



**Библиотека
Школы
гражданского
просвещения**

Библиотека Школы гражданского просвещения

Редакционный совет:

А. Н. Мурашев

В. А. Найшуль

Е. М. Немировская

Ю. П. Сенокосов

А. Ю. Согомонов

М. Ю. Урнов

Святослав Каспэ

Политическая
форма
и политическое
зло

*Школа
Гражданского
Просвещения*

2016

ББК 60.541.1

К 28

Дизайн серии *А.Бондаренко*

Редактор *Л.А.Галкина*

Рецензенты: *Артемий Магун (PhD, политические науки, Мичиган, PhD, философия, Страсбург); Леонид Фишман (доктор политических наук)*

*Книга издана при поддержке группы компаний «Рольф»,
а также на частные добровольные пожертвования.*

Святослав Каспэ

К 28 Политическая форма и политическое зло — М.: Школа гражданского просвещения, 2016. — 216 с.

Святослав Каспэ — профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Подвергая анализу понятие политической формы, то есть пространственной метафоры, раскрывающей субстанциальные и конститутивные характеристики политической организации, автор демонстрирует его эвристический потенциал на примере таких сложно сопряженных между собой сюжетов, как политическое зло, автономия политического субъекта и современная демократия.

ББК 60.541.1

ISBN 578-5-93895-109-9

© С.И.Каспэ, 2016

© Школа гражданского просвещения, 2016

Оглавление

Обретение дерзости мысли и духа гостеприимства (Ю. Сенокосов)	1
От автора	1
Глава 1	
О понятии политической формы	3
<i>Appendix к главе 1</i>	
Еще о понятии политической формы: форма и субъект	40
Глава 2	
Определяя политическое зло	54
Глава 3	
Против автономного субъекта: как нельзя и как можно исправить политическую форму	93
Глава 4	
Пустое место: демократия как политическая форма	135
Библиография	168

В названии книги Святослава Каспэ невольно обращаешь внимание на слова «форма» и «зло» и их определения. И оно только усиливается, когда, читая книгу, обнаруживаешь, насколько эти слова при всей их, казалось бы, обыденности на самом деле непонятны.

Ну, конечно же, зло очевидно, говорим мы в России, разве не ясно?! Оказывается, не ясно. Читая вторую главу книги о зле, понимаешь, что мы восстаем против зла и говорим о нем только потому, что верим в добро. То есть, по сути, как и о тьме. «Свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1, 5).

И то же самое относится к форме. Казалось бы, ясно, что это такое, когда видишь воочию, например, выразительную скульптуру. Но в книге идет речь о политической форме, о разных формах правления, и не каждая из них столь же выразительна и понятна. Понятно лишь одно, утверждает автор, что проблема властвования одних людей над другими неустрашимо присутствует в любом политическом действии, в любом политическом размышлении. И поэтому его интересует не только и не столько вопрос «откуда мы идем?», сколько «куда мы идем?». И где пролегает та грань, за которой вертикальное и горизонтальное разделение властей вырождается либо в паралич власти, либо в «приватизацию государства». Тем более что есть любители подискутировать, замечает он, о сравнительных достоинствах и недостатках этих видов политического зла — анархии и диктатуры; но злом являются они оба.

Понятию политической формы должна быть придана максимальная операциональность. Но установление операциональной меры, по его словам, предмет не личного и коллективного выбора, личной или коллективной ответственности политиче-

ских акторов и политий. Эта мера не должна устанавливаться изнутри политического; она может быть устойчива к политическому злу, способствовать его определению и положению ему пределов, только если сама она определяется не политически, а этически. И понятно почему.

Потому что нет общей морали. Мораль абсолютна, но наше отношение к морали должно быть относительным, иначе на дорогу гражданской свободы не выбраться.

И к сказанному добавлю: эта уникальная книга произвела на меня сильное впечатление не только своим названием, но и богатством лексики, стилем, глубиной анализа, искренностью.

Уважаемый Святослав Игоревич, в знак благодарности за книгу и в Вашем лице всем экспертам Школы посвящаю свою статью о Школе.

Ваш Ю.П. Сенокосов

Обретение дерзости мысли и духа гостеприимства

Нет сомнения, что жизнь, когда мы ее чувствуем и переживаем, не сводится к экономике и политике или к безопасности; мы не воспринимаем ее в терминах экономических или политических теорий, как результат работы существующих институтов. Реальную жизнь мы воспринимаем скорее как события и явления, повседневность самой жизни или, как сказал бы философ, в терминах человеческих возможностей, которым сопутствует «смысл» и которые можно ассоциировать с такими понятиями, как «любовь», «совесть», «покаяние», «возрождение», «просвещение», «собранность». Так как известно, мы либо собираем свою жизнь в нечто осмысленное, либо бессмысленно ее тратим.

Девиз нашей Школы «Обществу граждан — гражданское просвещение».

Почему именно просвещение? Потому что, получив паспорт и являясь формально гражданами, молодые люди не всегда и не сразу становятся взрослыми в силу разных причин. Назову лишь одну из них, исходя из моего опыта жизни в СССР, — государственная патерналистская опека.

Хорошо известно, как эта опека осуществлялась. С помощью террора и идеологии, которая в своем развитии дошла в какой-то момент до такого состояния, когда ее эффективность уже не зависела от того, разделяли люди эту идеологию или не разделяли. Она, как говорят в таких случаях, сработала, и в результате было разрушено словесное пространство. Произошло разрушение языка, говорил по этому поводу Мераб Мамардашвили, и вам оставалось только подмигивать друг другу — пожалуйста. А когда вы хотели узнать, что думаете сами, вы не могли этого сделать в силу отсутствия в обществе навыка независимого мышления. Возник так называемый синдром публичной немоты.

Итак, механизмы установления зависимости общества от государства, казалось бы, известны — идеология и пропаганда. Причем идеология может быть не только политическая. Существуют ли в таком случае какие-то пути преодоления диктата идеологии и освобождения от опеки и пропаганды?

Перефразирую вопрос: можно ли знать то, чему не учились и о чем не думал? О государстве, которое может вызывать уважение, а не страх или ненависть своим произволом. О власти, достигающей поставленных целей не из-за недоверия и страха перед народом, а из знания того, как сохранить общественное спокойствие. О необходимости свободы — во всех случаях жизни — публично пользоваться своим умом.

Сошлюсь на одно из посланий древнеримского поэта Горация, в котором говорится: чтобы зарезать человека, разбойник встанет до света. Так неужели ты не проснешь-

ся, чтобы уберечь себя, вопрошает мудрец. Стоит ли уподобляться глупцу, ждущему, когда мимо него протечет вся река, чтобы перейти на другой берег? Не лучше ли немедленно начать упорядочивать свою жизнь, чем ждать, пока она кончится? Тот, кто начал, сделал уже половину дела. Дерзни мыслить — Sapere aude! Решись!

Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — провозгласил спустя почти две тысячи лет после Горация Иммануил Кант в эпоху Просвещения.

Что он имел в виду? Ведь заставить человека стать просвещенным невозможно.

В статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» Кант писал: леность и трусость — вот причины того, что большинство людей остаются всю жизнь несовершеннолетними; и по этой же причине так легко другие присваивают себе право быть их опекунами. И дальше. Если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, или адвокат, то зачем тогда утруждать себя? То есть думать (это уже мой комментарий) о грехах, о своем здоровье, нарушении закона. Ведь есть же люди, которые отпускают грехи, вылечат, защитят в суде...

Действительно, есть. А если не защитят, не вылечат и не отпускают грехи? Что из этого следует? Что мы должны быть одновременно и священниками, и врачами, и адвокатами? Разумеется, нет. Провозглашая, что просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по своей вине, Кант имел в виду абсолютно другое. А именно что для просвещения требуется только свобода, и притом, по его словам, самая безобидная — во всех случаях публично пользоваться собственным умом. И тогда «почти неизбежно публика сама себя просветит».

То есть фактически Кант предлагал тем самым задуматься над смыслом вошедшего в европейскую культуру XVIII века понятия «гражданское общество», когда не толь-

ко в рамках «государства-опекуна» начал развиваться непростой процесс нахождения точек для сотрудничества, партнерства и участия людей в общественных делах.

Но вернемся к идеологии. Синдром публичной немоты в СССР означал, что ко времени перестройки государственная система утратила свою жизнеспособность, в том числе и потому, что еще раньше, после XX съезда КПСС (1956), в обществе появились группы людей, осмелившихся *думать*. Или, другими словами, заниматься самыми разными возможными способами прояснения своего жизненного опыта. Причем не только в Советском Союзе, но я говорю об СССР, где в 1957 году публикуется повесть братьев Стругацких «Пикник на обочине», герой которой ищет самые главные слова в главный, кульминационный момент своей жизни. Он пытается что-то самое существенное понять, он думает. «Дело непривычное — думать, вот в чем беда. Что такое думать? Думать — это значит обдурить, обжулить, обмануть, обвести вокруг пальца, но ведь здесь все это не годится...»

Разумеется, не годится. Но ведь тот, кто лжет, тоже пользуется умом и может сказать, что он *думает*, когда приводит какие-то соображения и доводы в свое оправдание. Как и вор, ограбивший человека, может найти оправдание причины или повода для ограбления.

Так что же такое «думать»?

В XVIII веке современник Канта — Монтескье, отвечая фактически на этот вопрос, но по-иному сформулированный, писал: «Я счел бы себя счастливейшим из смертных, если бы мог излечить людей от свойственных им предрассудков. Предрассудками я называю не то, что мешает нам познавать те или иные вещи, а то, что мешает нам познать самих себя».

То есть мешает, конечно, отсутствие сомнения в отношении собственного ума. Ибо узнать, что такое ум, можно лишь сомневаясь, так как мышление не дано нам природой. Природой дан инстинкт, а думать и мыслить мы учимся, извлекая опыт, чтобы объяснять, что происходит в окружаю-

щем мире, и понимать. Не только слушать других, а учиться самим. Учиться понимать себя. Ибо, только понимая себя, можно понять других. И тогда, зная, что все в нашей жизни взаимосвязано и пронизано предрассудками, становится понятно, что ложь и зло всегда находят причину и оправдание, а для совершения добра и благородных поступков нет причин. Добро и общественное благо творятся потому, что всегда находятся люди, для которых они, как и свобода, самоценны и в этом смысле беспричинны. И их познание, как и познание справедливости, начинается с удивления, а познание зла — с пережитого страха. Но в том и в другом случаях познание, безусловно, предполагает свободу, которая не сводится к выбору. Сошлюсь на русского поэта Максимилиана Волошина, который в конце 20-х годов XX века сказал по поводу трагических последствий большевистской революции: «чтобы описать эпоху, мало ее пережить, надо еще и забыть ее! Ведь процесс забвения есть процесс усвоения».

Это парадоксальное высказывание (не помнить, а забыть, чтобы усвоить) имеет, на мой взгляд, прямое отношение к свободе — не как к выбору, когда ты уже бессилён что-либо изменить, а к претворению памяти о зле, когда у тебя есть шанс понять, что только через собственное свободное развитие и просвещение можно влиять на окружающую действительность.

Именно в этом я вижу, кстати говоря, смысл деятельности нашего российского «Мемориала» и работы мемориальцев — архивной, просветительской, конкурсной, правозащитной, помогающей людям избавляться от «завороченности злом».

Есть такое латинское выражение, которое наверняка вам знакомо — *homo faber* — **человек творящий, делающий**. И думаю, буду прав, если скажу: обычно мы хорошо понимаем только то, что сделали сами, своими руками и головой, конечно. А как можно понять гражданское общество, которое не делается руками?

Спрашиваю об этом, чтобы напомнить: быть свободным сегодня — значит придерживаться тех принципов — защиты естественных прав человека, экономической свободы, частной собственности, равенства всех перед законом, разделения властей, легальной оппозиции, которые изобретались людьми и продолжают изобретаться, потому что просвещение продолжается, ценой риска и упрямства и затем на уровне физического навыка, методом проб и ошибок, как показывает исторический опыт, массово личностно осваиваются. Только так возникает общество граждан, способных мыслить критически, преодолевая соблазны и искушения культурного фундаментализма, популизма, политического насилия и безразличия, индифферентности к качеству социальной сферы. Поскольку все мы, так или иначе, хотим быть счастливыми, успешными, любить и быть любимыми и свободными.

Так что же мешает нам быть успешными и свободными? патернализм? идеология? лень? Возможно, вы слышали или помните советский анекдот про хотенью? «Я опять хочу в Париж. — Почему опять? — Потому что на прошлой неделе хотел».

Но мы ведь действительно чего-то хотим, о чем-то мечтаем, на что-то надеемся, к чему-то стремимся. Так что же мешает нам осуществлять наши мечты и желания? Отсутствие талантов, социально-экономические условия, бюрократия, авторитарная власть? Или «нехватка демократии и эффективных лидеров», как утверждает в своей книге «Что ждет Европу в будущем?» (2014) Энтони Гидденс.

Об этом можно рассуждать, что я и постараюсь сделать дальше, не забывая о просвещении.

Все мы знаем о религиозных заповедях. Поэтому сошлюсь вначале на Библию.

Среди провозглашенных в Евангелии эмпирических, конкретных предписаний и заповедей — «Почитай отца твоего и мать твою», «Не делай себе кумира», «Не убивай», «Не кради» и др. — есть и метафизический завет апостола

Павла (цитирую): «К свободе призваны вы, братия... любовью служите друг другу. Ибо весь закон в одном слове заключается: «Люби ближнего твоего, как самого себя». Если же друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом» (Гал. 5, 13-15).

Имеют эти слова апостола Павла из Послания к галатам сегодня отношение к нам? Безусловно. Мы живем в эпоху глобализации и одновременно в период глобального кризиса, когда все известные подходы — экономические, политические, культурные — для преодоления нарастающих кризисных явлений и порождаемых ими конфликтов практически не эффективны, в том числе и в Европе. Идет ли речь о кризисе в финансовой сфере, беженцах, экологии, гонке вооружений. Возможна ли в этих условиях интеллектуальная альтернатива кризису на родине практически всех научно-технических достижений и общественных преобразований? Возможна, если не забывать, что быть европейцем значит быть свободным, когда свобода напрямую соотносится с правом (*natural right*) и, конечно, с законом.

То есть я хочу подчеркнуть, что именно понятия свободы, права и закона определяли во многом развитие европейского общества. Естественно, в разные эпохи по-разному. Если в эпоху, которую можно назвать эпохой универсализма веры, горизонт их восприятия и понимания был задан религией, то есть связью (от лат. *religo* — связывать) человека с Богом и с Церковью, как телом Христовым, то в эпоху универсализма разума их смысл стал восприниматься в зависимости от социально-экономических условий. Скажем, в СССР названные понятия воспринимались в контексте марксистско-ленинского учения о классовой борьбе как движущей силе развития общества.

«Советское социалистическое право, — цитирую 4-е издание «Краткого философского словаря» 1954 года, — это возведенная в закон воля советского народа, воля, содержание которой определяется задачами, стоящими перед диктатурой рабочего класса: подавление эксплуатато-

ров, союз рабочего класса с крестьянством, построение социализма и коммунизма».

Чтобы было ясно, зачем я это процитировал, еще одна цитата — из эссе Джорджа Оруэлла «Лев и Единорог», опубликованного в начале 1941 года. «Тут мы сталкиваемся, — пишет Оруэлл, характеризуя общественную атмосферу в стране, которую бомбила в то время немецкая авиация, — с чрезвычайно важной английской чертой: уважением к законности, вере в “закон” как нечто, стоящее выше государства... Тоталитарная идея, что закона нет, а есть только власть, в Англии так и не привилась».

Почему — в СССР, в Германии, Италии, Испании она привилась, а в Англии не привилась? Каким образом удалось этого избежать? Ответ, казалось бы, очевиден, потому что Англия родина не только Великой хартии вольностей (1215), но и одного из первых парламентов, разделения властей.

А Италия, которая является родиной европейского Возрождения, почему она не избежала фашистского соблазна? Или габсбургская Австро-Венгрия — родина австрийского Ренессанса, где во второй половине XIX и начале XX века сосуществовали разные языки и нравы, аристократическая и массовая культура, родина психоанализа и теории относительности Эйнштейна. Почему распалась она? Не говоря уже о России...

Ведь, в самом деле, почему так легко рухнула в России казавшаяся монолитной советская власть, за идеалы которой было пролито столько крови? Из-за Горбачева? Но он этого явно не хотел. Из-за Ельцина? Или еще вопрос: что произошло в 1917-м, когда пала власть царская? О чем это говорит? О деградации в стране всех общественных устоев. Сколько же должно было накопиться в условиях самодержавия и реализации советского проекта страданий, обид, страха, безразличия, ненависти, недоверия, чтобы такое случилось дважды за 70 лет! Поистине, как сказано в Евангелии от Матфея: «Не думали, пока не пришел потоп»

(24, 39). Не разрушение, а *саморазрушение*, начавшееся в начале XX века в атмосфере взаимной нетерпимости и создания Лениным партийной организации с ее маниакальным стремлением (которое было присуще ее создателю, а затем Сталину) все подавлять и контролировать.

Как разорвать этот порочный круг несвободы?

Я говорю об этом, чтобы напомнить: после того как 26 декабря 1991 года было объявлено о прекращении существования СССР, через полтора месяца 7 февраля 1992 года был подписан Маастрихтский договор, положивший начало Европейскому союзу. Удивительно, да?.. Страна-победитель распадается, а побежденная страна и Франция становятся локомотивом объединения Европы.

Однако 25 лет спустя в результате глобального социально-экономического кризиса, проявления национальных амбиций, угроз терроризма и растущей иммиграции Евросоюз, Россия и весь мир снова переживают отнюдь не легкие времена.

Есть ли какая-то альтернатива, способная исправить ситуацию? На мой взгляд, есть — на путях гражданского диалога и — кого-то, видимо, это удивит — **гостеприимства**. То есть не просто отношений между индивидами, определяемых понятиями *взаимодействие*, *связь*, *коммуникация*. А в том смысле, что человек как вид множествен, и его сущность не есть некий автономный факт, а она проявляется в той мере, в какой человеческая личность поддерживает и сохраняет общение. И происходит это с успехом благодаря именно гостеприимству, учитывая, что общение может навязываться пропагандой, то есть быть принудительным. А гостеприимство исключает принуждение.

Почему я обращаю на это внимание? Во-первых, потому, что гений языка рождает слова и понятия, которые помогают, как я сказал вначале, собирать нашу жизнь в нечто осмысленное. И во-вторых, напомню, что с начала XVI века в Европе появляется особый философский жанр трактатов

о «вечном мире» и получает вторую жизнь латинское слово *hospitālis* — гостеприимство. Я имею в виду «Жалобу мира» Эразма Роттердамского, «Всеобщий совет об исправлении человеческих дел» Яна Коменского, «Опыт о настоящем и будущем мире в Европе» Вильяма Пенна, «Суждение о вечном мире» Жан Жака Руссо, «К вечному миру» Иммануила Канта, «Рассуждение о мире и войне» русского социального мыслителя Василия Малиновского. Все авторы этих трактатов, осуждая войны, мечтали об установлении мира на все времена, который представлялся им в виде либо непосредственного результата разумной политики просвещенных правителей, либо заключения договора между правительствами.

«Война подобно морозам сразу уничтожает все человеческие блага и приостанавливает гражданское развитие общества, — писал в своем трактате Вильям Пенн. — ...Ни промышленности, ни строительства, ни ремесла; исчезают гостеприимство и милосердие; все, что дарует мир, пожирает война». Будучи сторонником договорной теории происхождения государства, Пенн предлагал правительствам отказаться от решения спорных вопросов силой оружия и вступить в союз государств путем создания европейского Конгресса, Парламента или Палаты государств. При этом его проект предусматривал включение в союз также России и Турции.

Преимущество такого союза Пенн видел в возникновении и укреплении личной дружбы между государями и парламентами. И тогда, по его словам, возникло бы стремление к миру, и они могли бы свободно беседовать друг с другом и лично выказывать или получать знаки взаимной доброжелательности. Подобное гостеприимство, заключает он, едва ли станет поводом для возникновения недоразумений и споров.

А вот что писал в своем трактате «К вечному миру» Кант. Только разум может подсказать, как найти выход из незаконного состояния дикости и вступить в союз народов,

где каждое, даже самое маленькое государство могло бы ожидать своей безопасности. Поэтому «право всемирного государства должно быть ограничено условиями всеобщего гостеприимства». То есть правом человека, продолжает Кант, на дружеский, а не враждебный прием при посещении любого государства. Ибо это право принадлежит всем людям в силу права общего владения земной поверхностью, на которой, как на поверхности шара, люди не могут рассеяться до бесконечности и поэтому должны терпеть и уважать соседство других.

Сегодня можно по-разному относиться к названным сочинениям. Кто-то скажет, что они не оказали никакого влияния на политические судьбы Европы. И по-своему будет прав, так как войны продолжаются. Другие согласятся и добавят, что они имели слабый общественный резонанс. И будут тоже правы. Третьи, которых большинство, скорее всего о трактатах даже не слышали, и уж точно — вообще не думают о каком-то вечном мире. Однако трактаты появились, и в 1945 году, 150 лет спустя после публикации кантовского труда, не без совокупного влияния работы мыслителей появилась уникальная за всю историю человечества Организация Объединенных Наций, созданная для поддержания и укрепления международного мира и развития сотрудничества между государствами. В преамбуле Устава этой организации сказано: «Мы, народы Объединенных Наций, в полной решимости избавить грядущие поколения от бедствий войны, дважды в нашей жизни принесшей человечеству невыразимое горе, стремимся вновь утвердить веру в основные права и свободы человека».

Повторю еще раз важное, на мой взгляд, в этой фразе слово «стремимся». Не «хотим» и не «пытаемся», а **«стремимся»** вновь утвердить веру в права и свободы человека. С какой целью? Чтобы обрести и сохранить дух миротворчества и гостеприимства, о котором писали авторы трактатов о вечном мире.

Разумеется, можно и хотеть, и пытаться, и мечтать. Или просить. Чего хочешь, гласит русская пословица, того и просишь. Раньше просили у Бога, теперь часто у государства. С надеждой, что получишь. Хотя известно, что наша вера, или, точнее, наше упование на Бога должно быть настолько полным, чтобы не оставалось надежды на Его участие в наших делах. А это значит, когда мы говорим о мире и наша цель утвердить веру в основные права и свободы человека, у нас не может не быть доверия к гению языка, благодаря которому, общаясь, мы продолжаем понимать друг друга.

Только общество, основанное не на внешнем принудительном, а на внутреннем моральном уважении к другим мнениям, способно создать прочный фундамент свободного демократического устройства. Поскольку ценность демократии не в том, что она власть всех, а в том, что она свобода всех. То есть смысл ее скорее отрицательный: демократия означает освобождение от опеки и nepотизма.

Черчиллю, как известно, принадлежит афоризм: «Демократия — наихудшая форма правления, за исключением всех остальных». Наихудшая, как я понимаю, только в одном смысле: под демократией он имел в виду некое пустое пространство, которое никто не имеет права приватизировать целиком. Ни царь, ни король, ни народ, ни партия, ни бизнес. В условиях демократии есть место всем. И если вы с этим согласны (а я думаю, согласны), приведу другой афоризм, другое изречение — русского философа Семена Франка: «Демократия, основанная на свободе, есть наилучшая из возможных форм политического устройства».

От автора

Эта книга возникла в результате оплошности. Девять лет назад в том же издательстве и в той же серии была опубликована моя работа «Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и западная политическая форма». Как вскоре стало понятно, в ней было пропущено одно важное логическое и смысловое звено (какое именно, см. главу 1). Попытавшись заполнить досадную лакуну, я обнаружил, что она гораздо глубже, чем мне казалось поначалу. За первым звеном потянулись другие; из них составилась этот том. Первая моя благодарность — Школе гражданского просвещения (ранее Московской школе политических исследований) и директору ее издательских программ Юрию Сенокосову за предоставленный ими второй шанс объясниться с читающей публикой.

Также я благодарен Национальному исследовательскому университету «Высшая школа экономики», где имею честь и удовольствие преподавать все эти годы, за созданные в нем уникальные возможности для исследовательского труда. Моя особая признательность — коллегам по департаменту политической науки (ранее факультету прикладной политологии).

Все тексты, вошедшие в эту книгу, сначала печатались в журнале политической философии и социологии политики «Полития». Теперь они переработаны и существенным образом дополнены; но первое и основное бремя приведе-

ния их в удобочитаемый вид легло на Лилию Галкину. Что сделали для меня и для «Политии» Андрей Петроковский и Юрий Руднев, в двух словах не опишешь — очень, очень много. Спасибо, друзья.

Я бесконечно признателен Владимиру Горюнову и Владимиру Якушеву. Они знают, за что.

Я снова, как и девять лет назад, благодарю Ирину Каспэ за «радость напряженного интеллектуального партнерства». Ее критика всегда бескомпромиссна, ее советы всегда точны. Теперь к нашему партнерству присоединился третий и *очень* активный участник — наш сын Яша. Ему тоже спасибо.

Эту книгу я посвящаю моим родителям, Галине и Игорю Каспэ. Большую часть своих жизней они провели под властью политического зла — и не поддались ему. Работая над текстом, я все время думал о них.

А еще я все время думал о России. Прямо и непосредственно о ней в книге говорится не так уж часто, в основном тогда, когда отношение моих теоретических построений к отечественной политической реальности не самоочевидно и требует эксплицитного выражения (такова глава 3). Но на самом деле вся эта книга — почти столько же о России, сколько о теории. Поэтому она и написана по-русски.

Глава 1

О понятии политической формы¹

Под формой здесь подразумевается распределение и упорядочение частей вещества по их месту в пространстве, в результате чего возникают особые очертания.

Мартин Хайдеггер (пер. Александра Михайлова)

Что такое *политическая форма*? Что она такое как аналитическая категория и репрезентированная ею политическая вещь? (Хоть это убеждение и стало несколько *vieux jeu*, но я продолжаю верить, что универсалии должны выводиться из реалий; точнее, что рациональному исследованию подлежат и поддаются преимущественно — или даже исключительно — универсалии, выведенные из реалий, *universalia post rem*). Первым шагом к ответу на этот вопрос пусть будет дистанцирование от наиболее распространенного употребления слова «форма» как синонима вида, разновидности, типа. Этот его смысл предлагает считать одним из основных, например, «Толковый словарь русского языка» под редакцией Дмитрия Ушакова² (любопытно, что приводимые примеры почему-то сплошь относятся к политическим материям): «Вид, устройство, тип; структура, конструкция чего-нибудь, характер которой обусловлен содержанием. Форма правления. Организационные формы работы. “Формы буржуазных государств чрезвычайно разнообразны, но суть их одна: все эти государства являются так или иначе, но в последнем счете обязательно диктатурой буржуазии” (В.И. Ленин). “...Формы нашего государства меняются и будут меняться в зависимости от развития нашей страны и изменения внешней

¹ Первая версия: *Каспэ 2012b*.

² Здесь и далее ссылки на конкретные издания словарей (за исключением сугубо авторских лексиконов) опускаются.

обстановки” (И.В. Сталин)». Слово «форма» здесь не имеет никакого собственного значения (именно потому, что характер ее «обусловлен содержанием») и может быть заменено любым подходящим к случаю эквивалентом.

К иным смыслам слова «форма» предстоит вскоре вернуться. Чтобы обосновать необходимость возвращения, надо констатировать: в приводимых Ушаковым цитатах (и в тысячах и тысячах аналогичных) речь идет о формах *чего-то* политического (правления, государства, территориальной организации etc.). Но случается так (наверное, в тысячи раз реже), что предмет размышления становится форма *самого* политического. Собственно, об этом существенном смещении аналитического взгляда как раз и свидетельствует выбор оборота «политическая форма» — в результате инверсии обычного порядка слов исчезает указание на какие-либо промежуточные объекты, пусть даже способные к захватывающим трансформациям, и зрение беспрепятственно фокусируется на политическом *per se*.

Наиболее известный пример — конечно, один из самых знаменитых текстов Карла Шмитта «Римский католицизм и политическая форма» (*Шмитт 2000*; первое издание — 1923), а также его же «Учение о конституции» (*Шмитт 2010*; первое издание — 1928)³. Можно предположить, откуда Шмитт перенял словосочетание «политическая форма»: судя по всему, впервые оно встречается в энциклике папы Льва XIII *Immortale Dei*, обнародованной 1 декабря 1885 г., — в контексте революционного для того времени заявления: «В конечном счете суверенитет не связан необходимым образом ни с какой политической формой; он может приспособливаться к той или иной форме, если только та служит пользе и общему благу». По вероисповедным и профессиональным причинам Шмитт, конеч-

³ Параграф 16 озаглавлен «Буржуазное правовое государство и политическая форма».

но, не мог не знать этого важнейшего документа. Впрочем, о политической форме говорится лишь во французском и португальском текстах *Immortale Dei* (*forme politique, forma política*)⁴. В английском, испанском, итальянском переводах значится *mode of government, forma de gobierno, forma di governo* соответственно; в латинском оригинале — *reipublicæ forma* (цит. по: *Schaff 1919: 558*). Официальная немецкая версия энциклики не публиковалась; в появившемся спустя шесть лет после ее выхода немецком переводе (*Leo XIII 1889/1890/1891: 67–92*) сказано *Staatsform*, так что сделанное тут предположение об источнике шмиттовской терминологии остается хоть и весьма вероятным⁵, но все же гадательным.

Сюда же относятся «Политика и видение: преемственность и инновация в западной политической мысли» Шелдона Уолина (*Wolin 2004*; первое издание — 1960)⁶, «Нация как форма: история и идеология» и «Нация, город, империя: проблема буржуазной политической формы» Этьена Балибара (*Балибар 2003*; первое издание — 1991; *Balibar 1992*), «Общедоступный курс политической философии» Пьера Манана (*Манан 2004*; первое издание — 2001)⁷. Все это — исследования безупречного качества, а иногда и экстраординарной глубины. Тем интереснее, что в них практически не встречается эксплицитных, операциональных определений политической формы. Нельзя же считать таковым мимоходом брошенное Шмиттом: «Государство есть определенный статус народа, причем статус

⁴ Все официальные переводы приведены на официальном сайте Ватикана (http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/index.htm).

⁵ Я благодарен Александру Филиппову за консультации относительно этой гипотезы, завершившиеся признанием ее имеющей право на существование.

⁶ Здесь встречаются такие многообещающие титулы глав и главков, как «Форма и субстанция», «Тоталитаризм как форма», «Власть и формы», «Старые и новые политические формы».

⁷ Глава IV называется «Вопрос политических форм».

политического единства. Государственная форма есть особый вид этого единства» (*Шмитт 2010: 41*). Туманный шмиттовский лаконизм поневоле приводит на ум уже наполеоновское «учение о конституции», высказанное в известном совете аббату Сьейесу: «Пишите коротко и неясно»... Дальнейшие рассуждения Шмитта о тождестве и репрезентации как двух возможных и противостоящих друг другу принципах «политического формирования, из реализации которых обретает свою конкретную форму всякое политическое единство» (*Ibid.*), весьма важны, но к ответу на закономерные вопросы: что же такое сам этот особый вид политического единства? по сравнению с чем он особый? в чем, собственно, состоит его особенность? — не приближают нимало.

Пояснения Уолина, до которых он снизошел аж на 557-й странице своего капитального труда, тоже весьма расплывчаты — возможно, потому, что Уолин колеблется между двумя описанными выше узусами слова «форма» и так и не завершает намеченный было переход от более к менее тривиальному. «“Форма”, или конституция, воплощающая некоторые принципы, которыми детерминирована ее природа⁸ ... Архетипические формы суть монархия, аристократия и демократия, подразумевающие господство одного, немногих или многих. Хотя каждую форму отличают ее специфические политические институты, практики и концепция гражданства, идея формы также означает известный способ существования в мире, выраженный в соответствующих культурных ценностях и практиках... Таким образом, форма — идея не абстрактная, она символизирует особый, навязывающий себя образ жизни» (*Wolin 2004: 557*).

Как правило, титаны и корифеи предоставляют достраивать определения политической формы своим интерпретаторам и эпигонам. Показательно, что последние

⁸ Какова рекурсия!

неизменно (и справедливо) приписывают этому понятию ключевой для понимания всей концепции своего инспиратора статус. Впрочем, горячности в их толкованиях гораздо больше, чем ясности. Так, Лайор Баршак пишет: «Для Шмитта политическая форма есть политическая суть конституции, ее высшая часть и основная подразумеваемая идея, критерий, определяющий, несмотря на драматические политические пертурбации, меру конституционной преэминенции. Она создается доконституционным, но конституирующим решением, которое может быть возобновлено или пересмотрено в любой момент путем надления реальной законностью и правомочностью различных “конституционных законов”» (*Barshack 2006: 188*). Или Пол Ситон заявляет, что понятие политической формы (ни много ни мало как «один из основных вкладов Манана в политическую философию») — это «рамка значимой мысли и действия», «значимые результаты деятельности человеческих существ, совместно улаживающих свою жизнь» (*Seaton 2007: 702*). Звучит внушительно; но нельзя сказать, чтобы вразумительно.

Из всего этого можно понять только то, что политическая форма как политическая вещь есть нечто чрезвычайно важное, что политическая форма как аналитическая категория позволяет понимать и говорить о политике опять же нечто чрезвычайно важное и что в то же время полноценной аналитической категорией политическая форма признана быть не может, поскольку она будто бы ускользает от сколько-нибудь операционального определения. Понятие политической формы функционирует примерно как заклинание — заклинание работающее, действительно способное открыть какие-то двери, но делающее это неясным для самого заклинателя способом.

NB! Тут необходимо сделать довольно стыдное признание. Девять лет назад я изрядно оконфузился, написав книгу «Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и

западная политическая форма» (*Каспэ 2007*) — и обойдясь в ней без малейшего намека на эксплицитное определение понятия, вынесенного в заголовок. Разумеется, я совершенно не считаю случившееся достаточным поводом для того, чтобы уподобить тот мой опус перечисленным выше блестящим исследованиям; но личным вызовом я его со временем счел. Из попытки ответа на него и выросла эта книга. Выросла неожиданным образом — сперва я думал ограничиться единственной журнальной статьей, которую предложил читателям воспринимать как пропущенную вторую главу «Центров и иерархий». Однако затем выяснилось, что слова «политическая форма» действительно работают так, как описано в предыдущем абзаце. Передо мной стали открываться, сопрягаясь друг с другом, всё новые проблемные поля, всё новые двери, уклониться от входа в которые я был не вправе. Тем самым, кстати, объясняется обилие отсылок к «Центрам и иерархиям»: конечно, я хотел бы, чтобы новая работа образовывала бы с той старой некое целое, но сам лишил себя этой возможности. Теперь придется возвращаться назад и начинать почти *ab ovo*.

Изыскания, близкие по жанру к *Begriffsgeschichte*, требуют специального внимания к семантике и этимологии исследуемого понятия. Даже поверхностный обзор смыслового поля слова «форма» позволяет обнаружить в нем любопытное противоречие — или, лучше сказать осторожнее, напряжение. Вернемся к словарю Ушакова. С одной стороны, форма — это прежде всего пространственная категория, при помощи которой описывается «наружный вид, внешние очертания предмета. Земля имеет форму шара. Придать изогнутую форму. Дом в форме куба». Форма как внешность и наружность «обусловлена содержанием», вторична по отношению к нему либо ему противопоставлена как не имеющая собственного значения. «Внешний вид, видимость, внешность, ничего не говорящая о внутреннем содержании или даже противоречащая ему. “Крестьянская община была на

самом деле удобной формой для прикрытия кулацкого засилия...” (История ВКП(б)). «Внешний, установившийся по традиции шаблон чего-нибудь. Все это — пустая форма. Внешняя видимость, внешность, в противоположность внутреннему содержанию. “Они и теперь еще продолжают протестовать, но делают это вяло, очевидно, только ради формы”. (Салтыков-Щедрин). “По форме правильно, а по существу издевательство” (Ленин)». Но все-таки именно форма обрисовывает предмет, отделяет его от окружающего пространства, делает различимым на том или ином фоне. С другой стороны, форма — еще и «образец, по которому выделяется какой-нибудь предмет», «приспособление для придания чему-либо определенных очертаний». Предмет, следовательно, не просто не различим, но не явлен и даже не существует, пока его не осуществила форма. Действительно, ведь статую от глыбы мрамора отличает форма, а не содержание; именно форма делает предмет самим собой, а значит, никак не может быть сведена к одной лишь видимости. Таким образом, форма как пространственная категория имеет отношение совсем не только к внешним, *формальным* акциденциям предмета, но и к его субстанции.

На еще более серьезные размышления наводит то обстоятельство, что в категориальном аппарате великих древних понятие формы представлено именно своим вторым аспектом. Не вдаваясь в способные отвлечь от главного детали, вспомним, что для Платона форма (*μορφή*⁹) и эйдос (*εἶδος*) — синонимичные обозначения того подлинно сущего, зыбкими тенями которого выступают единичные явления (*Φαίδων 103e–105b; Τιμαίος 50b–53c*); что для Аристотеля форма — одна из четырех фундаментальных причин всякого существования и даже «определение сути

⁹ Близкое родство латинской *forma* и греческой *μορφή* имеет в языкознании статус скорее постулата, чем доказанной теоремы, — но постулата почти общепризнанного.

бытия вещи» (*Tà metὰ tà φυσικά 1013a*), причем в латинских переводах εἶδος в этом контексте передается как *causa formalis*; что для св. Фомы Аквинского сам Бог есть «чистая форма» (*Summa Theologiae, Ia. 3, 2*) и, соответственно, не что иное, как форма, сообщает всем тварным вещам статус существующих (а помысленные отдельно от своего материального наполнения формы суть чистые духовные субстанции). Напряжение между субстанциальным и более обыденным акцидентальным узусами понятия «форма» присутствовало и в старые времена. Например, оно фиксируется и обсуждается — применительно к проблеме адекватного перевода трудных мест новозаветных текстов — в *Theological Dictionary of the New Testament (Kittel, Friedrich, Bromiley (eds.) 1985: 607–609)*. Тем больше оснований для интереса к субстанциальному узусу.

Этот интерес побуждает идти дальше — к этимологии слова. Классический «Русский этимологический словарь» Макса Фасмера тут помогает мало: единственное словоупотребление, которое он дает, — «литейная форма... Через польск. *forma* из лат. *forma*» (то есть уже знакомое «приспособление для придания чему-либо определенных очертаний»). Наиболее популярный в англоязычном мире и вполне авторитетный *Online Etymology Dictionary* ограничивается констатацией возможной связи с μορφή¹⁰, указывая, впрочем, что одно из значений греческого слова — «красота», и таким образом выявляя некоторые важные основания платоновско-аристотелевского словоупотребления (ведь красивым для греков было прежде всего нечто завершенное и совершенное, то есть хорошо очерченное, *сформированное* и тем достигшее максимальной близости к своему εἶδος'у¹¹). Джозеф Шипли в монументальном «Дискурси-

¹⁰ <http://www.etymonline.com/index.php?term=form>.

¹¹ Интересно, что в словаре Ушакова отражен и этот оттенок смысла, хотя и в варианте, способном показаться несколько сниженным: «У нее роскошные формы». *Honi soit qui mal y pense*.

вном словаре индоевропейских корней» возводит и *forma*, и *морфѣ* к санскритскому *merbh* — *shine* (светиться, сиять, озарять — возможно, мерцать?), *apparear* (показываться, появляться, обнаруживаться, образовываться), *take share* (воплощаться), *shapely* (стройный, красивый) (*Shipley 1984: 252*). Наконец, *Oxford English Dictionary* предполагает (гипотетически, со ссылкой на «некоторых филологов») родство «формы» и санскритской же «дхармы»¹², по-британски скупо описанной как «удержание, закрепление, позиция, положение, местоположение, порядок, последовательность». Однако тут открываются такие буквально *захватывающие* бездны смыслов — и индуистских, и буддистских, — в которые лучше не погружаться. Во-первых, дабы не забыть о простом вопросе, заданном в первой фразе этой главы, во-вторых, памятуя о предупреждении Фридриха Ницше: *Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein*. Замечу только, что в индуистской традиции дхарма, о которой говорится в единственном числе, имеет скорее субстанциальные черты (если, конечно, употребление западных философских категорий для истолкования незападных понятий вообще хоть сколько-нибудь правомерно); в буддистской же более принято думать о множественных дхармах, возникающих и исчезающих нерасчленимых элементах бытия, — и это ближе к тому перечислительному словупотреблению, которое ранее было вынесено за рамки обсуждения.

Ultima Thule этимологических изысканий достигнута; дальше санскрита двигаться некуда. Форма — пространственная категория, описывающая внешние контуры, очертания¹³ предмета. Но очертания иногда, в особых контекс-

¹² Я благодарен Михаилу Ильину, обратившему мое внимание в эту сторону еще до того, как я заглянул в оксфордский словарь.

¹³ Еще один широко используемый в традиции русских переводов Платона и Аристотеля вариант передачи *морфѣ*.

тах и ситуациях, способны сказать о предмете нечто более важное, чем даже его содержание. Так, бывает, мерцающие вспышки ночных молний высвечивают какие-то темные громады — и помогают заблудившемуся путнику хотя бы ориентироваться среди них, пусть даже не проясняя полностью их состав и строение. Форма удостоверяет, что предмет *есть*, и тем самым открывает возможность сделать следующий шаг — установить, *что* он есть.

Но в каком смысле может иметь форму политическое? Конечно, только в метафорическом (не бывает круглых, квадратных или треугольных политий; а хоть бы и бывали). Очень похоже, что те, кто употребляет понятие «политическая форма», подразумевают под ним некую пространственную метафору власти, раскрывающую ее субстанциальные и конститутивные характеристики; возможно, даже наиболее субстанциальные и конститутивные; *εἶδος* власти.

О метафорах вообще и пространственных метафорах власти в частности в упомянутой книге «Центры и иерархии» как раз кое-что было сказано. В том числе там утверждалось (с опорой на труды Джорджа Лакоффа и Майкла Джонсона, Ричарда Харви Брауна, Джона Сёрля и Льва Гудкова): «метафора *и есть* реальность; реальность *и есть* метафора; или, точнее, наличествует целый класс явлений, применительно к которым различение реальности и тропа не может быть произведено, поскольку составляющий суть последнего “перенос значения” представляет собой в данном случае не однонаправленный, разовый процесс, но замкнутый на себя цикл. Ни начальная, ни конечная точки этого движения смысла не поддаются обнаружению — такие метафоры функционируют как нерасчленимые, базовые, имманентные человеческому мышлению способы символической организации реальности» (*Каспэ 2007: 21*).

Существенным образом дополняют и расширяют этот тезис наблюдения Филиппова, сделанные им в главе «Метафорика социального пространства» его «Социологии пространства», — прежде всего те, которые развивают

понятие «абсолютной» метафоры, предложенное Хансом Блюменбергом (и находящееся в очевидной связи с «замороженной», «мертвой» и «стертой» метафорами Брауна, Сёрля и Гудкова соответственно). «Метафоры рядоположены понятиям. Между рассуждениями в понятиях и метафорикой нет пропасти, нет четкой грани <...> Метафоры могут носить не только резидуальный характер (“стираться”, превращаясь в понятия или уступая место понятиям по мере эволюции науки). Они могут быть постоянными, во всяком случае достаточно долго для того, чтобы историк назвал их “абсолютными” <...> В конечном счете метафора и понятие отличаются друг от друга не как истинное от неистинного, не как стершееся от нового, но как контекстуально определенное прямое значение созерцаний от контекстуально определенного переносного значения. Абсолютность метафор есть не столько сохранение определенного состава вечных символов, устойчивых переносных значений, сколько неизбежность балансирования между прямым и переносным смыслами» (Филиппов 2008: 185–186). Согласно Филиппову, такой метафорой является и само «социальное пространство как пространство социальных позиций» (*Ibid.*: 187); далее Филиппов убедительно показывает, каким образом работающая с этой метафорой социология пространства с неизбежностью переходит в своем развитии «из социологии элементарных взаимодействий в политическую социологию» (*Ibid.*: 251).

Именно с неизбежностью; не случайно в общем массиве метафор, используемых для описания отношений господства-подчинения, практически в любом обществе решительно преобладают именно метафоры пространственные (см. *Gottmann (ed.) 1980; Laponce 1975, 1981*)¹⁴. «Причины подобного обстоятельства вряд ли доступны

¹⁴ Причем в особенности метафоры центра, периферии и вертикали (обоснование см. *Каснэ 2007: 23–44*). К этому любопытному обстоятельству придется вскоре вернуться.

полному прояснению в пределах человеческого опыта, поскольку оно сам этот опыт в существенной степени конституирует; ответственная позиция должна состоять в выяснении его *следствий*. Так или иначе, “пространственное и аналитическое... измерения общества действительно переплетены просто в силу того, что общество есть *и* собрание человеческих особей на некоей территории, *и* «реальность *sui generis*», как настаивал Дюркгейм, присутствующая в нематериальных сознаниях этих особей как структура образов, норм и ценностей” (*Strassoldo 1980: 38*)» (*Каснэ 2007: 23*).

Тут важно еще раз подчеркнуть: такие метафоры — да хоть бы ленинское «верхи не могут, низы не хотят»; или ельцинский «диктат центра»; или путинская «властная вертикаль»; или увековеченная Ильей Ильфом и Евгением Петровым беспощадная резолюция могучего тов. Полыхаева «Бросить на периферию»; или «передний край» какой-нибудь борьбы, которым в разные времена (в особенности советские, но и в постсоветские тоже) и по разным причинам объявлялись, кажется, все российские регионы, институты и просто области¹⁵ человеческой жизни — представляют собой не просто результат чьего-либо дискурсивного произвола. Они, разумеется, весьма функциональны как орудие конкуренции акторов за навязывание своих принципов видения и деления, *vision et division* (*Бурдые 1993а: 72–79*) социального мира. Так они чаще всего и делаются добычей наблюдателя. Но эта конкуренция никогда не начинается с нулевой позиции, она всегда разворачивается в некоторых уже предзаданных

¹⁵ Пространственные метафоры навязчивы. Поневоле согласишься с Пьером Бурдые, несмотря на всю странность приписывания им социальному пространству чуть ли не личностных черт: «Социальное пространство как таковое предрасположено к тому, чтобы позволять видеть себя в форме пространственных схем, а повсеместно используемый для разговоров о социальном пространстве язык изобилует метафорами, заимствованными из физического пространства» (*Бурдые 1993а: 39*).

социальных — или, скорее, социетальных — рамках. Можно, конечно, предположить, что сами социетальные рамки тоже возникли в результате конкурентных взаимодействий; и даже наверняка; однако отправная точка этих взаимодействий историзирующему обнаружению все равно не поддается. Поэтому и приходится — причем именно в строго понятых аналитических целях — принимать вроде бы восходящие к ней метафоры за «вечные» и «абсолютные». Существенно другое: почему нет ни одного политически организованного общества, которому удалось бы обойтись без таких метафорических самоописаний, безразлично к их происхождению и авторству? Видимо, потому, что они функциональны не только с точки зрения отдельных социальных акторов, но и с точки зрения самой социальной системы.

Нет, я не впадаю здесь в искушение, которое часто (и не всегда обосновательно) вменяется в вину структурным функционалистам¹⁶ — в искушение одушевления социальных систем, присваивания им качества субъектности, наделяния их всевозможными «инстинктами», «интересами» и «потребностями». Я просто полагаю, что знаменитый парсонсовский «первый закон социальных процессов» — «тенденция процесса взаимодействия к самосохранению» (*Парсонс 2002: 307*) — как раз и есть продукт неизбежного «балансирования между прямым и переносным смыслами», метафора и понятие одновременно. Пораженные критическим количеством дисфункций социальные системы не выживают и, соответственно, перестают быть исследовательским объектом; выживают же, воспроизводятся и процветают те, структурные и институциональные элементы которых исправны — в простом смысле соответствия их регулярного действия нормативно заданной роли

¹⁶ Хотя и готов в очередной раз подтвердить свою приверженность этой традиции. Об основаниях столь ретроградного методологического выбора см. *Каснэ 2007: 10–44; Каснэ 2012a: 18–27, 38–50.*

(врачи лечат, учителя учат, судьи судят, военные воюют etc.). Мы имеем дело только с теми обществами, где «первый закон социальных процессов» выполняется. Потому он и первый. Те, где он последовательно нарушается, в недолгом времени займут свое место в некрополе и будут представлять интерес, может быть, и немалый, но уже археологический. Выводить из этого самоочевидного (и неоднократно подтвержденного экспериментально) социального факта наличие некоего «инстинкта самосохранения» социальной системы (равно как и применять к ней слово «выживание»), пожалуй, не вполне корректно, однако в метафорическом и, *что то же самое*, понятийном плане допустимо. Ригориста, мечтающего вовсе изгнать метафору из языка социальных наук, ждет разочарование — категории практики и категории социального анализа¹⁷ сплетены слишком плотно. И в одинаковой степени метафоричны.

Метафоры власти (в основном носящие пространственный характер; почему именно, *ignoramus et ignorabimus*, смирится с этим) обеспечивают исполнение чрезвычайно важных в контексте «первого закона социальных процессов» функций. Они играют роль *дескриптивную* (*описывая* строение системы и тем самым задавая систему координат любых действий, предпринимаемых акторами в ее рамках), *аскриптивную* (*приписывая* те или иные свойства самой системе, ее онтологии, а не дискурсивному произволу акторов, реифицируя систему¹⁸ и тем самым существен-

¹⁷ Об их взаимозависимости (впрочем, и о связанных с ней рисках) см. *Брубейкер, Купер 2010: 136–139*. О другой группе таких рисков см. *Каспэ 2012а: 34, сноска 1*.

¹⁸ О реификации как «последней ступени в процессе объективации» см. *Бергер, Лукман 1995: 146–148*. Важно подчеркнуть: хотя и не всякая реификация успешна, но всякая успешная реификация действительно создает новый социальный факт и потому представляет собой не «когнитивное отпадение от благодати» (*Ibid.: 148*), а вполне реальную перемену социальной онтологии. Собственно, мы и называем социальной онтологией сумму результатов состоявшихся реификаций.

но сужая круг мыслимых и, следовательно, возможных в ее рамках действий) и *прескриптивную* (*предписывая* определенный образ и состав действий и тем самым дисциплинируя акторов, принуждая последних к «исполнению ими связующих обязательств... легитимированных соответствием коллективным целям» (*Parsons 1963: 237*)).

На самом деле в каждой политике, в каждом «политическом теле»¹⁹ в любой момент времени представлен свой уникальный набор политических метафор, к тому же переменного состава — как частных и ситуативных, так и фундаментальных, «вечных» и «абсолютных» (то есть работающих достаточно долго для того, чтобы историк назвал их таковыми). Полная их инвентаризация даже применительно к одной политике есть задача, средствами одного исследования заведомо не решаемая. Но важно зафиксировать, что этот набор — не просто случайно сложившееся, контингентное множество. По крайней мере в своем «вечном» и «абсолютном» ядре оно до некоторой степени организовано. И можно чисто логическим и спекулятивным путем предположить, что та *интегрированная композиция взаимно комплементарных пространственных метафор власти*, которая в определенных условиях места и времени, для определенной политики (или для ансамбля политий) играет роль одновременно *дескриптивную*, *аскриптивную* и *прескриптивную*, и есть *форма* этой политики (или ансамбля политий) — получающая свое отдельное имя уже в качестве метафоры *второго порядка*.

Более того, очень похоже, что разнообразие удовлетворяющих этим признакам композиций ограничено, что они типичны (идеально-типичны). Безусловно, эндогенными и экзогенными эволюционными процессами порождено огромное изобилие переходных, гибридных, мутировавших и вырожденных вариаций. Однако в большинстве своем метафорические композиции легко группируются в

¹⁹ Опять! Опять пространственная метафора власти!

идеально-типические классы. Именно так, а не только инерцией мысли и письма объясняется то, что и Шмитт, и Уолин, и Балибар, и Манан, даже начиная говорить нечто существенное о *политической форме* per se, все равно довольно скоро сбиваются на перечисление рядоположенных *политических форм*. Все подобные ряды составлены из понятийных метафор (они же метафорические понятия), категорий социального анализа, возникших в результате отцеживания и возгонки смыслов, заключенных в категориях практики²⁰. Но чтобы закрепиться на том вышележащем уровне аналитической абстракции, куда мы пока только вступили (и где предположительно и располагается искомое эксплицитное определение *политической формы* per se, охватывающее все многообразие *политических форм*), нужны дополнительные аргументы. Они могут быть получены в процессе поиска ответа на закономерно возникающий вопрос: является ли ряд наблюдаемых и называемых по имени политических форм (то есть пространственных метафор власти *второго порядка*) сугубо окказиональным либо же в нем есть структурная, логическая связность (наличие которой как раз и позволило бы ввести убедительное зонтичное определение)?

Я полагаю, что есть. Для ее обнаружения вернемся к выдвинутому ранее тезису о преобладании среди пространственных метафор власти метафор центра, периферии и вертикали (иерархии). С понятиями-метафорами центра и периферии все более или менее ясно: «Термин “центр” обозначает тот сектор общества, где некоторые обладающие особой значимостью виды деятельности (activities) и функции более сконцентрированы или более

²⁰ Не будем, кстати, забывать о предании, согласно которому Аристотелю для создания его хрестоматийной матрицы *политических форм* сперва потребовалось детально проанализировать устройство 158 греческих политий. Вот это и называется добросовестной возгонкой смыслов.

интенсивно осуществляются, чем в других секторах, и который в большей степени, чем другие сектора, является фокусом внимания, озабоченности, подчинения, почтения и подражания» (*Shils 1988: 251–252*); «центры обществ существуют вследствие неравномерности в распределении власти, могущества, богатства, знания, творческого потенциала, религиозного дара, нравственных отличий etc., а также потому, что люди озабочены всеми этими вещами и их накоплением» (*Ibid.: 260*); «осознание раскола, размежевания (cleavage) между центром и периферией — одна из важнейших человеческих установок практически во всех обществах, и особенно в обществах дифференцированных» (*Ibid.: 253*); «периферия — подлежащие интеграции элементы, материал, на котором осуществляется творческая, социогенная функция центра» (*Greenfeld, Martin 1988: IX*). Но жесткое подсоединение к ним понятия-метафоры вертикали (иерархии) требует некоторых пояснений — впрочем, довольно простых. Во-первых, эти образы и смыслы тесно аффилированы логически, лингвистически и исторически.

«Словарь Макса Фасмера предлагает следующую генеалогию: “Через нем. Zentrum — то же из лат. centrum от греч. κέντρον «острие (циркуля)»”. Один из лучших этимологических словарей английского языка, The American Heritage® Dictionary of the English Language, уточняет, что κέντρον, в свою очередь, восходит к глаголу κεντεῖν — прокалывать, причем морфема kent- отнесена к разряду древнейших индоевропейских корней. Таким образом <...> “центр” есть нечто единичное и при этом, во-первых, окруженное множественностью, во-вторых, производящее ее. Совершаемое циркулем движение очерчивания, выделяющее и ограничивающее фигуру в бесконечной плоскости, *следует за* движением обозначения, намечающим центр будущего круга и делающим возможным его возникновение. Принципиально важно, что одновременно с представлением о центре вводится и представление о вертикали, вторгающейся в плос-

кость и возвышающейся над ней. Центр появляется в результате воздействия некоей внешней по отношению к плоскости силы, которая помечает своим присутствием единственную точку (что, кстати, позволяет задаться вопросом о критериях ее выбора) — и следующим ходом очерчивает ту совокупность, что будет отныне выступать в качестве порожденной центром и неразрывно с ним связанной периферии» (Каспэ 2007: 24).

Во-вторых, они сопряжены аналитически²¹. Центр, согласно Шилзу и его последователям, — это прежде всего «*метафора*, обозначающая ядро *ценностной* системы общества, ее нередуцируемые, критически важные элементы» (Greenfeld, Martin 1988: IX). «В известном смысле комплекс *идеалов* есть наиболее чистая *форма* центра. Идеалы конститутивны для центров <...> Легитимация центра достигается согласованием его с некоторыми фундаментальными нормами, неотъемлемо присущими космическому или природному порядку либо предписанными *верховой* трансцендентной мощью. Поэтому мы можем говорить о трансцендентном центре, о центре, располагающемся по ту сторону (beyond) событий и установлений рутинного земного бытия, *возвышающемся* над ними» (Shils 1988: 254). А ведь «ценности как социологическая категория отсылают к областям морального, сакрального и универсального; это то в обществе, что указывает за его собственные пределы, вообще за пределы посястороннего» (Каспэ 2012а: 60). То, что указывает *вверх*; то, что связывает мир дольний с миром горним и подчиняет исходящим из него голосам и велениям (в общем виде, независимо от культурно специфичного наполнения обоих этих миров). Где ценности и сакральное, там власть, et vice versa, — власть истинная, не ситуативная и не фиктивная. Власть по Шилзу, Клиффорду Гирцу и Шмуэлю Айзенштадту, производящая «институ-

²¹ Во всех цитатах, составивших этот абзац, курсив мой. — С.К.

ционализированную харизму» (*Shils 1975: 266*) как «знак причастности к сути вещей» (*Geertz 1977: 151*) и потому способная не только на примитивные насильственные и/или перераспределительные операции, но и на «конструирование и достижение такого осмысленного социального порядка, который был бы тесно связан... с областью сакрального» (*Eisenstadt 1988: 96*). «Власть... пробуждает чувство сакрального. Сакральность властна по своей природе» (*Shils 1975: 5*). А кроме того, там, где ценности, сакральное и власть, — там неизбежно метафоры вертикали (иерархии). «Над... плоскостью безликих фактов проступают разного рода рельефы, или значимости, привлекающие наше внимание и вызывающие интерес» (*Bezac 2007: 90*). «Качество реальности, благодаря которому она является значимой, важной и способной мотивировать нашу волю, — это *ценность*» (*Ibid.: 91*). И объединяются все эти категории именно понятием политической формы — о чем вполне ясно говорит Уолин (расширим приведенную ранее цитату: «Идея *формы*... означает известный способ существования в мире, выраженный в соответствующих культурных *ценностях* и практиках. Например, общество, в котором правит монархическая форма, вынуждено непрерывно и во всех отношениях демонстрировать свою приверженность монархическим *ценностям*» (*Wolin 2004: 557*) и несколько менее ясно Баршак. «*Высшая* часть и основная подразумеваемая идея» конституции — что это, как не ценности? Причем отсылка к ним опять же не обходится без «вертикальной» метафоры...

Метафоры центра, периферии и вертикали (иерархии) повсеместны и всепроникающи, «стерты», «бессмертны» и «абсолютны». «Как может быть определен центр?» — спрашивал политический географ Жан Готтманн. И ответил не вполне характерным для географа, обычно сосредоточенного на уникальных чертах тех или иных локусов и пространств, универсализирующим образом: «любая политическая и экономическая структура обязательно имеет при-

знаки центральности <...> во *всякой* политической пространственной единице (political spatial unit) центр есть место локализации власти»²² (*Gottmann 1980: 15*). Причем «место» совсем не географическое — другой политический географ, Туан Йи-Фу, еще дальше отступил от обыкновенной своей дисциплины и специально заметил: «"Центр" — не какая-то особая точка на земной поверхности; это... глубоко ощущаемая ценность» (*Yi-Fu 1977: 150*). Шилз ведь тоже оговаривал, что интересующая его «центральность» не имеет никакого отношения к геометрии и очень небольшое — к географии» (*Shils 1975: 3*)... Если так, то выдвинутую гипотезу о *политической форме* как интегрированной композиции пространственных метафор власти (и о ее функциональном наполнении — дескриптивном, аскриптивном и прескриптивном) можно протестировать, переписав какой-либо из представленных в литературе рядов *политических форм* в терминах центра, периферии и вертикали. За критерий успешности тестирования примем появление в таком ряду структурной, логической связности при сохранении им исторической корректности, что подтвердит операциональность и пользу эксплицитного определения понятия *политической формы*.

Пусть это будет ряд Манана — хронологически последний (из мне известных) и, безусловно, первенствующий по детализации описаний: *племя, город, империя, нация*. Начать, правда, придется с постановки под сомнение правомерности включения в этот ряд открывающего его элемента. Ведь сам же Манан рисует племя как нечто недооформленное, не вполне ставшее, как нечто, чья субстанция неустойчиво пульсирует, то собираясь в некое зыбкое целое, то вновь диссоциируясь: «Оно определяется постоянным двойным процессом: раскола и разделения, когда опасность далека, и слиянием или коагуляцией, когда опасность приближается» (*Манан 2004: 74*). Манан, по собст-

²² Курсив мой. — С.К.

венному признанию, следует здесь за Жаном Бешлером (точнее, попросту пересказывает его построения). Но Бешлер, хотя вроде бы и причисляет племя к политическим формам (или морфологиям, как он предпочитает выражаться), квалифицирует его как всего лишь «стихийную мутацию общины вследствие демографического перенасыщения» (Бешлер 1994: 157) и полагает, что «полития получает определение, в точности отвечающее ее концептуальной сущности, и *идеально ясные очертания*»²³ (Ibid.: 160) лишь на следующем шаге исторического движения — обретая политическую форму города. Племя — только протополитическая протоформа, не более. Да и Манан, уделив беглое внимание племени, затем уверенно (и совершенно справедливо) заявляет: город — «отправной пункт всякого политического размышления, точка отсчета, к которой надо постоянно возвращаться. Это первоначальный очаг европейской и западной политики, которая даже свое название получила от него» (Манан 2004: 75).

В *городе* как политической форме Манан выделяет две характеристические черты: *синоптизм* и *воинственность*. Первая состоит в том, что «граждане знают друг друга в лицо, потому что видят друг друга, ведь город расположен на ограниченном пространстве. Поскольку решения принимаются общим собранием народа в результате публичного обсуждения, все политические пружины города находятся, так сказать, на виду <...> Гражданин сам представляет себя как он есть, живьем, без посредства “представителя” или “функционера”. В общем, полис знает только отношения лицом к лицу: никаких изолирующих прокладок!» (Манан 2004: 76)²⁴. Вторая — в том, что «в своем естественном динамизме город находится в состоя-

²³ Курсив мой. — С.К.

²⁴ Здесь Манан опирается на Аристотеля: «Население государства... должно быть легко обозримо» (Поліτικά 1327a). Значащееся в русском переводе «государство» — именно *город*, πόλις.

нии двойной войны: внешней, против других городов-государств, и внутренней, между богатыми и бедными» (*Манан 2004: 77*)²⁵. Любопытный и нетривиальный выбор детерминант; но они выбраны случайным образом или между ними есть какая-то внутренняя связь?

Есть; в этом не оставляет сомнений предпринятый Марселем Детьенном скрупулезный анализ греческого концепта *ἐς μέσον* — «посередине, в центре». «Во всех институциональных формах, от раздачи наград до раздела добычи, ценность центра обозначена очень ясно: центр — это “общее” и одновременно “публичное”» (*Detienne 1963: 434*). Вообще пространство полиса — «пространство кругообразное и центрированное, в котором, по крайней мере в идеале, каждый состоит с каждым в отношениях взаимных и обратимых» (*Ibid.: 438*). «Центр — всегда то, что доступно всеобщему обозрению, и то, что принадлежит всем. Публичность и обобщественность (*mise en commun*) суть комплементарные аспекты центральности» (*Ibid.: 441*). И все это, как показывает Детьенн на обширной источниковой базе, есть плод и порождение войны: «Именно в классе воинов возникла концепция центрированного и симметричного пространства, которая постепенно, через посредство определенных институциональных практик, проникла и утвердилась повсеместно — от политики до философии» (*Ibid.*)

Теперь переведем сказанное на другой исследовательский язык. Город как идеальный тип политической формы (то есть прежде всего город греческий, но также и его более поздние и менее чистые реплики, в числе которых республиканский Рим, города Ганзы, северной Италии эпохи

²⁵ А здесь — на Платона: «Каждое из них (неидеальных государств. — С.К.) представляет собою множество государств <...> В них заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств» (*Πολιτεία 423a*). Эти «государства» — тоже города.

Возрождения, Киевской и посткиевской Руси, особенно Новгород, etc.) представляет собой, по Шилзу, «кластер центров и контрцентров» (*Shils 1988: 253*). Собственно, таков любой центр, говорить о нем в единственном числе допустимо лишь в аналитических целях. Но в городе эта множественность достигает апогея. Здесь каждый²⁶ сам себе центр; здесь каждый может свободно встать или волею судьбы оказаться *ἐς μέσον*; здесь все индивидуальные претензии на центральную позицию онтологически равны, стоят друг друга и потому сущностно оспариваемы. Отсюда сквозная выборность всех сколько-нибудь значимых должностей (к тому же в основном по жребию²⁷) и постоянная, по современным меркам даже лихорадочная ротация тех, кто их исполняет. Отсюда загадочный закон Солона, «гласивший, что если кто во время восстания в городе не возьмется за оружие и не примкнет к той или другой стороне, тот лишается чести и политических прав» (*Бузескул 1909: 60*). Отсюда институт *ὑραφῆ παρανόμων*, знаменитая история с остракизмом Аристида и многое, многое другое...

И отсюда же война как норма и неотменимая реальность полиса — хоть по Гераклиту: «Война — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными» (*Περὶ φύσεως 29/53*), хоть по Платону: «Все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни» (*Πολιτικός 626d*). Война, усугубляемая синоптизмом, — укрыться от нее негде. «Никаких фильтров, никакой охлаждающей жидкости, никаких перерывов на отдых — что-то вроде непрерывного каления» (*Манан 2004: 77*).

²⁶ Каждый гражданин, конечно; метеки, периэки, дети, женщины, рабы и иные прочие находятся на периферии.

²⁷ О значении этого часто недооцениваемого обстоятельства и о его неразрывной связи с фундаментальными принципами и ценностями исогонии и исономии см. *Манан 2008: 16–56*.

К тому же это лишь половина дела (или полбеда), хотя и важнейшая. Город обыкновенно функционирует как элемент более широкой системы — ансамбля городов, межполитийные, *междоусобные* отношения в котором гомологичны внутривполитийным. Они тоже как минимум конкурентны, но с удручающей регулярностью срываются в открытый конфликт, причем войны внутренние и внешние оказывают друг на друга взаимно кумулятивное воздействие. Центральная субстанция города замкнута в его границах, в них она кипит, плавится, то относительно упорядочивается, то распадается вновь и в конечном счете самоуничтожается. Ценности, последовательно и неуклонно распределенные «горизонтально», постепенно утрачивают свою инструктивную силу — поскольку начинает ставиться под сомнение, рассматриваться как неуместный архаизм само наличие в них «вертикального» элемента, живой связи с трансцендентным. Лишенные ее ценности — всего лишь предмет войны и добыча сильного, перекраивающего их по собственному усмотрению. В плане реальной политики побеждает не Сократ, не Платон и не Аристотель, а Фрасимах с его беспощадным: «Справедливость, утверждаю я, это то, что пригодно сильнейшему» (*Πολιτεία* 338c).

И стало по слову его. Именно так, и лишь во вторую очередь ресурсными ограничениями, объясняется «кризис полиса», невозможность построения на основе города более крупной политической структуры — попытки преодолеть некий критический порог ее интегрированности неизменно оборачиваются позором и деградацией (ср. печальные финалы историй афинской или спартанской — или киевской — гегемоний). Да и города, не впадающие в гегемонистский соблазн, тоже истощаются «непрерывным калением» их внутренней политической жизни. Городу как политической форме удастся сохраниться лишь в случае поглощения иной политической формой, налагающей свои властные ограничения на его «каление» и тем самым, пара-

доксальным образом, спасающей город от полного краха и коллапса. Впрочем, подвергнутый «принудительному охлаждению», заключенный в спасительную стальную (иногда золотую) клетку город продолжает жить не только в новом качестве, но и как напоминание о некоем утраченном идеале. Истинные причины его утраты довольно быстро забываются, а сам идеал «общины равных» отдален от своего исторического референта, покрывается романтическим флёром и продолжает вдохновлять мечтателей и чудаков — всяческих Гракхов Бабёфов и прочих революционариев.

Следующая в ряду политическая форма — *империя*. С империей Манан разделяется довольно легко, чтобы не сказать легкомысленно: «Я не буду останавливаться на истории германской Священной Римской империи, которая официально закончила свое существование только в 1806 г. под ударами другой империи — империи Наполеона; и на той роли, которую сыграла идея империи в формировании национальных монархий — “король в своем королевстве”; и на колониальных империях, созданных европейскими нациями» (Манан 2004: 82). Впрочем, для целей его исследования это, наверное, оправданное решение — ведь Манана интересует прежде всего своеобразное трансисторическое «короткое замыкание», состоящее в том, что «современная нация явилась одновременно критикой античного города и подражанием ему, его отрицанием и продолжением <...> как будто основатели современной политики имели дело непосредственно с греческим городом и работали над его реформированием» (*Ibid.*: 80). Но империя заслуживает и специального внимания, причем, пожалуй, более глубокого, чем то, которое уделяет ей Манан. Его ключевое утверждение — «полис означал войну и свободу; империя означала мир, *pax romana*... и собственность или частное право. Прежняя политика, греческая и римская, располагалась, таким образом, между конденсацией и накаленностью гражданской жизни в горо-

де и ее растеканием и разжижением на просторах империи» (*Ibid.*: 80–81) — столько же метафорично, сколько поверхностно и нуждается в серьезных коррективах.

Здесь снова понадобится обширное цитирование «Центров и иерархий» — основная работа по реконструкции главных черт имперской политической формы была проделана там. «Первым и ведущим признаком империи оказывается наличие в ней сверхмощного — как в институциональном, так и в ценностном отношении — макросоциального центра. “Империя, по своему социологическому понятию, — это сначала фон и смысловой горизонт” (*Филиппов 1992: 105*) ...но важно, что смыслы производятся и горизонт задается именно центром, тем самым фокусирующим на себе или по меньшей мере преломляющим все значимые (референтные системе в целом) социальные взаимодействия» (*Каспэ 2007: 51*). «Природа мощи имперского центра — не в его количественных характеристиках, а в том, что к нему как ни к какому другому приложим введенный Шилзом несколько тяжеловесный термин “земной-трансцендентный”. В имперском центре импульсы сакрального веления и политического устройства не просто тем или иным способом связываются, но сплавляются до степени неразличимости (точнее, они лишь аналитически обнаруживаются в едином социальном праксисе). Имперский центр представляет собой прямой канал трансляции сакральных смыслов и их конвертации во властный жест» (*Ibid.*: 53). «Йохан Галтунг... заметил, что “взаимодействие между центром и периферией является вертикальным” (как показательное неизбежное появление образа вертикали сразу вслед за образом центра!), а “взаимодействие между периферией и периферией отсутствует” (*Galtung 1971: 83, 89*). Отталкиваясь от этой мысли, Александр Мотыль использует поразительно емкую метафору: “В империи отношения ядра и периферии напоминают незавершенное колесо (*incomplete wheel*), в котором есть ступица и спицы, но отсутствует обод... или, говоря

менее метафорически, отсутствуют прямые связи периферий между собой, а также с иными, неимперскими политиями” (*Motyl 2001: 16*). Все субцентры равного ранга состоят в непосредственных отношениях с центром (а в собственном центре этой «ступени», между прочим, *ось* — то есть *Axis mundi*). Все субцентры репрезентируют центр... и транслируют своим перифериям источаемую им властную волю. Центр же (и вместе с ним вся система) получает твердые *структурные* гарантии безопасности. “Во-первых, то, что периферийные элиты взаимодействуют (в идеале) только через центр, жестко ограничивает их способность коммуницировать друг с другом и, следовательно, совместно выступить против центра. В частности, ни одна периферийная элита не может полностью заблокировать оборот информации и ресурсов между центром и периферией. Во-вторых, поскольку все периферии являются одновременно и поставщиками, и получателями ресурсов, структура навязывает им отношения соперничества, а не сотрудничества. Зависимость всех периферий от центра — и вытекающая из нее независимость друг от друга — заставляет каждую из них действовать заодно с центром и против всех прочих периферий. В-третьих, империи — это превосходная сделка для периферийных элит” (*Ibid.: 23–24*)» (*Каспэ 2007: 66–67*).

Ценности в империи распределены вертикально и иерархически (не будем забывать, что «иерархия» буквально значит «священновластие»). Центральная субстанция империи, с одной стороны, внутренне интегрирована в недоступной городу степени (за счет постоянно поддерживаемого и предельно интенсивного контакта с сакральным и трансцендентным²⁸). С другой стороны, она прорывает собственные *границы* и делается почти *неограниченно*

²⁸ На периферии империи, особенно на дальней, может, и наблюдается какое-то «растекание и разжижение» политического; но в центре, наоборот, происходит «каление» невиданной силы.

инклюзивной (в пределе и недостижимом идеале стремясь к совпадению со Вселенной, а в политической практике субординируя себе более слабые центры — весьма различной природы и происхождения, в том числе городские). «Эта архитектура полностью масштабируема — добавление к ней новых элементов не требует никакой перестройки уже наличествующих связей, не требует, так сказать, “перезагрузки” системы, производится в режиме *plug’n’play*» (*Каспэ 2007: 67–68*). Тем самым решается — если не окончательным, то весьма удовлетворительным образом, сохраняющим свою эффективность на протяжении веков и даже тысячелетий, — «проблема Адамса», состоящая в необходимости гармонизации и поддержания синхронности процессов концентрации ресурсов разной природы, роста масштабов социальных систем и их структурной дифференциации (см. *Adams 1975*). Кстати, никакая другая политическая форма сравнения с империей по этому параметру — который вполне может быть назван и силой «инстинкта самосохранения» — не выдерживает.

Далее — *нация*. Манан объясняет ее происхождение так (обращая внимание, кстати, прежде всего на ценностные и лишь затем на институциональные и прочие организационные причины ее возникновения, что очень разумно): «Когда захотели установить свободу... единственной известной формой для этого был полис, который предполагал, однако, постоянные заговоры и войны. Встала задача преобразовать внутреннюю динамику полиса, отделив свободу от смуты, которая сопутствовала ей в древнем мире. Этого добились благодаря двум великим реформам. Первая состоит в введении *представительства*. Прямую демократию сменяет представительная республика, позволяющая фильтровать волеизъявление и страсти народа <...> Вторая великая реформа... это *умножение интересов*... Простота и очевидность частных интересов делали таким фронтальным и, следовательно, таким опасным для города противостояние между бедными и богатыми.

Значит, чтобы смягчить такое противостояние, надо увеличить количество частных интересов, увеличить количество “группировок”. Эта идея выражена с полной ясностью... в *Federalist Papers*» (Манан 2004: 78).

На этом уровне обобщения несущественны многочисленные (и в иных контекстах чрезвычайно важные) различия между «нацией-государством» и «государством-нацией» (см. *Stepan 2008*), дискуссии о происхождении самого понятия «государство» (см. *Хархордин (ред.) 2002²⁹*) и споры о соотношении государственного и национального начал с демократическим³⁰. Под именем нации у Манана (как и вообще во французском политическом языке) выступает современное государство, *État moderne*, *modern state*. Современное государство хоть и возникает как опознаваемый феномен задолго до приобретения им демократических и национальных черт, но именно с их приобретением максимально проясняется его, государства, *εἶδος* (и/или *μορφή*). «Демократия и нация являются двумя способами осуществления проекта *self-government*. Социальный динамизм, вызываемый национальным фактом, и социальный динамизм, вызываемый фактом демократическим, налагаются один на другой и взаимно усиливаются: демократия и нация являются факторами внутренней гомогенности» (Манан 2004: 96). Собственно, Манан использует термины «нация» и «государство» как синонимичные: «Античный город требовал небольшого и однородного населения, чтобы оставаться “синоптическим”. Современное Государство, если оно хочет быть свободным, требует, чтобы его население было многочисленным и разнообразным. Поэтому оно выглядит как город, намеренно и искусственно растянутый и размытый» (*Ibid.*: 78). А вот что действительно существенно, так это та фундаментальная характе-

²⁹ Особенно помещенную в этом сборнике статью Квентина Скинера.

³⁰ Тут дать какую-то одну ссылку уж вовсе невозможно; *nomen illis legio*.

ристика нации (государства), о которой Манан упоминает лишь мимоходом и без какой-либо расшифровки — характеризуя нацию как политический строй, «который открыто заявляет о своей обособленности» (*Ibid.*: 84).

Нация (государство) как политическая форма обособлена, ее очертания с *геодезической* точностью определены потому, что в ней политическое делается территориальным³¹. «Конституирование современного национального государства — которое благодаря “изобретению” границ, заместивших старые “марки” и “лимесы”, соединило в одном себе и на одном и том же основании (on the same “line”) административные, юридические, фискальные, военные, даже лингвистические функции, — означало в том числе трансформацию *пространства* (более или менее неопределенного, гетерогенного) в *территории*, контролируемые “монополистической” государственной властью и тем самым гомогенизируемые. Это может быть названо *территориализацией пространства*, которая стала *предварительным условием* современной политики как таковой» (*Balibar 2004*: 3). Мотивы и движущие силы территориализации политического довольно ясны: «В разомкнутом orbis terrarum, в соответствии с христианским мировидением³², предельная концентрация власти недосяжима, а претензии на нее нелегитимны. Но если из круга земель выкроить замкнутый участок, внутри него и ценой этого самоограничения господство обещало достичь немислимого ранее градуса интенсивности» (*Каспэ 2007*: 134). Каковое обещание и повлекло услышавших его *государей* — по длинной, но не столь уж извилистой дороге,

³¹ Подробнее о причинах и последствиях «территориализации политического» (равно как и о причинах и последствиях его возможной детерриториализации) см. блестящую книгу Бертрана Бади (*Badie 1995*).

³² То есть, если взять в расчет основное политическое преломление средневековой западнохристианской религиозности, с мировидением имперским.

ведущей от *imperator in regno suo* к «строительству социализма в одной, отдельной взятой стране».

Политическое в нации (государстве) снова замыкается на себя и в этом отношении действительно становится подобным политическому в городе — какой-то диахронный стык тут и впрямь случился³³. Однако это слабое подобие. Да, именно «город (*Cité*) породил идею территориального господства, равно как и практику проведения границ». «Такое социальное устройство городских территорий... конечно, способствовало формированию политического сообщества, но в нем никак нельзя усмотреть консолидирующего начала, происхождение которого нас интересует <...> Наоборот, оно влекло за собой *фрагментацию* пространства, выделение в нем ничтожных по своим размерам участков, служивших исключительно выражением ограниченного партикуляризма малых общин» (*Badie 1995: 18*). А в нации (государстве) происходит другое, прежде небывалое. Сперва — лобовой абсолютистский сценарий предельной (притом предельно персоналистской) консолидации центра à la Louis XIV³⁴, не фундированный никакой убедительной трансценденцией и потому завершающийся метафизической или физической декапитацией возомнившего о себе *государя*³⁵. Затем — гораздо более тонкий и гораздо более результативный сценарий управляемой и ограниченной деконцентрации центра (через партийность и разделение властей³⁶, то есть через

³³ О редко замечаемом родстве политической нации и аристотелевской политии как «известной организации обитателей государства» (Политика 1274b) я уже писал (см. Каспэ 2012а: 8–9).

³⁴ «L'Etat — c'est moi», как говорил (а может, и не говорил — какая теперь разница?) le roi soleil.

³⁵ Подробнее об абсолютизме как переходной политической форме см. Каспэ: 2007: 157–167.

³⁶ О внутренней взаимосвязи этих политических техник и практик см. Каспэ 2007: 179–202. Кроме того, о ней многое будет сказано в следующих главах.

легитимацию и приручение отмеченного Мананом «умножения интересов»), сопровождающейся радикальным усилением пропитывания (saturation) центром периферии и ее гомогенизации. «Становление национализма... представляет собой важнейший аспект инкорпорации массы населения в центральную институциональную и центральную ценностную системы» (*Shils 1975: 15*); а «комплекс ценностей и убеждений, конституирующий национальную принадлежность... — парадигматический пример центра как порождающей общество (society-generating) центральной ценностной системы» (*Greenfeld, Martin 1988: XI*). Ценности теперь распределены и вертикально, и горизонтально, но в жестко заданных пределах. «Пик в центре уже не так высок; периферия уже не так далека» (*Shils 1975: 16*). Свобода в этих пределах до некоторой степени гарантирована; война в них до некоторой степени прекращена. Мир лишается прежней универсальной и уникальной точки отсчета, места земной локализации *Axis mundi* — и предстает совокупностью обоюдно референтных и в своих качественных, онтологических претензиях одинаковых центров и вертикалей (хотя и разновысоких в количественном плане ресурсной обеспеченности и *Realpolitik*), в норме (иногда катастрофически нарушаемой) организованных как «Вестфальская система» или «концерт наций». Они трансцендируют сами себя и легитимируют друг друга. Все они в некоторой мере преуспевают в этом занятии — то есть, по меркам прежних веков, в мере очень малой, но для решения текущих задач правления вполне достаточной.

Тест, кажется, пройден — логическая связность в ряду политических форм есть. Обеспечивается она возможностью обнаружения в каждой из этих устойчивых метафорических композиций вполне определенного ядра — в виде той или иной типичной модели отношений центра, периферии и вертикали. Говоря совсем коротко, такая модель и есть *политическая форма*. Тогда возникает сле-

дующий вопрос, имеющий и немалое теоретическое, и жгучее практическое значение. Представляет ли собой этот ряд политических форм закрытый континуум? Обречены ли мы на постоянный перебор столь немногих идеальных типов (лишь незначительно расширяя спектр доступного за счет упоминавшихся выше гибридных вариаций — квазиполисов, недоимперий, сложносоставных государств etc.) — или возникновение принципиально новой политической формы все же возможно?

Упования такого рода высказывались. В последние десятилетия выход из закрытого континуума политических форм чаще всего принято видеть во всякого рода сетевых структурах³⁷, (якобы) лишенных властного центра, неиерархических и ризоматических. С одной стороны, ничего заведомо, логически невероятного в появлении новой политической формы нет. Нелишне помнить, что каждая политическая форма — по крайней мере в момент своего акмѣ — воспринималась как естественная, непреложно данная и единственно истинная форма мира, однако новое рождалось все равно. С другой стороны, весь тот язвительный скепсис, с которым я отнесся к перспективам «апофеоза сетей» в «Центрах и иерархиях» (*Каспэ 2007: 10–20, 270–274*), не стал, как мне кажется, менее обоснованным. Я продолжаю считать, что разворачивающиеся сегодня глобальные политические перемены вернее интерпретировать не как торжество ризомы, а как возвращение — *mutatis mutandis* — имперской политической формы. «Облик современного мира соответствует основным компонентам идеального типа империи... Мир в его нынешнем состоянии есть *сфера могущества Запада*» (*Ibid.: 266*). «Центр империи Запада — Америка, хотя империя к Америке несводима... как несводима была

³⁷ Гимнов сетям пропето столько, что литература вопроса может быть дана только выборочно. См., напр. *Mann 1986; McCarthy, Miller, Skidmore (eds.) 2004; Grewal 2008; Castells 2009*.

Римская империя к Вечному городу и даже к Италии» (*Ibid.*: 275). Основное отличие от Рима в том, что теперь структурными элементами империи становятся не столько города, царства и вожества, сколько *государства*, превращающиеся из суверенных акторов в функционально специализированные детали глобальной мегамашины. Кстати, близкой точки зрения придерживается и Манан, насчитывающий, правда, аж три разновидности современных империй: «Империя реальная — это, конечно, американская империя... Империя возможная — это та, которую когда-нибудь создаст Европа, если строительство Европы к чему-нибудь приведет... “Виртуальная” империя... — совсем иная по своей природе. Речь идет об империи без общей власти, если не считать хилую ООН, — империи, которую составляют все люди, весь наличный род человеческий» (*Манан 2004*: 82–83). Тут, по-моему, явный перебор — невымысленный практический интерес представляет реальная, а не возможная и тем более не виртуальная империя. Реальна же только империя американская (i.e. западная).

Впрочем, не сомневаясь в правомерности идентификации западного политического проекта как имперского, сегодня я, пожалуй, более осторожно высказывался бы о его шансах на полное осуществление (хотя все необходимые оговорки были сделаны и тогда: «Задача построения *такой* структуры политического господства в *таких* масштабах беспрецедентна — и, может быть, непосильна для империи, страдающей фундаментальной неуверенностью в собственной правоте, подвергающей постоянной разрушительной деконструкции свои основы» (*Каспэ 2007*: 287)). «Уверенности в собственной правоте» становится не больше, а, пожалуй, меньше. Империя Запада с огромным трудом и переменным успехом отражает все новые и новые вызовы, причем, кажется, все хуже прогнозируя даже самые ближайшие последствия своих действий (что подтверждает, например, страшная участь, постигшая в 2014 г. американского посла в *свободной* Ливии Кристофера

Стивенса). Нынешнее положение вещей — безусловно, кризис имперского проекта и не исключено, что начало его краха. В обоих случаях приходится думать о том, что предстоит нам дальше, — и как-то совсем не верится, что мир, избавившись от изрядно надоевшего «глобального полицейского», немедленно погрузится в безвластную сетевую идиллию свободы, процветания и политкорректности. Все, что мы знаем о человечестве, говорит о другом. Туда, откуда уходит полицейский, приходят бандиты. Возможно, со временем они станут новыми полицейскими. Возможно; но не обязательно³⁸.

Может быть, имперский проект был временной флуктуацией, и государство как форма, пережив несколько десятилетий ослабления, снова станет доминирующим политическим стандартом (но что-то не похоже). А может быть, нас ждет регресс к городам. Ведь вполне представимо, что города, сегодня горделиво именующиеся «воротами в глобальный мир»³⁹, завтра (хорошо, послезавтра) окажутся самым «глобальным миром» — тем немногим, что от него останется, тем последним, что еще будет заслуживать названия формы. Архипелаг, образованный осколками былой глобальной империи и омываемый океаном варварства⁴⁰, — вполне реалистичная картина будущего. Если уж на то пошло, она и явит нам чаемый многими «апофеоз сетей», в котором, впрочем (*surprise, surprise!*), будет очень много того, что сильно разочарует его нынешних провозвестников и паладинов, и очень мало принципиально нового. Разве так уж сильно будет отличаться эта городская сеть от греческих амфикионий, симмахий и симполитий или от средневековых ганз? Чем, собственно, все они не сети?

³⁸ Ср. введенное Манкуром Олсоном продуктивное различие логики действий «стационарного» и «кочующего» бандита (*Olson 2000*).

³⁹ Об этой ценной концепции см. *Андерссон О., Андерссон Д. (ред.) 2001*. О ее политических коннотациях — *Сергеев, Казанцев 2007*.

⁴⁰ Не в оценочном, а в структурном смысле слова.

И это не худший сценарий, хотя, по Манану, он означает не только свободу, но и войну — как ее неотменимую *altera pars*. Но нужно ведь помнить еще и туманные (причем именно своей туманностью более всего и пугающие) предупреждения Уолина о надвигающейся на Запад угрозе «бесформенных форм» власти, *formless forms* (*Wolin 2004: 559*). Никак не разъясняя этот оксюморон, он ограничивается тем, что называет их по имени. Одной Уолин почему-то, не предъявляя никаких разумных резонов, объявляет американскую империю (или сверхдержаву, *Superpower*, как он предпочитает ее называть), что прямо противоречит и здравому смыслу (центр и периферии этой империи ясно обозначены, ценности предъявлены *urbi et orbi*), и его собственному определению политической формы, цитированному выше. Разве Запад вообще и Америка в частности и в особенности не предлагает «известный способ существования в мире, выраженный в соответствующих культурных ценностях и практиках»? Разве *american way of life* не есть «особый, навязывающий себя образ жизни»? Тут с Уолином нельзя согласиться, можно только пожать плечами. А вот что касается второй «бесформенной формы»...

«Соединенным Штатам брошен вызов; и брошен не соперничающей сверхдержавой, но терроризмом — властью, которая кажется бесформенной, не поддающейся счислению, децентрированной и чужой (=мусульманской)» (*Ibid.: 560*). Это, конечно, очень сильная амальгама, на грани фола — склеивать *весь* ислам и *весь* терроризм в безликое целое и на этом основании провозглашать его новой «мерзейшей мощью» аналитически некорректно (да и этически сомнительно). Но нечто важное здесь сказано.

Все, написанное выше (и ниже), написано о *западных* политических формах. Хотя процессы их рецепции (особенно государства/нации/демократии) за пределами Запада и приняли грандиозный масштаб, генетически эти формы остаются западными. А существуют ли незападные политические формы? Может ли вообще политическая форма

быть незападной? Чтобы уверенно ответить на этот вопрос, надо быть востоковедом — понимая под Востоком, вслед за Люсиеном Паем (см. *Пай 2003*), все то, что не Запад. Я не востоковед, но все-таки осмелюсь предположить, что верный ответ — отрицательный.

Форму может иметь только *автономное* политическое⁴¹, то есть такое, у которого есть свои собственные очертания, пусть зыбкие, колеблющиеся, мерцающие (*merbh*). А родилось автономное политическое на Западе, затем распространившись по миру; но даже на Западе оно уже подвергается несомненной эрозии⁴². Есть ли форма, например, у мусульманской *уммы*? Вряд ли; политическое в ней заведомо не автономно. Оно чуждо ее онтологии, оно обнаруживается только аналитическим взглядом внешнего наблюдателя, некритически проецирующего собственные представления о структуре мира внутрь наблюдаемого объекта. *Умма* не то чтобы не знает автономного политического, но не признает его; а поскольку знает, постольку ненавидит и стремится упразднить.

Нам уже теперь приходится делать нелегкий выбор в пользу той или иной политической формы — например, *pro* или *contra* единственной реальной сегодня империи. Но важнее и труднее другой выбор, перед которым мы почти наверняка окажемся весьма скоро. Нам предстоит решить, хотим ли мы, чтобы политическое вообще имело хоть какую-то форму. Этот выбор и решит судьбу Запада. Впрочем, не только его.

⁴¹ Автономное актуально или хотя бы потенциально. Греческое или римское (и тем более иудейское) политическое, конечно, не было автономным; но христианство раскрыло содержащийся в них потенциал автономизации, в конечном счете, правда, обернувшийся против него самого.

⁴² См. дискуссии о «постсекулярном обществе»: *Milbank 1990*; *Кырлежев 2004*; *Vries, Sullivan (eds.) 2006*; *Habermas 2006*; *Хабермас, Ратцингер (Бенедикт XVI) 2006*; *Узланер 2008*; *Штёкль 2010*.

Appendix к главе 1

Еще о понятии политической формы: форма и субъект⁴³

Распалась связь привычная вещей;
Не держит центр, захвачен мир безвластьем,
На волю вырвался поток кровавой мути,
Все ритуалы очищения затопив.

Уильям Батлер Йейтс

(пер. Николая Науменко и Светланы Силаковой)

NB! Тут необходимо предваряющее пояснение. Вслед за появлением на страницах журнала «Полития» моей статьи «О понятии политической формы», которая стала прообразом первой главы, в том же журнале развернулась дискуссия — Михаил Васильевич Ильин оказал мне честь, оспорив некоторые мои суждения (см. *Ильин 2014, 2015*). Это была действительно великая честь: во-первых, труды Ильина на протяжении многих лет оказывают на меня колоссальное влияние; во-вторых, Михаил Васильевич на протяжении стольких же лет одаривал меня своей помощью и даже, я бы сказал, защитой, сыгравшей особую роль в ходе всех поворотных событий моей научной биографии. Моя признательность ему неизмерима, и я пользуюсь каждым случаем, чтобы вновь ее выразить. Выражаю и сейчас — тем более что на этот раз влияние и помощь соединились.

Потому что статьи Ильина, собственно, и указали мне направление дальнейшего движения. С одной стороны, реагируя на его критику, я смог прояснить некоторые слишком туманные моменты своих построений и расширить их аргументацию — тем более что то представление о научной *этике*, которое мы с коллегой Ильиным разделяем и которое нас тем самым объединяет (велик русский язык!), позволило мне отложить в сторону *этикетные*

соображения и высказываться без оглядки на них. С другой стороны, так передо мной встали новые вызовы — на которые я и пытаюсь ответить всей этой книгой.

Чтобы не утратить связности изложения, я помещаю здесь, в дополнении к главе 1, большую часть своего ответа Ильину, также опубликованного в «Политии», — впрочем, только ту, которая для поддержания связности действительно необходима. Внесенная в эти фрагменты правка носит чисто косметический характер, не затрагивает сути сказанного и понадобилась только для того, чтобы обеспечить его адекватное восприятие вне контекста журнальной полемики. Также добавлен заключительный абзац.

...Я не стану дискутировать с Ильиным по вопросам лингвистическим и этимологическим. Его познания в этих областях неизмеримо шире моих, и если Ильин полагает, например, что латинская *forma* не только не производна от греческой *μορφή*, но и «противостоит» ей (*Ильин 2014: 61*), то мне остается только смиренно принять его суждение как безусловно авторитетное (не забывая, впрочем, о существовании иных и не менее авторитетных точек зрения на этот счет — на которые я и ссылался).

Далее, я не хочу вдаваться в обсуждение тонких дистинкций «понятий, метафор и когнитивных схем» (*Ильин 2015: 91*), и тем более «понятийных метафор и метафорических понятий» (*Ibid.: 89*). Конечно, есть исследовательские цели, для достижения которых эти различия чрезвычайно важны. Но я ставил перед собой другие цели, и для их достижения было вполне достаточно оттолкнуться от того основательного положения, что человеческие мысль и язык метафоричны по самой своей природе, что именно «переносы смысла» являются основным способом нашего обращения с реальностью и что, следственно, никакие «циклы тривиализации и детривиализации» терминов и концептов, о которых пишет Ильин, их фатальной метафо-

ричности упразднить не в состоянии. Я вовсе не впадал в иллюзию «полного и безоглядного воспроизведения метафоры» (*Ibid.*: 91) как единственно возможного модуса ее функционирования — просто потому, что, не сомневаясь в самом существовании этого и других модусов, совсем их не изучал, не проводил соответствующих градаций. Поэтому выпад Ильина: «Подобного рода мыслительные ухищрения являются уловкой разума (*List der Vernunft*), столкнувшегося с непереносимой сложностью и многоликостью мира, с множественностью переходов от действительности к мысли и обратно» (*Ibid.*: 89), мне кажется, сделан не по адресу — какие уж тут ухищрения? Наоборот, сплошные упрощения. Причем сознательные — бритва Оккама и так порядком затупилась от редкого использования, а без этого инструмента интеллектуальную гигиену поддерживать трудновато. Я уж не говорю об изысканной метафорике концептуализаций самого Ильина, далеко превосходящей ту, на которую я способен. Да вот хотя бы: «...метафоры, а также связанные с ними слова и выражения обыденного языка, научные понятия и термины существуют самостоятельно и живут своей жизнью. Если они и “гибнут”, то скорее как Феникс, который возрождается из пепла, но “помнит” о своем происхождении и прежних своих воплощениях» (*Ibid.*: 91). Или, еще лучше, рассуждение о множестве подвидов «средоточий — ядер, сердец, средин, сердцевин и, наконец, центров» (*Ibid.*: 88). Не будучи в состоянии ни операционализировать разницу между метафорами, скажем, «сердца» и «сердцевины», ни вообразить такую операционализацию, ни представить себе, для чего она могла бы понадобиться политической науке⁴⁴, я использую для обозначения всего этого класса явлений простое слово «центр». Не слишком интересуясь тем, метафорическое ли это понятие или понятийная метафора.

⁴⁴ За вычетом разве что дискурс-анализа — которым, впрочем, ни Ильин, ни я все равно не занимаемся.

Теперь о вещах более важных — о моих принципиальных несогласиях с Ильиным <...> Прежде всего я категорически — и категориально — не согласен с предложенной Ильиным модификацией моего определения политической формы. Напомню: в моем понимании политическая форма есть *«интегрированная композиция взаимно комплементарных пространственных метафор власти, которая в определенных условиях места и времени, для определенной политики (или для ансамбля политий) играет роль одновременно дескриптивную, аскриптивную и прескриптивную... получающая свое отдельное имя уже в качестве метафоры второго порядка»*. Поясню вызвавший недоумение Ильина и, видимо, действительно не до конца ясный оборот «метафора второго порядка». Он прав: тут имелись в виду скорее «"метафорические" завершения все новых и новых циклов концептуализации», чем «"абсолютизация" редуцированной когнитивной схемы» (*Ibid.*: 85). Постепенная сборка, подгонка и приспособление друг к другу отдельных метафор, использующихся для указания на отдельные аспекты отношений господства-подчинения (а иначе как метафорически на них и не укажешь), со временем приводит к их объединению в более или менее плотно сбитый конгломерат — не вполне однородный, пронизанный внутренними напряжениями, но все же достаточно структурированный и довольно интегрированный. Следующим ходом отыскивается метафора, указывающая уже на конгломерат в целом (и тем самым на ассоциированную с ним политику, тоже в целом). Вот ее-то я и назвал «метафорой второго порядка» — то есть «метафорой метафор», содержащей в себе в свернутом и потому уже не очевидном состоянии более частные переносы смысла (метафоры первого порядка). Их обнаружение требует специальной настройки аналитической оптики и нетривиальных мыслительных процедур. Однако в политической повседневности люди преимущественно обходятся именно укрупненными смысловыми конгломератами — город vs. империя,

империя vs. нация, демократия vs. тирания etc. Таковы — перефразируя название знаменитой книги Лакоффа и Джонсона — *political forms we live by. And die for.*

Ильин модифицирует это определение следующим образом: «композиция взаимно комплементарных пространственных (а также темпоральных и иных) метафор власти (и не только власти, но также свободы-мира, порядка и т.п.)», поясняя, что «дополнения в основном касаются темпоральности и “невластных” аспектов политики», и полагая, что тем самым делает определение «проще и отчетливей» (*Ibid.*) Не согласен: и не проще, и не отчетливей.

«Невластных» аспектов политики, на мой взгляд, не бывает. Проблема властвования одних людей над другими неустранимо присутствует и в любом политическом действии, и в любом политическом размышлении. Более того, она субстантивна и конститутивна для них обоих. Разве могут вопросы свободы, мира и порядка обсуждаться в отвлечении от проблемы властвования? И разве в политической практике они решаются (или когда-либо решались) в таком отвлечении? Приходится напомнить данное Гарольдом Лассуэллом (в соавторстве с Абрахамом Капланом) классическое определение предмета политической науки, то есть политики *per se*: «образование и распределение власти», *shaping and sharing of power* (*Lasswell, Kaplan 1950: XIV*). Слово *shaping* трудно с полной адекватностью перевести на русский; «образование» — неплохой вариант, но его надо читать как «придание образа». То есть *формы*.

Что же касается «темпоральности», то настолько радикальное расширение понятия формы до такой степени противоречит базовому, общеупотребительному (на протяжении последних веков и даже тысячелетий) значению слова, что способно полностью обесмыслить его использование в качестве аналитической категории. Безусловно, пространство и время связаны (все в этом мире связано); но мы же не станем приписывать таким словам, как «час» или «век», пространственные коннотации? Не станем

отвечать на вопрос «какова форма этой фигуры?» — «полшестого»? Или на вопрос «сколько времени?» — «треугольник»?

Конечно, формы вообще и политические формы в частности текучи, подвижны и изменчивы⁴⁵. Однако я считаю, что тем *процессуальным* факторам, которые на них разнообразно воздействуют (вызывая их консолидацию и эрозию, деградацию и реновацию), лучше оставить статус *независимых* переменных — и сосредоточиться на политической форме как переменной *зависимой*. Может так стать, что в результате топологических преобразований квадрат превратится в круг (или, скажем, полис в империю, или империя в национальное государство). Но, во-первых, не его квадратность станет *causa formalis* такого превращения, и совершит он его не сам, не собственной волей (ни у квадрата, ни у империи, ни у государства собственной воли нет — она есть только у людей). Новую форму ему придаст *некто* (кто? этим вопросом еще предстоит задаться). Во-вторых, превратившись в круг, квадрат перестанет быть квадратом. И новую форму, которую примет некогда составлявший его субстрат (множество точек), придется описывать и исследовать заново.

Таким образом, включение в состав понятия политической формы, помимо пространственного смысла (i.e. пространственной метафорики), еще и смысла темпорального (i.e. темпоральной метафорики), не говоря уже о загадочных «иных» метафориках, как раз и приводит к той «концептной натяжке», *conceptual stretching* по Джованни Сартори (*Сартори 2003*), которая, по мнению самого же Ильина, «увеличивает хождение» понятия... ценой «утраты четкости» (*Ильин 2015: 90*). Я очень хотел бы «увеличить хождение» понятия политической формы — но не такой ценой.

⁴⁵ Кстати, для меня эталонным примером внимательной, чуткой реконструкции их движения остается замечательная книга: *Ильин 1997*.

Потому что я считаю, что оно может и должно быть операциональным, причем в усиленном понимании этого определителя. Что оно может — а значит, должно — применяться не только в той *das Glasperlenspiel*, которой мы с наслаждением отдаемся при первой возможности (да и при последней тоже — уже стоя на краю пропасти), но и в поиске ответов на актуальные политические вызовы. И здесь еще один пункт наших принципиальных расхождений с Ильиным.

Ведь хорошо видно, что он использует понятие политической формы преимущественно в целях ретроспекции. Такое направление взгляда само по себе обладает неоспоримой ценностью и автономным достоинством, и я последний, кто станет это отрицать. Но ретроспекцию все же не следует абсолютизировать, доводить ее до тотального детерминизма в духе Никколо Макиавелли: «...чтобы знать, что должно случиться, достаточно проследить, что было, потому что все происшествия мира имеют всегда соответствующие отношения с теми, которые уже прошли» (*Макиавелли 1998: 517*)⁴⁶. Не то чтобы Ильин делал буквально то же самое, но склоняется он все-таки в эту сторону.

...Однако мой взгляд направлен в другую сторону от точки *hic et nunc*; мой взгляд не ретро-, а проспективен. Меня интересует не только и не столько «откуда мы?», сколько «куда мы идем?». Вот зачем понятию политической формы должна быть придана максимальная операциональность — в, если угодно, *оперативных* целях. Вот почему я протестую против его произвольных расширений, притупляющих это аналитическое орудие. Инструмент должен быть острым. Вот почему я не только отклоняю предложе-

⁴⁶ Попутно замечу: как все-таки интересна эта чисто ньютоновская картина мира — за сто с лишним лет до собственно Ньютона, до «Математических начал натуральной философии»! Мы привыкли думать, что науки о человеке следуют за науками о природе и пользуются их открытиями. Похоже, бывает и наоборот.

ние подсоединить темпоральные аспекты и контексты к понятию политической формы и ограничиваю его пространственными коннотациями, но и остаюсь при своем мнении относительно конфигурации «центр/вертикаль — периферия» как ключевой в ряду пространственных метафор, используемых для указания на конкретные особенности той или иной политической формы и для их различения между собой. Безусловно, таких метафор, обычно носящих бинарный характер, много. Ильин совершенно прав, напоминая о важности оппозиций «верх — низ», «внешнее — внутреннее», «система — среда», «свои — чужие»... Верно; более того, и этот перечень еще не закрыт, в нем как минимум не хватает оппозиции «левое — правое», великолепно исследованной Жаном Лапонсом (*Laponce 1981*). Но легко видеть, что все названные (подозреваю, что и неназванные тоже) метафоры производны от образа центра, вторичны по отношению к нему. Ось «верх — низ» (то есть *Axis Mundi*) проходит через центр мира или через некую ничем не примечательную точку? Центр вовне или внутри? Среда — внешняя по отношению к системе? Свои — в центре или где-то на горизонте?

Потому что метафора центра — это метафора власти *par excellence* (см. *Каспэ 2007: 11–44*). Причем власти в самом широком диапазоне ее ипостасей, от «жесткой» власти «легитимного насилия» (*Вебер 1990b: 645*) и «реальной возможности физического убийства» (*Шмитт 1992: 43*) до «мягкой», символической и символизирующей, но от того не менее действенной власти «номинации как... благословения легитимного видения социального мира» (*Бурдые 1993b: 72*), власти как «производства истин» (*Фуко 2002: 286*) и «способности придавать некую форму⁴⁷ предпочтениям других» (*Най 2006: 31*). С восхитительной лапидарностью описывал эту многоликую, но неизменно властную природу центра Шилз: «Быть “центром” означает опреде-

⁴⁷ Курсив мой. — С.К.

лять должные объекты ориентаций — путем прямого приказа, рекомендации или олицетворения (*embodiment*). Быть “центром” означает обладать знанием, которое рассматривается другими как желанное, поразительное или опасное для его обладателя. Быть “центром” означает быть объектом не только повиновения, но и подражания» (*Shils 1988: 251*). А значит, и в корпусе политических метафор метафора центра занимает *центральное* во всех смыслах место, и да простится мне эта неуклюжая, но не случайная тавтология.

Но власть по своей природе субъектна — разумеется, если отвергнуть пропагандировавшийся Мишелем Фуко образ «власти без трона» (*Фуко 1996: 190*), децентрированной и бесформенной. Что ж, я его отвергаю: по причинам, описанным в первой главе «Центров и иерархий», а прежде того — прислушиваясь к голосу здравого смысла. Мне кажется, что утверждать, будто «власть — это не некий институт или структура, не какая-то определенная сила, которой некто был бы наделен; это имя, которое дают сложной стратегической ситуации в данном обществе» (*Фуко 1996: 192*), можно либо от полной индифферентности к политическому, порожденной комфортным существованием в башне из слоновой кости, вдали от властных воздействий (что к Фуко вряд ли относится), либо от отчаяния, порожденного как раз чудовищной болезненностью этих непрекращающихся, мучительных воздействий — и невозможностью найти и уничтожить их источник. Как-то само собой приходит на ум стихотворение Гаука, персонажа повести братьев Стругацких «Трудно быть богом», написанное им в предчувствии арканарской резни:

Теперь не уходят из жизни,
Теперь из жизни уводят.
И если кто-нибудь даже
Захочет, чтоб было иначе,
Опустит слабые руки,
Не зная, где сердце спрута
И есть ли у спрута сердце...

Однако в отчаянии Фуко тоже трудно заподозрить — все, что мы знаем о его жизни, дезавуирует эту гипотезу, да и он сам ее дезавуировал: «Часто говорилось (и критики ставили мне это в укор), что я, располагая власть везде и всюду, исключаю всякую возможность сопротивления. Как раз наоборот! Я имею в виду, что властные отношения с необходимостью вызывают сопротивление, каждое мгновение взывают к нему, открывают для него возможности» (Фуко 2002: 290). Тут загадка. Не пытаюсь ее разрешить, я все же закончу этот абзац продолжением цитаты из братьев Стругацких: «...У спрута есть сердце. И мы знаем, где оно». В центре, конечно.

А если власть субъектна, если ее ключевой метафорой является центр, если субъектом власти является тот, кто находится в центре, и если политическая форма определяется в первую очередь именно специфической метафорикой центра, периферии и вертикали, то... То обрисовывается перспектива операционального (и, повторю, *оперативного*) применения понятия политической формы. Кто, собственно, задает форму? Кто *формирует* политическое? Who shape the power? И *как* он это делает?

В приведенной в главе 1 обширной цитате из «Центров и иерархий» среди рассуждений об этимологии слова «центр», идущей от греческого κεντρον (острие циркуля) и потому изначально содержащей в себе в свернутом виде всю эту метафорику, почти затерялся мимоходом заданный вопрос, на который я тогда так и не попытался ответить и который со временем стал занимать меня все больше, — вопрос о критериях выбора той центральной точки, где являет себя некая внешняя сила, вторгающаяся в наличную реальность, прокалывающая и преображающая ее. Тогда он повис в воздухе, потому что его имеет смысл адресовать только тому, кто совершает этот выбор. Так кто же держит циркуль? Кто его направляет, кто устанавливает одну его ножку в центр, ipso facto обращающийся из потенциального в актуальный, а другой совершает «движение очерчива-

ния»? Кто определяет режим взаимодействий между центром, субцентрами и перифериями? Тот, кто это делает, определяет форму; в геометрии — геометрическую, в политике — политическую. Тот, кто это делает, обладает властью установления и конституирования, властью царя, по Эмилю Бенвенисту, то есть властью «отделения внешнего от внутреннего, священного царства от царства профанного, своей земли от чужой» (*Бенвенист 1995: 252*). И эта власть не просто политическая (хотя политическая тоже); она мета- и супраполитическая, она предшествует всякой другой политической власти, которая уже после того, как сработает власть устанавливающая, будет осуществляться в назначенных ею пределах и в положенной ею форме. Власть *формирующая* в некоторых технических отношениях уступает более привычной политической власти, действующей уже в рамках определенной формы, — тут я отсылаю к фигуре Законодателя, возможно самой загадочной в политической философии Жан-Жака Руссо, и к ее тонкой интерпретации, предложенной Алексеем Салминым: «“Законодатель”, этот полубог или человекобог, в сущности довольно ничтожная личность, гофмановский “крошка Цахес”, столько же вождь, сколько и раб» (*Салмин 2009: 62*). Впрочем, грань между переменяющей мир *властью установления порядка* и управляющей уже претерпевшим перемену миром, более рутинной *властью поддержания порядка* мыслима лишь аналитически — в реальности она проницаема, причем с обеих сторон. Об этом убедительно свидетельствуют, например, политические биографии таких «отцов-основателей», *Founding Fathers* американской политики, как Джордж Вашингтон, Джон Адамс, Томас Джефферсон, Джеймс Мэдисон, после совершенного ими акта основания возглавлявших и направлявших свое собственное детище уже в гораздо более тесных рамках предписанного конституцией президентского функционала. Или — тоже например — политическая биография Владимира Путина, наоборот, плавно сменившего пер-

воначально предназначавшуюся ему (и исполнявшуюся им) роль хранителя и охранителя худо-бедно сложившегося в первые семь лет после принятия российской Конституции политического порядка на роль его переучредителя (менее *de jure*, более *de facto*, но тем не менее).

Спрашивая, кто придает политическому ту или иную форму, я а priori выношу за скобки все неverifiedируемые средствами дисциплинарной (а значит, дисциплинированной) науки ответы. Во-первых, я не верю в какое бы то ни было самодвижение политических конфигураций, в необоримую силу какой бы то ни было традиции, в «эволюционные циклы» и «цивилизационные ритмы», будь они неладны... Пора бы уже усвоить, что на любой генетический код (да и на любую «духовную скрепу») рано или поздно найдется своя генная инженерия — скажем, опыт двух столь различных корейских политий, равномерно произросших из одной и той же «Страны утренней свежести», свидетельствует об этом с совершенной ясностью. Если что-то делается, то это кто-то *делает* — вольно или невольно, рефлексивно или нерефлексивно, автономно или мобилизованно, индивидуально или коллективно, но *делает*.

Единственные акторы истории и политики — обладающие неотменимой свободой воли человеческие существа. Они действуют то солидарно, то вразброд, равнодействующая их стремлений то слагается в единый вектор таранной мощи, то рассыпается в прах. Но атомарной единицей анализа любой социологии (в том числе социологии политики) должно остаться веберовское «социальное действие» — то есть «действие человека, <...> которое по предполагаемому действующим лицом или действующими лицами смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на него» (Вебер 1990а: 602-603).

Во-вторых, я — по причинам, экспликация которых стала бы и неуместной, и излишней, — не отрицаю *in toto* возможности провиденциальных вмешательств в человеческую жизнь вообще и в ее политическое измерение в

частности. Однако орудием Провидения все равно становятся исключительно человеческие существа, совершающие определенные (пусть даже отчасти предопределенные) социальные действия — которые, следовательно, все равно находятся в ведении социальных и политических наук. Да, 12 коршунов показались над Палатином, а над Авентином — только шесть. Да, это было небесное знамение будущего центра, *caput mundi, arch Romani Imperii*⁴⁸. Но провел священную борозду (*promerium*), убил Рема и основал Рим, то есть проколол (*κεντεiv*) и перекроил ткань человеческого мира по меньшей мере на 12 веков вперед, именно Ромул, а никак не коршуны и не те (тот), кто их послал. И это были вполне социальные действия, совсем по Максу Веберу.

А еще важно принять в расчет, что субъекты, акторы (и индивидуальные, и коллективные) не только создают политические формы, но и разрушают их. Возможно, для того чтобы воздвигнуть новые; возможно, и не преследуя никаких других целей, кроме разрушения (причем и разрушение старой политической метафорики, и конструирование новой, конечно, далеко не только дискурсивные действия, их цена — кровь и кости). Не то чтобы я полностью разделял панический страх Уолина, который внушили ему надвигающиеся на Запад «бесформенные формы» власти; и я даже не до конца понимаю, что он имел в виду и как мыслим настолько безликий ужас. Во всяком случае, как уже говорилось выше, первая из двух экспликаций, предложенных Уолином, кажется мне ошибочной, а вторая — хоть и не лишенной смысла, но недостаточно аргументированной. Бывают ведь и такие политические формы, которые хуже бесформенности, и их очертания делаются все отчетливее. Но в любом случае следует помнить и воспри-

⁴⁸ Конечно, тут я, как обычно, исхожу из теоремы Томаса: «Если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям» (*Thomas W.I., Thomas D.S. 1928: 571–572*).

нимать как *исследовательский вопрос* последние строки стихотворения Йейтса, первая строфа которого стала эпиграфом к этой главе: кто тот «Зверь, чей пробил час теперь, / Грядет на Вифлеем, чтобы родиться»? И что он предпримет, родившись, какими ресурсами воспользуется? Сколько еще времени осталось тем политическим формам, в которых мы сейчас живем, и что придет им на смену? Видимо, операционализация понятия политической формы необходимо требует обращения к проблематике политической субъектности — и нужна прежде всего для ее прояснения, *et vice versa*.

Но приступать к ней пока еще рано. Сначала нужно заглянуть в еще одну область политического — как раз туда, откуда приходит Зверь. *Nic sunt leones*. Впрочем, как заметил в ответ на это предупреждение персонаж Умберто Эко Вильгельм Баскервильский, «Господь... разных гадин создал <...> И обо всем этом позволил говорить».

Глава 2

Определяя политическое зло⁴⁹

Что такое зло, мы узнавали теперь из газет, а не из религиозных трактатов.

Что же касается зла, то его надо уничтожить.

Энтони Бёрджесс

(пер. Александра Смолянского)

Зло — сильное слово. Его вынесение в титул любого текста само по себе способно породить целый веер преувеличенных ожиданий различной окраски. Скорее всего, ни одно из них не оправдается. У меня нет ни малейшей претензии на то, чтобы определить природу зла как такового — ее (с переменным и никогда не полным успехом) определяют теология и/или философия, и пусть ведомый ими Ахиллес и дальше догоняет черепаху.

Здесь решается гораздо более скромная задача: определение природы *политического* зла. То есть зла, явленного в политической реальности, идентифицируемого средствами политической науки (и прикладного политического анализа) и одолеваемого теми же средствами, которыми пользуется оно само, — средствами политического действия. Того зла, о котором, по Бёрджессу, мы узнаем «из газет» — и о его победах, и о его поражениях.

Впрочем, сам термин «определение» в рамках такой постановки задачи (и в порядке подтверждения ее скромности) нуждается в более четком... определении. Речь не о том, чтобы вывести исчерпывающую, единственно верную во всех многообразных обстоятельствах места и времени формулу. Речь только об операциональных критериях диагностики политического зла — диагностики, подразумевающей перспективу лечения, как терапевтического, так

⁴⁹ Первая версия: *Кастэ* 2014.

и хирургического. *Определить* зло — значит найти способ положить ему *предел*.

Столь примитивная задача ставится не так часто, как следовало бы ожидать (и вообще как следовало бы). Обычно предлагаются более или менее паллиативные способы и более или менее окольные пути ее решения; чтобы продолжить сужение фокуса дальнейшего обсуждения, их нужно вкратце охарактеризовать и от них отмежеваться. Для решения поставленной задачи совсем или почти совсем бесполезны:

- обзоры теологических и/или философских традиций работы с понятием зла *per se* — нередко сопровождающиеся указанием на несомненные политические референции этого понятия, но предоставляющие читателю самостоятельно достраивать их до сколько-нибудь операционального уровня. Списки имен, включаемых в подобные обзоры, бывают очень разной длины (однако имена Иммануила Канта и Ханны Арендт присутствуют в них всех). Работ, выполненных в таком жанре, много; пожалуй, наиболее полон труд Сьюзен Найман (*Neiman 2002*). Но, как уже было сказано, определение природы зла *per se* — отдельная область человеческой мудрости, входит в которую здесь неуместно. Вовсе уклониться от соприкосновения с ней, конечно, не удастся; но моя интенция состоит именно в уклонении;
- обзоры импликаций проблемы зла в политическую теорию. Тут нельзя не отметить капитальное коллективное исследование под редакцией Пери Робертса, Брюса Хэддока и Питера Сатча (*Roberts, Haddock, Sutch (eds.) 2011*). Однако зло в политической теории — отнюдь не то же самое, что политическое зло. Зло в политической теории учитывается как независимая переменная неполитической природы, так или иначе влияющая на политическую реальность, но сама по себе недоступная для политических воздействий. Это как раз разумно: политическая теория — довольно узкая, частная и специфич-

ческая область знания, и фундаментальные, метафизические категории (не только зло *per se*, но и, например, благо *per se*) в нее просто не вмещаются. Важнее, что зло в политической теории спекулятивно, как спекулятивна сама политическая теория: она, как ей и положено, оперирует концептами, и зло для нее — тоже только концепт. Не стоит недооценивать важность спекулятивного мышления — это почтенное и полезное занятие, и к отдельным ценным соображениям, имеющим прагматическое приложение, можно прийти и так. Однако, встречаясь со злом, желательно вооружиться чем-то понадежнее спекуляций;

- обзоры импликаций проблемы зла в конкретные политические практики. Сюда входят перечисления и описания очевидных, неоспоримых явлений зла в исторической и актуальной политической реальности — терроризма (прежде всего массового и неизбирательного), государственного террора, военных преступлений, этнических чисток, геноцида, пыток и так далее вплоть до политически мотивированных изнасилований или вовлечения детей в вооруженные группировки и повстанческие армии. Последние несколько десятилетий в интеллектуальном и информационном пространстве Запада генеральной референцией и универсальным идентификатором почти всех этих чудовищных явлений выступает Холокост⁵⁰. Образы зла сверяются прежде всего с ним (даже обладающие явно автономным профилем, такие как атака на Twin Towers 11 сентября 2001 г.). И это полезно, это работает — постольку, поскольку позволяет опознать как зло все сколько-нибудь *похожее* на Холокост. Но это не позволяет опознать как зло все *не похожее* на Холокост — а значит, работает в недостаточной степени, поскольку ни из чего не следует, что на

⁵⁰ Он, кстати, стал играть эту роль далеко не сразу и не спонтанно. О том, как осуществлялось «социальное конструирование нравственных универсалий» Холокоста, см. *Александр 2013a*.

Холокост обязано быть похожим всякое зло и что не бывает зла, на Холокост не похожего. Кроме того, выбор такой референции с неизбежностью влечет за собой сосредоточение наблюдателя исключительно на зле огромном, грандиозном, выходящим за пределы воображимого⁵¹. Так поступает, например, Джордж Катеб (*Kateb 1992*), готовый признать статус политического зла только за злом «широкомасштабным», «крупноразмерным» (*on a large scale*). В том, что касается распознавания природы зла, полагаться на количественные критерии легкомысленно и небезопасно: обычно, когда зло приобретает такой масштаб и размер, что в его природе уже не остается сомнений, предпринимать что-либо уже поздно.

Ближе всего к той постановке задачи, которую я предлагаю и отстаиваю как наиболее прагматически продуктивную, размещается подход Алана Вулфа. Он лаконично выражен в самом названии его книги «Политическое зло: что оно такое и как с ним сражаться» (*Wolfe 2011*) — и бескомпромиссно раскрыт на ее первых страницах. «Чтобы разобраться с противостоящими нам ужасами, нужно перестать рассуждать о зле в общем виде и сфокусироваться на политическом зле как таковом» (*Ibid.*: 4). «Мы не можем рассчитывать на то, чтобы стереть зло *per se* с лица земли. Но если мы будем думать более ясно и действовать более стратегически, мы сможем значительно сократить количество *политического* зла, угрожающего нам» (*Ibid.*: 5). Очень важно, что Вулф предостерегает не только от чрезмерной объективации, но и от излишней субъективации политического зла: «Те, кто планирует и

⁵¹ Вообразимого наблюдателем из его позиции — чем более близок (во всех смыслах) объект наблюдения, тем крупнее кажутся наблюдаемые события. Американская трагедия 11 сентября 2001 г. (2977 подтвержденных жертв) с большим трудом вмещается в поле зрения и рассудок наблюдателя, чем руандийский геноцид 1994 г. (точное число убитых неизвестно; по данным ООН, около 800 тыс. за три месяца).

творит политическое зло, без сомнения, обладают злонамеренными сердцами или порченными мозгами. Но нас должен заботить не их внутренний мир, а их действия <...> Нам нужно не переделывать их, клеймить их позором или указывать им путь к спасению. Нам нужно их остановить» (*Ibid.*).

К сожалению, эти многообещающие намерения остались в целом нереализованными. Вулф так и не определяет содержательным образом, что, собственно, он предлагает считать *политическим* злом, не фиксирует границы того коридора между объективацией и субъективацией, по которому обещал провести. Сделав ряд ценных замечаний (некоторые из них еще будут приведены), он все-таки тоже сбивается на перечисление, перебор основных форм современного политического зла, да еще и недвусмысленно объявляет этот перечень закрытым (именуя четвертую форму «последней»). Сам перечень таков:

1. Терроризм.
2. Этнические чистки.
3. Геноцид.
4. «Контрзло» (*counterevil*) — то есть «решимость причинить немотивированные, необоснованные страдания тем, кто, как известно или только предположительно, причинил страдания вам самим» (*Ibid.*: 21–22).

Дело даже не в том, что список этот, мягко говоря, неоригинален (может быть, за вычетом последнего пункта — если не сводить его к критике действий администрации Дж. Буша-младшего в Афганистане и Ираке, а распространить, например, на одесскую трагедию 2 мая 2014 г.). Дело в том, что Вулф, как и Катеб, концентрируется на наиболее очевидных — в силу их истинного или воспринимаемого как таковой масштаба — явлениях политического зла. Качественный критерий опять подменяется количественным. Похоже, что метод перебора к такого рода проблемам вообще не подходит. Вопрос, поставленный по существу, должен по существу и решаться.

Отправной пункт дальнейших рассуждений состоит в следующем: проблему политического зла надо формулировать и решать, отталкиваясь не от понятия зла *per se* (его действительно надо принять за независимую переменную), а от понятия политического. Специфика политического зла не в том, что оно зло, а в том, что оно *политическое*.

Еще один важный и тоже отправной пункт — существование некоей органической, интимной связи, внутреннего сродства между политикой и злом. «Зло и политика образуют особенно токсичную смесь» (*Ibid.*: 5) — это замечание Вулфа хорошо согласуется и со здравым смыслом, и с историческим опытом. Но почему? Что в политике такого, что отличает ее от прочих многообразных людских занятий — и отличает именно по параметру смежности, коннотированности со злом, даже частичной соприродности ему? Почему о политическом зле говорится гораздо чаще, с более вескими основаниями и с большей тревогой, чем о зле семейном, экономическом, педагогическом или спортивном (хотя во всех этих сферах человеческой жизни — вообще во всех — зло, безусловно, присутствует)?

И объектом, и субъектом (актором, агентом) зла является человек и только человек⁵². Только для человека и применительно к человеку понятие зла имеет смысл. В теологическом дискурсе дьявол способен творить зло исключительно через посредство искушаемых им людей (даже не принуждаемых! дьявол может обмануть, но не заставить), то есть не самостоятельно. Тем более антропогенным и антропоцентричным выступает зло в дискурсе секулярном. Иногда как зло пытаются квалифицировать природные бедствия вроде Лиссабонского землетрясения 1755 г., с новой остротой поставившего перед европейцами (в том числе перед Вольтером, Руссо и Ка-

⁵² Вопрос о первоисточнике зла выносится за скобки как метафизический.

нтом) проблему теодицеи⁵³. Но если Лиссабонское землетрясение и было злом (а не бедствием), то оно было им для погребаемых заживо людей, а не для разверзающейся земли и раскальвающихся камней. В теодицее нуждаются люди и более никто.

Если избегать неоправданно расширительного взгляда на зло, то оно — как феномен человеческого «жизненного мира» по Альфреду Шюцу — обнаруживается в социальном действии, индивидуальном или коллективном (даже в том вырожденном случае, когда субъект и объект зла совпадают). Обнаруживается в действии; но не совпадает с ним. Зло не может быть определено как закрытое множество социальных действий известного наперед рода. Оно многолико, и нет ни такого действия, которое не могло бы оказаться злом ни при каких обстоятельствах (даже милостыня или молитва), ни такого, которое было бы злом заведомо и во всех без исключения ситуациях. Таковым не является ни физическое насилие (с которым зло, по понятным причинам, принято ассоциировать в первую голову⁵⁴), ни кровопролитие (хирург рассекает плоть и проливает кровь), ни даже убийство (есть, наверное, радикальные толстовцы, считающие злом казнь Эрнста Кальтенбрунера или Адольфа Эйхмана, ликвидацию Шамиля Басаева или Усамы бен Ладена; ну да Бог с ними). Впрочем, проблема насилия и смерти действительно особенно тесно сопряжена с проблемой политического зла. К этому сопряжению еще предстоит вернуться.

Итак, зло совершается через социальный акт. Но социальные акты не сводятся к прямым интерсубъективным контактам — соответственно, человек может причинить зло другому человеку не только в режиме face-to-face

⁵³ См. *Neiman 2002: 240–249* — глава «Землетрясения: почему Лиссабон?».

⁵⁴ Ср. рассказ Гилберта Кита Честертона «Преступление Гэбриела Гейла».

(или fist-to-face). Людям свойственно создавать социальные порядки, которые, в свою очередь, с возникновением в них отношений господства-подчинения очень быстро становятся порядками политическими. Политические порядки (как их ни называй — союзами по Жану Бодену, системами по Дэвиду Истону, сетями по Майклу Манну, «мегамашинами» по Льюису Мэмфорду etc.) опосредуют, агрегируют, регулируют и структурируют межличностные взаимодействия — причем *избирательно*. Политические порядки так или иначе фильтруют поток социальных актов, санкционируя или поощряя одни смыслы, формы и содержания действия и блокируя или репрессируя другие. Тем самым политические порядки еще и программируют социальное поведение, эксплицитно или имплицитно, жестко или мягко отвращая акторов от нелегитимных и, следовательно, контрпродуктивных образов действия — и предрасполагая к легитимным и потому продуктивным.

Сказанное, конечно, представляет собой лютую банальность. Но из нее легко выводится одно небанальное (во всяком случае, редко выводимое) следствие. Если мы принимаем, что разные образы действия неравноценны, что одни суть благо или соотносятся скорее с благом, а другие суть зло или соотносятся скорее со злом⁵⁵, то, значит, неравноценны и политические порядки — как взятые в целом, так и отдельные их структурные элементы. Неравноценны по эффективности фильтрации потока социальных актов, причем независимо от того, что конкретно идентифицируется как допущенное к дальнейшему распространению благо, а что — как подлежащее блокировке зло (надо принять во внимание еще и то, что мнения

⁵⁵ А мы, я думаю, в большинстве своем принимаем эту позицию. То есть ее можно оспаривать абстрактно, спекулятивно и теоретически; но вряд ли прагматически. Сомневающимся можно порекомендовать ночную прогулку в московском Гольянове, фавелах Рио-де-Жанейро или даунтауне Йоханнесбурга.

архитекторов, насельников и наблюдателей политических порядков на этот счет совсем не обязательно совпадают и даже, как правило, не совпадают). Здесь важен сам момент различения блага и зла, сама способность к нему. Причем это различение не количественное, а качественное и даже дихотомическое, исключаящее полутона, промежуточные (скорее межеумочные) состояния и прочую теплохладность.

Способность различать благо и зло сейчас ослаблена до такой степени, что полезным может оказаться почти любое напоминание о ее необходимости, о том, что эта способность входит в число базовых навыков индивидуального и коллективного выживания, — даже такое спорное напоминание, как сделанное Джеффри Александером. «Я утверждаю, что у каждой ценности есть равная и противоположная ей антиценность, для каждой нормы существует антинорма. На каждую попытку институционализировать утешительные и вдохновляющие образы общественно доброго и правильного приходится связанная с ней и столь же решительная попытка сконструировать социальное зло кошмарным, пугающим и равно реалистичным образом» (*Александр 2013b: 312–313*) Александер восстает против того успокоительного, но недалновидного представления, что «не ценности зла, а отсутствие ценностей создает плохое общество» (*Ibid.: 326*), что зло — всего лишь «остаточная категория» (*Ibid.: 328*), что оно находится поэтому в заведомо слабой позиции, доступной для исправления *дидактическими* средствами в духе кота Леопольда. Александер отвергает волюнтаристское приписывание качеств и свойств ценностных эталонов⁵⁶ исключительно всему благому, доброму и хорошему — и отказ в них всему

⁵⁶ «Эталоны ценностей — это различные предписания и правила... которые могут помочь актору делать свой выбор либо посредством ограничения набора приемлемых альтернатив, либо помогая ему предвидеть долговременные последствия различных альтернатив» (*Парсонс, Шилз, Олдс 2000: 487–488*).

не столь белому и пушистому. В целом он прав; однако некоторые нюансы его рассуждений нуждаются в уточнении.

Александр возлагает ответственность за осуждаемое им заблуждение на две явно неравновеликие силы. Во-первых, на структурный функционализм, (якобы) свойственное которому «приравнивание культуры к желаемому разделяется всеми другими школами социологической мысли» (*Ibid.*: 310–311, сноска 1). В приводимых Александром в подтверждение своей инвективы цитатах из Толкотта Парсонса и Робина М. Уильямса действительно говорится о «желаемом типе общества» и «предпочтительных правилах разрешения конфликтов и удовлетворения потребностей» (*Ibid.*); но в них нет ни слова о том, что желаемо и предпочтительно непременно добро. Нет даже самого этого слова, так что выпад приходится мимо цели. Во-вторых, Александр полагает, что «радикальный подход к культуре-как-добру можно также связать с западной религиозной иудейской и христианской традицией» (*Ibid.*: 322). В этой традиции (скорее даже авраамитической *in toto* — ислам тут забыт совершенно незаслуженно) асимметрия добра и зла и впрямь постулируется. Зло в ней онтологически неравноправно добру, оно неполноценно и даже не субстанциально. По Дионисию Ареопагиту, «зло вне пути, вне цели, вне природы, вне причины, вне начала, вне конца, вне предела, вне желания, вне субстанции. Следовательно, зло есть ущербность, недостаток, немощь, несоразмерность, грех, бесцельность, безобразие, безжизненность, безумие, бессловесность, необдуманность, безосновательность, беспричинность, неопределенность, бесплодность, бездеятельность, безуспешность, беспорядочность, несхожесть, неограниченность, темнота, бессущественность и само никогда никак ничего несуществование» (*Περὶ θεῶν ὁνομάτων*: 4:32). Зло ассоциируется с неспособностью к творению (и с завистью как к Творцу, так и к тем его тварям, которые наделены им хоть

толикой этой способности), с разрушением и разложением. Но это еще не значит, что в разрушении и разложении нет и не может быть притягательной, завораживающей, чарующей власти ценностного эталона. Конечно, она есть. Что «зло может цениться с такой же силой и энергетикой, что и добро» (*Александр 2013b: 325*), вовсе не открытие. Та же авраамитическая религиозная традиция повествует о многих людях, преданно, искренно и самоотверженно творивших зло. Предполагаю, что именно их подразумевал Лешек Колаковский под собирательным именем Дьявола: «Дьявол — это часть нашего опыта. Наше поколение повидало достаточно для того, чтобы говорить об этом с полной серьезностью. Зло, утверждаю я, не случайность, оно представляет собой не отсутствие, деформацию или подрыв добродетели (или чего угодно еще, что мы захотели бы представить как его противоположность), но неопровержимый и недоступный для искупления факт» (*Kolakowski 2005: 133*). На первый взгляд, эта субстантивация зла антагонистична точке зрения Ареопагита. На второй и более пристальный взгляд, не полностью — если допустить, что Колаковский говорил о факте социологическом, выведенном в том числе из личного опыта контактов со слугами зла. И обстоятельства его изгнаннической биографии, и весь процитированный текст⁵⁷ подталкивают именно к такой интерпретации. Да, «антиценности» — тоже ценности, и зло действительно обладает известной «культурной и институциональной “автономией”» (*Ibid.: 335*). Только это забывается не в самой религиозной традиции (она-то как раз эту память хранит), а в ее секуляризованных, превращенных изводах — к одному из которых принадлежит социология религии Колаковского. Их, собственно, и описывает Александр, и даже вполне убедительно.

⁵⁷ Он называется «Дьявол в истории». И говорится в нем о делах и деяниях вполне человеческих.

Теперь, разобравшись с этим важным, но все же побочным сюжетом (то есть установив, что признание за злом статуса ценности не обязательно означает манихейской веры в его автономную субстанциальность), можно сделать следующий шаг. Политическое зло по прямому смыслу словосочетания есть зло, выраженное и зафиксированное в свойствах политических порядков. Оно может пропитать их полностью; может поразить отдельные их структурные элементы. Естественно, политическое зло создано, содеяно людьми, потому что именно люди создают политические порядки своего существования. Но оно не является простой проекцией злых качеств этих людей, оно не может быть к ним редуцировано — как вообще никакие свойства системы не могут быть редуцированы к свойствам ее субстрата. Тут самое слабое место «политической понерологии⁵⁸» Анджея Лобачевского (*Lobaczewski 2006*), в которой природа политического зла целиком и полностью выводится из природы «патократических личностей» (что, впрочем, вполне объяснимо профессиональным бэкграундом польского психиатра и никак не ставит под сомнение его личный подвиг, которым стала подпольная разработка этой концепции в условиях коммунистической диктатуры). Еще одну ошибку того же рода (но менее простительную) совершает Александер: «Актеры, институты и общества систематически закрепляют и развивают зло. Ирония заключается в том, что они делают это в стремлении к добру» (*Александер 2013b: 313*) — вторая фраза в приведенной цитате совершенно бездоказательна и противоречит логике самого Александера, как раз настаивающего на возможности осознанных, «решительных попыток сконструировать зло».

На самом деле тут невозможно указать один-единственный вектор стремлений — даже тогда, когда речь идет о поведении отдельного актора, и тем более — когда речь идет

⁵⁸ От греческого *πονηρός* — «зло».

об институтах и обществах (да и могут ли у них быть собственные «стремления»?). Институты и общества возникают и конституируются как равнодействующая разнонаправленных актов, трендов и каузальных цепочек, перерабатывающая и суммирующая в себе мириады факторов (вплоть до сугубо индивидуальных и окказиональных) — и иногда агрегирующая все это *человеческое* зло в зло *политическое*. Иногда возникает порядок взаимодействий, политическими средствами способствующий производству, воспроизводству и распространению зла. Такой порядок и представляет собой *политическое зло*. «Способствующий» — то есть в том числе и просто не препятствующий. Первоисточник зла, как уже было сказано, находится за рамками политического и не доступен ни политическому анализу, ни политическому управлению. Однако одно из определений и оправданий политического (по крайней мере в рамках западной традиции, объединившей и преобразившей Афины, Рим и Иерусалим) — как раз положение пределов зла. Именно в ограждении от зла состоит первичная миссия и августиновского града земного, и гоббсовского Левиафана, и псевдосмитовского «ночного сторожа»⁵⁹, и даже современных «постдемократий», «экспертocrатий», «аудиторных демократий» etc. Почему-то даже от них граждане продолжают ожидать и требовать приоритетного исполнения именно этой функции, все прочее вторично, вариативно и факультативно. И не случайно: когда встает вопрос о соотношении зла и политического, любое сколь угодно спекулятивное *определяющее* суждение оказывается неразрывно связано с прагматикой установления *пределов* зла — здесь и сейчас.

Таким образом, политическое зло есть зло не онтологическое, не метафизическое, не радикальное. Вообще, термин «радикальное зло», неразборчиво широким употреб-

⁵⁹ Адам Смит, наверное, одобрил бы эту метафору; но впервые она была введена Фердинандом Лассалем только в 1862 г.

лением которого мы обязаны скорее Арндт, чем Канту, больше запутывает, чем проясняет суть дела. Во-первых, прочно закрепив статус «радикального зла» за Холокостом и за нацизмом как таковым, не ограничиваем ли мы себя в способности хотя бы гипотетически вообразить нечто еще более страшное, чем Холокост и нацизм? А ведь это нечто вполне вообразимо; и его даже стоило бы время от времени вообразать, хотя бы для того, чтобы подготовиться к отражению потенциального кошмара. А если оно все-таки случится — что, нам придется лишить Холокост титула радикального зла и передать его злу еще более радикальному? А чем тогда останется Холокост? Во-вторых, сам концепт радикального зла был подвергнут уничтожающей (в буквальном смысле слова) критике еще Фомой Аквинским: *malum simpliciter*, возможность которого Фома обсуждает и отвергает, и есть «радикальное зло», абсолютное, доведенное до последней крайности. «Высшего зла не может быть, ибо... зло хотя и всегда умаляет благо, однако никогда не может его вполне уничтожить; и поскольку, таким образом, благо всегда пребывает, ничто не может быть целокупно и совершенно злым. По этой причине Философ утверждает, что “если бы нечто было целокупно злым, оно разрушило бы само себя”⁶⁰, ибо с разрушением всякого блага, что необходимо для целокупности зла, разрушилось бы и само зло, субстрат которого есть благо» (*Summa Theologiae I, q. 49, 3c*). Зло не может быть радикальным даже по буквальной этимологии этого прилагательного, происходящего от латинского *radix*, «корень»: у зла нет собственного корня, причины, субстанции, оно «проистекает акцидентальным образом» (*Ibid.: q.49, 3 ad6*).

⁶⁰ *Εθική Νικομάχεια, 1126a, 10*. Фрагмент из «Никомаховой этики», входящий в текст Фомы, переведен с латыни Сергеем Аверинцевым. В переводе Натальи Брагинской с греческого он выглядит иначе: «Порок уничтожает сам себя, и если он достигает полноты, то становится невыносимым».

Впрочем, часто забывается, что сама Арендт от понятия «радикальное зло» в конце концов решительно отказалась. В ее письме к Гершому Шолему от 24 июля 1963 г. твердо сказано: «Теперь я полагаю, что зло никогда не “радикально”, оно только экстремально, в нем нет ни глубины, ни какого-либо демонического измерения. Зло может разрастаться и наводить порчу на весь мир именно потому, что оно распространяется как плесень — по поверхности. Это сбивает с толку: ведь мысль всегда стремится проникнуть куда-то вглубь, достичь корней. Но когда имеешь дело со злом, в глубине нет ничего <...> Только добро обладает глубиной и способно быть радикальным»⁶¹. Увы, исправить ошибку не удалось: тысячи эпигонов продолжают воспроизводить, перепевать на разные лады и приспособливать к текущим нуждам концепцию радикального зла⁶², дезавуированную самим ее автором.

Политическое зло заключено не в человеческой природе. В ней заключено просто зло, зло *per se* (откуда оно в ней — другой вопрос, уже дважды вынесенный за рамки обсуждения как не подлежащий разрешению средствами политической науки и сейчас выносимый в третий раз; но живет оно именно там и расползается оттуда). Политическое зло есть зло институциональное, нормативное — обобщенно говоря, структурное, то есть «встроенное в социальные структуры или в когнитивные структуры социальной морали» (*Wijzen 2008: 171*). Политическое зло — это институты, нормы и структуры, которые, возникая по тем или иным (на самом деле каким угодно) причинам, по чьей-то злой, доброй или даже ценностно нейтральной, всего лишь технической воле, или просто по недосмотру, или в результате исторического наслаивания непреднамеренных и непредвиден-

⁶¹ http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=03/030170/030170page.db&recNum=36.

⁶² См. в качестве одного из многих наводящих тоску примеров *Corjес (ed.) 1996*.

ных последствий разных решений, открывают дорогу злу. И именно поэтому политическое зло как структура — в отличие от зла онтологического, метафизического и радикального — может быть уничтожено.

Конечно, его уничтожение не станет ни кардинальным, ни даже паллиативным решением проблемы зла *per se*. По своему права Клаудиа Кард, заметившая: «Структурное зло — метафора, способная дезориентировать. Под вывеской “структуры” скрываются индивидуальные акторы, сообща творящие зло» (*Card 2010: 71*). Верно; но разрушение структуры затруднит злонамеренную деятельность индивидуальных акторов и по крайней мере помешает им творить зло *сообща*, с неизбежным и нередко колоссальным мультипликативным эффектом. Что само по себе вполне достойная цель.

Однако это определение (в используемом здесь двойном, спекулятивном и в то же время прагматическом смысле) нуждается в дальнейшей операционализации. Какие именно свойства структур и институтов (а также политического порядка в целом) способствуют производству, воспроизводству и распространению зла? Уже ясно, что простое их перечисление (хоть неупорядоченное, хоть ранжированное по какому угодно признаку) — путь в тупик. Потому что именно так приходят — если не в интенции самого перечисляющего, то в рецепции предлагаемого им перечня — к очередному перебору наиболее очевидных, наиболее пугающих, особенно своими количественными параметрами, лиц зла. Так дети в общей спальне припоминают страшные истории, выбирая, естественно, те, что пострашнее — и ни одна из них не говорит о том, что, может быть, случится с детьми завтра. Не будем детьми.

Лица зла и так достаточно просто опознать — когда зло касается человека вплотную, оно уже несомненно. Надо думать не столько о лицах зла, сколько о лицах политического, способных обернуться лицами зла — независимо от

степени актуальной проявленности этой их способности. Хороший политический порядок не в последнюю очередь (возможно, что и в первую) представляет собой сумму предохранителей от такого оборачивания. «Хороший» исключительно в негативном, отрицательном смысле — по своим положительным свойствам политические порядки различны, и даже очень различны. Но хороши из них только те (и все те), которые, так сказать, *evil proof* (по аналогии с *fool proof*). И не надо путать *evil proof* как *относительную* защищенность от зла с утопическими проектами *полного* искоренения зла *per se* — если не сразу из человеческой природы, то сперва из преобразующего человеческую природу политического порядка, а уж затем из нее самой. Зло все равно будет проникать в политическое, собираться в структуры и становиться злом политическим. Нормы будут искажаться, институты будут перерождаться (примерно так, как это происходит сейчас в некоторых странах с институтом ювенальной юстиции). Но с этим злом можно будет бороться.

Потому что и само политическое зло может быть идентифицировано исключительно негативно. Это не набор каких-то положительных качеств и свойств политического порядка, а их отсутствие. Зло гнездится и размножается во всевозможных изъянах, дефицитах, пустотах и кавернах (которые, впрочем, тоже структурированы — как крысиные норы или ходы, прогрызаемые паразитами в живом организме). Зло проникает через пробоины и бреши в стенах политического порядка — в стенах Города. Ведь Город, по Манану, не только «отправной пункт всякого политического размышления» и «первоначальный очаг европейской и западной политики» (см. главу 1), но и «основополагающий опыт, раскрытие того, что люди могут и должны делать, чтобы достичь *справедливости* и *счастья*» (Манан 2004: 76). Последние возможны только в условиях хотя бы относительной защищенности от зла. Есть, конечно, и другие «отправные пункты политического размышления», и

их важно иметь в виду. Так, Борис Макаренко в своем блистательном тексте «Политика как искусство жить в городе» напоминает, что «в арабском языке тоже есть слово для обозначения политики — *قس ايس*, “сияса”, — этимологически восходящее к корню, означающему “скотоводство”. Вот оно — столкновение цивилизаций» (Макаренко 2011: 15). Но если мы все еще склонны и способны соотносить свой политический порядок с образом Города, а не с образом стада, то придется признать, что Город защищают от зла стены (i.e. структуры и институты), а не погонщики скота (i.e. вожди, пасущие народы).

Когда политические (структурные, институциональные) средства противостояния злу недоступны или расстроены, ими завладевает само зло. Оно не обязательно их уничтожает — гораздо чаще оно их перепрограммирует, перенацеливает на решение своих задач. Но такой перехват контроля происходит только *после* и *вследствие* того, что эти средства не сработали в штатном режиме. Тут важно подчеркнуть: отклонения от штатного режима возможны в обе стороны — и в сторону недостатка эффективности средств защиты, и в сторону ее переизбытка. *Mutatis mutandis* расстройства иммунной системы живого организма могут состоять как в ослаблении иммунитета, так и в его гипермобилизации, заставляющей антитела и киллерные клетки атаковать не только больные, но и здоровые органы и ткани⁶³. Дорогу злу открывают и дефицит защиты от зла, и чрезмерная защита от него. В социальных и политических науках сложилась привычка считать институциональной дисфункцией почти исключительно слабость институтов, их неспособность достичь «проектной мощности»; но выход институтов в закритический режим, на «повышенные обороты» дисфункционален не менее. Так, к категории *failed states* принято относить слабые, не исполняющие

⁶³ Не только эта аналогия, но и сама мысль была подсказана мне Ириной Каспэ.

своих прямых функций государства⁶⁴. Но нацистская Германия или Советский Союз были, безусловно, сильными государствами; тем не менее их постиг поистине *epic fail*, причем причиной катастрофической дисфункции стало именно их обращение в «мерзейшую мощь». Справедливости ради стоит отметить, что автор самого термина «социальная дисфункция» Роберт Кинг Мертон никакой ответственности за столь однобокий его, термина, преобладающий узус не несет. «Социальная дисфункция — любой процесс, подрывающий стабильность или способность к выживанию социальной системы» (*Merton 1996: 96*). Любой; то есть его последствия зависят не от знака, а от модуля. Слишком хорошо тоже бывает плохо.

Теперь надо осуществить декларированное чуть выше намерение и обратиться к проблеме сопряжения политического зла и насилия — не для того, чтобы открыть новый раунд перечислительных описаний политического зла, а для того, чтобы проиллюстрировать сказанное анализом наиболее показательного кейса. Хорошо известно, что насилие (актуальное или потенциальное) принято считать квинтэссенцией политической власти, политического вообще. Об этом прямо сказано у Вебера: «Дать социологическое определение современного государства можно в конечном счете, только исходя из специфически применяемого им, как и всяким политическим союзом, *средства* — физического насилия» (*Вебер 1990b: 645*). О том же еще более жестко сказано у Шмитта, выведившего политическое из «реальной возможности физического убийства» и

⁶⁴ Ср. признаки *failed state*, положенные Fund for Peace в основу рейтинга «неудавшихся государств» (*Fragile State Index*): «утрата физического контроля над территорией или использованием легитимного насилия... эрозия легитимной власти, обеспечивающей принятие коллективных решений... неспособность предоставлять приемлемые публичные услуги... неспособность взаимодействовать с другими государствами в качестве полноправного члена международного сообщества» (<http://ffp.state-sindex.org/faq#5>).

утверждавшего, что именно «благодаря этой власти над физической жизнью людей политическое сообщество возвышается над всякого иного рода сообществом или обществом» (*Шмитт 1992: 51*). Оговорившись, что «дело отнюдь не обстоит таким образом, словно бы политическое бытие <Dasein> — это не что иное, как кровавая война, а всякое политическое действие — это действие военно-боевое <militärische Kampfhandlung>», Шмитт все же настаивал: «Война... есть всегда наличествующая *предпосылка*, которая уникальным образом определяет политическое мышление и действие и тем самым вызывает специфически политическое поведение» (*Ibid.: 43*). Все предпринимавшиеся с тех пор попытки (а их было немало) как-то затушевать этот фундаментальный факт, приручить и одомашнить политическое, отсоединить его от области внушающих трепет предельных значений так и остались наивными мечтаниями.

Насилие само по себе еще не зло. И политическая власть, применяющая насилие или просто подразумевающая перспективу его применения, тоже не зло сама по себе. Однако любопытная особенность насилия состоит в том, что ему, за редчайшим исключением, не может быть противопоставлено ничего, кроме другого насилия, особенно на политическом и макросоциальном уровне (иные варианты, вроде изобретенной Мохандасом Карамчандом Ганди в 1908 г. *сатьяграхи*, встречаются и оказываются результативными пренебрежимо редко). А политическим злом становится формальное или неформальное устранение самой возможности противопоставить насилию силу — устранение, осуществляемое на уровне институционального ди-зайна.

Конечно, безусловным политическим злом является полное разрушение монополии на легитимное насилие — простой случай, не особенно нуждающийся в специальных экспликациях. Следует, впрочем, помнить, что сосредоточение такой монополии в руках государства есть дело

относительно позднее. «...В *наше* время отношение государства к насилию особенно интимно <...> для *нашей* эпохи характерно, что право на физическое насилие приписывается всем другим союзам или отдельным лицам лишь настолько, насколько государство со своей стороны допускает это насилие»⁶⁵ (*Вебер 1990b: 645*). Европейское Средневековье такой монополии не знало (как не знало и самого государства), однако оно не было и *bellum omnia contra omnia*. В Соединенных Штатах Америки ее нет до сих пор (имеется в виду не только Вторая поправка к Конституции США, но и такое следствие уникального американского федерализма, как жесткое вертикальное разделение компетенций между «федералами», полициями штатов и городов и офисами окружных шерифов⁶⁶). Плохо сочетается с идеей государственной монополии на легитимное насилие и, например, институт гражданского ареста, существующий не только в странах англосаксонского права, но и, скажем, в Дании или Бразилии. Во всех названных случаях действовали и действуют иные механизмы — иные сдержки и противовесы, регулирующие и лимитирующие проявления насилия. Но если по тем или иным причинам они утрачивают эффективность, если они замещаются государственной монополией на легитимное насилие, а затем подвергается эрозии и она (иногда — так и не успев утвердиться), то политическое зло расплзается как плесень. Институциональная деградация упраздняет самоё границу между насилием легитимным и нелегитимным — по факту отсутствия кого бы то ни было, способного ее обозначить и охранять. В результате граница каждый день и каждую ночь проводится заново, окказиональ-

⁶⁵ Курсив мой. — С.К.

⁶⁶ Между прочим, даже подразделения *Национальной* гвардии США в стандартном режиме функционирования находятся в распоряжении губернаторов штатов и лишь в случае наступления экстраординарных обстоятельств могут быть переподчинены президенту — для чего всякий раз требуется отдельное решение.

но, ситуативно и непредсказуемо. Это и есть война всех против всех, на которой «жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» (*Гоббс 1991: 96*).

Представляют собой политическое зло (или весьма легко могут в него обратиться) и институциональные образования в виде всевозможных парамилитарных групп, возникающие тогда, когда граница между легитимным и нелегитимным насилием еще не вовсе упразднена, но значительно размыта: «эскадроны смерти», партизанские и контрпартизанские ополчения, частные военные компании вроде печально известной Blackwater, «вежливые люди» и т.п. У всех этих очень разных историй общее то, что в них ставятся под сомнение, делаются зыбкими правила различения легитимного и нелегитимного — и, соответственно, резко возрастает риск ошибочной оценки ситуации. А поскольку речь идет о насилии, цена неверной интерпретации правил — человеческая жизнь. И к первому, и к второму классу явлений имеет прямое отношение мысль Хэддока: «отсутствие правил есть политическое зло — в некотором тонком смысле» (*Haddock 2011: 75*)⁶⁷. Смысл не столь уж тонок — применение этого тезиса к проблеме насилия сразу же делает его грубым и самоочевидным.

Но политическим злом становится и доведение монополии на легитимное насилие до предельной концентрации и абсолютизации (в исходном значении слова *absolutus* — от глагола *absolvere*, то есть освобождать от ответственности, прощать вину, оправдывать, наконец, в церковной практике — отпускать грехи). До такого состояния дел, которое исключает любое оспаривание легитимности конкретного акта насилия, совершенного от имени государства, — оспаривание как непосредственно автономным гражданином (в подобной ситуации уже не автономным), так и его

⁶⁷ Хэддок опирается здесь на важную книгу Лона Фуллера (*Fuller 1969, esp. 63–65*) — впрочем, не достигающую такой четкости формулировок.

обращением к автономной апелляционной инстанции (в подобной ситуации таковые уже отсутствуют). Главное управление имперской безопасности Третьего рейха (Reichssicherheitshauptamt); попытка столь же всеобъемлющей консолидации силовых структур СССР через объединение МВД и МГБ, инициированная Лаврентием Берия в самый день смерти Иосифа Сталина, 5 марта 1953 г. (самого Берия не спасшая, а через год с небольшим формально отмененная через выделение из состава «большого» МВД Комитета государственной безопасности); китайский Центральный контроль безопасности и внешних связей, подчинявшийся лично председателю Мао; да и современное состояние российской правоохранительной системы, в которой *de jure* независимые полиция, следствие, прокуратура и суды *de facto* в подавляющем большинстве случаев функционируют как сквозной «конвейер насилия», шансы «соскочить» с которого до прибытия в финальную точку для рядового обывателя, не имеющего специальных навыков и связей, минимальны⁶⁸: при всех бесчисленных различиях этих институциональных решений в чем-то главном они схожи. Трения между отдельными подразделениями «силовых корпораций» возможны и неизбежны, и иногда очень серьезные (ср. трудную историю взаимоотношений МВД, ФСБ, Следственного комитета и Генеральной прокуратуры Российской Федерации — причем публичным достоянием становится лишь небольшая ее часть). Но для внешнего контрагента «силовой корпорации» она обычно выступает как несокрушимый монолит, а использовать ее внутренние напряжения в целях создания хоть каких-то гарантий от псевдолегитимного насилия удается лишь эпизодически, не систематически. Конкретная мера интеграции/дифференциации «силовых корпораций» раз-

⁶⁸ О причинах «полного расхождения повседневных практик с законом, а результатов деятельности “профессионалов насилия” — с их титульными функциями» см. *Панеях 2011*.

личается от политики к политике и от одной повестки дня к другой⁶⁹; важен сам принцип дифференциации. Институты, функционально специализированные на использовании властных ресурсов принуждения и при этом не дифференцированные, не сдерживающие друг друга, а кумулятивно и мультипликативно усугубляющие действие друг друга, представляют собой политическое зло: точнее, не каждый из них по отдельности, а та политическая конструкция, в рамках которой устранены сдержки и противовесы внутри поля легитимного насилия.

Как, по каким критериям устанавливается такая мера? Не только в том, что касается институционального дизайна, но и в том, что касается самого исполнения институтами их функций, его интенсивности, его избирательности/неизбирательности, характера и силы применяемых санкций и т.п. Как решается вопрос о праве граждан на оружие, продолжительности тюремных сроков, допустимости смертной казни — и почему он решается именно так, как решается? Кстати, теперь уже можно оставить кейс насилия как отработанный и проблематизировать в том же ключе политическое действие вообще, взятое в его институциональном, функциональном и нормативном измерениях.

Где пролегает грань, за которой вертикальное и горизонтальное разделение властей вырождается в паралич власти, «приватизацию государства» и *state capture*⁷⁰? А где — та грань, за которой восстановление элементарной управляемости государства перерастает в строительство авторитарного режима? Есть любители подискутировать о сравнительных достоинствах и недостатках этих видов политиче-

⁶⁹ Ср. подозрения в превышении этой меры, вызванные созданием Дж. Бушем-младшим в октябре 2001 г. небывалого в американской политической традиции суперведомства — Министерства внутренней безопасности США. Тем не менее оно существует до сих пор.

⁷⁰ В высшей степени компетентный обзор этого феномена дан в: *Воробьев 2012.*

ского зла — анархии и диктатуры; но злом являются они оба.

Всякая ли политическая функция должна исполняться с максимально возможным напряжением? Несомненно, титульной функцией любого законодательного органа является законотворчество, в том числе запретительного свойства — закон неотделим от запрета, хотя и не сводится к нему. Парламент, неспособный к принятию законов, — дурной парламент. Но и парламент, впавший в состояние «взбесившегося принтера», по любому поводу и даже вовсе без повода печатающий очередную запретительную табличку, тоже, мягко говоря, нехорош.

Война («всегда наличествующая предпосылка» политического) — зло. Но случается ведь и так, что злом становится неуместное и несвоевременное миролюбие — как стало злом миролюбие, выказанное Невиллом Чемберленом и Эдуардом Даладье в Мюнхене 30 сентября 1938 г. Разве не было бы превентивное военное усмирение Адольфа Гитлера политическим благом? Об этом стоит спросить у мертвых. А кроме того, стоит напомнить, как полностью выглядело знаменитое высказывание государственного секретаря США Александра Хейга, сделанное им в 1981 г. и растиражированное улюлюкающей советской пропагандой в урезанном виде: «Есть вещи поважнее, чем мир». На самом деле далее Хейг добавил: «Есть вещи, за которые каждый американец должен хотеть сражаться»⁷¹. Тут была прозрачная (для американцев) аллюзия на слова Гарри Трумэна из президентского послания к Конгрессу 1951 г., из которых ясно, о каких «вещах» шла речь: «Свобода и справедливость более важны, чем мир. Если понадобится, мы будем сражаться, чтобы защитить нашу свободу и спасти справедливость от уничтожения»⁷².

⁷¹ <http://www.nytimes.com/1981/01/10/us/for-7-hours-haig-stays-in-charge-at-case.html>.

⁷² <http://trumanlibrary.org/publicpapers/viewpapers.php?pid=202>.

Кстати о свободе, понятие о которой плотно подсоединено к проблематике политического зла и политического блага. Со вторым свобода ассоциируется намного чаще, чем с первым, несмотря на все содержательные различия трактовок того, что, собственно, свобода собой представляет, с чего начинается и где заканчивается. Ассоциация свободы и блага сохраняется даже тогда, когда она сводится к чисто пропагандной риторике (оруэлловской формулой «Свобода — это рабство» ни один реальный режим политической несвободы так все же и не воспользовался). Любой политический порядок тем или иным способом, в той или иной степени ограничивает чью-то свободу, поскольку его функция состоит как в защите человека от других людей (потенциально и вероятно злых), так и в защите человека от самого себя (потенциально и вероятно злого). Дисфункция политического порядка может выразиться не только в его неспособности обеспечить эту двойную защиту, но и в доведении ее обеспечения до экстремума, до крайности — что в одном отношении, что в другом, что в обоих разном. Крайности, впрочем, смыкаются. И можно предположить, что смыкаются они в интенции уничтожения (не просто разумного ограничения, но именно приведения в ничтожество) человеческой свободы как таковой. Свобода воли как таковая все равно неуничтожима; но интенция ее уничтожения от того не ослабевает — и часто достигает ужасающей эффективности, перекрывая одно за другим «окна возможностей» осуществления свободы воли хоть в каком-то действии. Человек, посаженный в железную клетку и круглосуточно надзираемый, действительно защищен и от других, и от самого себя. Но место ли человеку в клетке? Наверное, есть традиции и культуры, отвечающие на этот вопрос если не утвердительно, то уклончиво. Однако для той традиции и культуры, которая отвечает на него отрицательно, одним из предельных случаев политического зла будет политический порядок, помещающий человека в клетку несвободы и лишаящий

всех шансов на выход из нее. Зло и свобода несовместны. По словам (точнее, по последнему слову) Михаила Косенко, «свобода — это независимость от зла» (*Полухина 2013*).

Так как же проводится грань и устанавливается мера между функцией и дисфункцией, между нормой и эксцессом? Никаких универсальных и при этом операциональных рекомендаций, годных к применению во всем безбрежном многообразии мира политики, естественно, быть не может. Установление меры и проведение грани — предмет личного и коллективного выбора, личной и коллективной ответственности политических акторов и целых политий, находящихся в уникальном «здесь и сейчас». Но главный выдвигаемый мною тезис состоит в следующем: эта мера не может (точнее, фактически может, но не должна) устанавливаться изнутри политического. Она может быть устойчива к политическому злу, она может способствовать его определению и положению ему пределов, только если сама она определяется не политически. Этически.

Все-таки этически, вопреки той жесткой критике, которой подверг сохраняющееся до сих пор в политической философии стремление связывать политическое и этическое и выводить первое из второго Франклин Анкерсмит (*Анкерсмит 2014*)⁷³. Уж очень специфическим образом он трактует этическое мышление — сводя его к субъективным спекуляциям, считая исключительным свойством рисуемой в довольно карикатурных тонах фигуры «политического философа, который хочет открыть этические основания справедливого порядка», для чего полностью абстрагируется от «всех тех неприятных и неподатливых

⁷³ Введение к этому выдающемуся труду называется коротко и энергично, в лучших традициях классиков: «Против этики». В этой главе цитируется и анализируется только оно, поскольку книга в целом нигде не выходит за пределы очерченного во введении концептуального контура.

проблем, с которыми ежедневно сталкиваются политика и политики», и «дает этическую легитимность обществу, состоящему из одних только разумных и самоотверженных индивидов» (*Ibid.*: 20)⁷⁴. Такие политические философы, наверное, существуют, а в современном академическом мире даже и преобладают; но, к счастью, мир населен не только политическими философами. Напротив, есть все основания полагать, что многие из рядовых (и нерядовых) граждан, голосующих на выборах, выходящих на площади, воюющих (в том числе буквально, с оружием в руках) за или против сохранения *status quo*, не в последнюю очередь мотивированы этическими соображениями — и не субъективными спекуляциями, а сверхличностными императивами. Анкерсмит может считать любое этическое соображение или суждение субъективной спекуляцией; но это всего лишь *его собственная* субъективная спекуляция, входящая в противоречие с тем социальным фактом, что большинство людей воспринимает этические соображения именно как сверхличностные и даже трансцендентные императивы. Еще раз напомню: «Если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям». Теоремой Томаса Анкерсмит полностью пренебрегает, что явно мешает осуществлению его же призыва «обозреть во всей полноте сложности общественного устройства, видеть сквозь все концептуальные покровы, которыми оно задрапировано, и в конце концов выяснить, где скрывается политическая раковая опухоль» (*Ibid.*: 19). Именно потому, что «люди остаются все тем же старым Адамом, каким они всегда были», что «им свойственна непредсказуемая смесь эгоизма и альтруизма, рациональности и иррациональности» (*Ibid.*: 20), они также верят в объективность этических истин — и поступают по вере своей.

⁷⁴ Тут Анкерсмит повторяет, развивает и генерализует инвективы Джона Грея в адрес Джона Ролза (*Gray 1995*). Причем Ролз-то их вполне заслужил; но, право же, не Ролзом единым живо этическое мышление.

Анкерсмит прав, когда настаивает на преимуществах «автономии сферы политики, ее неподконтрольности воле индивида или индивидуального политика», на том, что «практическое понимание автономии политической сферы оказалось лучшим гарантом человеческой свободы» (*Ibid.*: 24) (может быть, и не лучшим, но одним из — бесспорно). Однако утверждение, что «коль скоро мы вступаем в сферу, где политика обладает автономией... мы покидаем сферу этики и подчинения социального деятельности индивида» (*Ibid.*: 25), уже сомнительно — да с какой стати этика непременно трактуется как амбиция подчинить социальное чьим-то личным помыслам и потугам? И по чьему велению этот довольно экзотический взгляд стал считаться единственно верным? Еще более усугубляет путаницу следующий тезис: «Политика не представляет собой раздел этики, она — нечто иное и существенно большее» (*Ibid.*). Вообще-то для Аристотеля политика не была ни разделом этики, ни чем-то большим, чем этика; она была ее прямым продолжением и венцом, немислимимым в отрыве от венчаемой основы.

Анкерсмит приводит действительно очень уместную в этом контексте цитату из Франсуа Гизо, призванную подтвердить тезис об автономности политического: «Мы знаем свои пределы, пределы своей политической проницательности и своей воли. Мы были могущественны, безмерно могущественны. И все же мы не смогли осуществить нашу волю, поскольку она расходилась с законами вечной мудрости; и об эти законы наша воля разбилась, как стекло» (*Ibid.*: 23). Однако Анкерсмит, кажется — *horribile dictu!* — не понимает и не пытается понять, о каких именно «законах вечной мудрости» здесь говорится, какие необоримые силы подрывают волонтаристские проекты политического и социального переустройства. Их много; в их числе, конечно, и недалеко ушедшие от животных массовые инстинкты⁷⁵; но одна

⁷⁵ Ср. финальные строки стихотворения Владимира Маяковского «О дряни», произносимые портретом Маркса: «Опутали революцию обыва-

из этих сил, и далеко не последняя, — этика, нравственное чувство, способность различать добро и зло, выражаемая в действии. Причем массовые инстинкты не обязательно противонаправлены или ортогональны этическим мотивациям: знаменитое брехтовское «сначала хлеб, а нравственность потом» может быть прочитано и так, что сначала хлеб, но уж потом обязательно нравственность⁷⁶.

И уж совсем неосновательным выглядит предложенное Анкерсмитом замещение этики эстетикой. «Политическое прозрение» «выражается в новом, оригинальном видении самого банального, тривиального, всем известного», «его место — в *репрезентации* (политической) реальности, а не в попытке структурировать саму реальность» (*Ibid.*: 31–32). Предположим. Но *единственный* аргумент, приводимый в пользу именованного пропагандируемого визионерства «эстетической политикой», поистине паразитичен: «Подобно великому искусству, выдающиеся идеи в истории политической мысли не представляют собой очень сложные и абстрактные прозрения; их верное понимание не требует высочайшего напряжения ума» (*Ibid.*: 32). Остается позавидовать уникальной способности Анкерсмита верно понимать великое искусство и выдающиеся политические идеи, не подвергая свой ум высочайшему напряжению...

Этическое чувство содержательно различно в разных культурах — и сами критерии различения добра и зла (нет никаких «общечеловеческих ценностей»), и способы конвертации этого различения в действие. Но, во-первых, не существует ни культур, с понятием зла совершенно незна-

тельщины нити. / Страшнее Врангеля обывательский быт. / Скорее / головы канарейкам сверните / чтоб коммунизм / канарейками не был побит!». Перспектива побивания целого коммунизма какими-то канарейками тут рассматривается как совершенно реалистичная. И правильно — примерно так оно и вышло.

⁷⁶ Весьма похоже, что таким образом Бертольд Брехт предвосхитил всю концепцию «постматериальных ценностей» Рональда Инглхарта.

комых, ни культур, ощущающих себя неуязвимыми для зла, — все культуры выстраивают свои системы обороны от него. Во-вторых, задаваться вопросом о природе зла можно только изнутри той или иной культуры⁷⁷. Для заведомо ангажированного наблюдателя (чтобы появились неангажированные, нужно дождаться прилета марсиан, да и то... кто их знает? А вдруг зло ведомо и марсианам?) прагматическим значением обладает свойственный именно его культуре взгляд на природу зла — а значит, и на адекватные средства противостояния ему. Культурно специфичное *политическое* зло отражают культурно специфичными же *политическими* средствами. Их культурная специфичность — не дискредитирующее обстоятельство, а, наоборот, залог эффективности. Потому что политические они не только и не столько в техническом и инструментальном отношении, сколько в ценностном, то есть опять же культурно специфичном.

Политическая власть — лишь во вторую очередь власть принуждения, насилия и смерти. В первую очередь это власть нормативной символизации, даже просто в обычном порядке их применения — если не принимать во внимание эксцессы, принуждение начинается только после того, как дает сбой символическая власть нормы (хотя, конечно, без перспективы и «реальной возможности» насилия и убийства символическая власть слабеет, лишается прочного основания — политическое измерение символизации обусловлено именно более или менее явно обозначенной, но всегда присутствующей где-то на заднем плане угрозой того, что одной символизацией дело может и не ограничиться). А власть нормативной символизации есть власть

⁷⁷ Наверное, ясно, что я задаю его изнутри авраамитической религиозной традиции и производной от нее культуры (в том числе культуры секуляризованной — см. *Зидентоп 2001: 237, 248, Салмин 2009: 155–156*). Я поступаю так хотя и в ущерб идеалу полной ценностной нейтральности научного исследования, но все же без малейшего зазрения совести.

ценностей — в конечном счете ранжируемых по этической шкале «добро — зло»⁷⁸, интегративной для всех более частных «эталонных переменных», *pattern variables* (Парсонс, Шилз, Олдс 2000: 498) пространства ценностей.

Вовсе не различающая добро и зло политика невозможна в принципе, *per definitionem*. «Всякое политическое действие стремится либо к сохранению, либо к изменению. Желая сохранить что-то, мы стремимся предотвратить изменение к худшему; стремясь же к изменениям, хотим осуществить что-то лучшее. Это означает, что всякое политическое действие руководствуется мыслью о лучшем или худшем. Однако мысль о лучшем или худшем подразумевает мысль о благе <...> Следовательно, всякое политическое действие несет в себе стремление к знанию блага, в роли которого выступает хорошая жизнь или хорошее общество. Ибо хорошее общество представляет собой завершенное политическое благо» (Штраус 2000: 9). Критерии различения добра и зла и их содержательное наполнение могут варьировать сколь угодно широко. Но специфически *политическое* зло начинается там и тогда, где и когда метаполитические — *i.e.* этические — критерии различения добра и зла как таковых подменяются собственно политическими. Интересно, что Шмитт, развертывая свое весьма основательное предположение, что «специфически политическое различение, к которому можно свести политические действия и мотивы, — это различение *друга* и *врага*» (Шмитт 1992: 40), с одной стороны, постулирует — не доказывает и не показывает, а именно постулирует — его нетождественность последнему этическому различению «доброто» и «злото» и невыводимость из него (равно как и из последнего эстетического различения «прекрасного» и «безобразного» и последнего экономического различения «полезного» и «вредного»); с другой стороны, полностью обходит вопрос о критериях идентификации врага как *врага* и друга как *друга*, отделяваясь тавтологичным указанием на то, что враг «есть именно иной, чужой,

⁷⁸ Подробнее см. Каспэ 2012а: 52–60.

и для его существа довольно и того, что он в особенно интенсивном смысле есть нечто иное и чуждое» (*Ibid.*)

Не довольно; в действительности так не бывает. *Сначала* человек ощущает присутствие зла и лишь *потом* приписывает его иному, чужому (что очень понятно — не своему же родному его приписывать!). В отсутствие явного зла чужой забавен и не более; врагом он становится только в (предполагаемом) субстанциальном соединении со злом, акцидентальные признаки чуждости второстепенны. Носатые, чернявые и говорливые евреи были для однопартийцев Шмитта врагами; ничуть не менее носатые, чернявые и говорливые итальянцы — друзьями. Потому что в присутствии явного зла субстанциальное соединение врага со злом (либо, наоборот, отсоединение друга от зла — в духе апокрифического высказывания Франклина Делано Рузвельта об Анастасио Сомосе-старшем: «Он, может быть, сукин сын, но он наш сукин сын») может осуществляться не только этически, но и политически. Этическая идентификация — трудный путь, не исключающий ни невозможности однозначного определения виновного в зле, ни признания собственной виновности в нем. Политическая идентификация — путь более легкий, более целерациональный (враги нужны; но зачем нужны враги-итальянцы или, скажем, папуасы? враги-евреи гораздо удобнее, полезнее, проще в эксплуатации) и, главное, predisposing к возложению ответственности за зло на «иногое, чужое» — ни в коем случае ни на себя. Такая подмена метода идентификации⁷⁹ — скорее всего, главнейший признак политического зла. Политическое, всецело принимающее на себя миссию различения добра и зла и приписывающее их качества тем или иным акторам и субъектам исходя из своих собственных, а не из внеположных себе

⁷⁹ Как она осуществляется в наши дни, хорошо показал Алексей Миллер на примере восточноевропейской «политики памяти» (*Миллер 2016*).

соображений, капсулируется, замыкается на себя, становится самодовлеющим. Вместо «оформления и распределения (shaping and sharing) ценностей» (Deth, Scarbrough 1998: 24), то есть операций с заданными извне метаполитическими ценностями, политическое начинает производить ценности из самого себя, из политического же материала (а также, со всей неизбежностью, репрессировать и элиминировать ценности, имеющие иной, метаполитический источник). Тогда ценности подменяются интересами той или иной политической группы (неважно, элитной, субэлитной или контрэлитной) или политического сообщества в целом, все равно формулируемыми той или иной политической группой. В интересах как таковых зла нет — каждый волен иметь свои интересы. Но бывает так, что политическое сперва аннигилирует метаполитические ценности, затем заполняет образовавшийся вакуум интересами, а затем, в целях легитимации своих притязаний на перекодирование и поглощение этического, выдает эти интересы за истинные ценности. Тогда способность к различению добра и зла ослабевает или совсем упраздняется, субординируясь инструментальным соображениям. Тогда «этика превращается в простое алиби политики» (Кассен 2012) — только, вопреки странной версии Барбары Кассен, инициатива такого превращения исходит не от этики (с чего бы ей заниматься подобным самоумалением?), а от политики. Кассен убеждена, что «разделение этики и политики, их строгое размежевание гораздо менее опасно, чем их смешение» (Ibid.). В том-то и дело, что «строго отмежеванная» от этики политика в следующем такте начинает перемальвать само этическое. Настоящее смешение этики и политики не в том, что политика признает верховенство этики, а в том, что она его *не признает*, отбирая у этического функции и/или самоё имя этического. Пример первого варианта — слова Гитлера, переданные (пусть с гадательной степенью точности) Германом Раушнинггом: «Я освобожу человека от духовности, ставшей самоцелью, от грязных и унижитель-

ных самоистязаний — химеры, называемой совестью и моралью» (*Раушинг 1993: 174*). Пример второго — девиз SS: «Моя честь — это моя верность!» (*Meine Ehre heißt Treue!*).

Именно утрата теми, кто стоит на стенах Города, способности к различению добра и зла открывает злу дорогу в Город. Эта утрата может заставить их как сложить оружие, так и обратить его против самих горожан — под предлогом всеобщей мобилизации или совсем без предлога, просто в силу соблазнительного факта своей вооруженности. Результат дисфункций обоего рода одинаков: зло проникает в Город. Там, внутри, оно и делается политическим. Брешь может быть пробита в любом участке стены, злом может быть заражен любой сегмент политического — и сегмент легитимного насилия, и какой-либо иной. Первичное заражение еще не тотально и не фатально. Но зло токсично; проникновение его в один сегмент ставит под угрозу и все смежные.

Сюжет различения обрисовывается все более выпукло. Внимание к различениям — еще один способ распознавания и преодоления политического зла. Различения, разделения, кливажи, мембраны, фильтры и прочие средостения, существующие внутри политического, сами по себе не тождественны политическому благу. Но их отсутствие или дисфункциональность (i.e. проницаемость сверх меры либо, наоборот, закупорка сверх той же самой меры) тождественны политическому злу. Потому что они и есть средства того контроля, о котором писал Мэдисон в 51-м письме Федералиста (причем выводя его необходимость не откуда-нибудь, а из факта *этического* людского несовершенства — люди, в отличие от ангелов, не безгрешны): «Будь люди ангелами, ни в каком правлении не было бы нужды. Если бы людьми правили ангелы, ни в каком надзоре над правительством — внешнем или внутреннем — не было бы нужды. Но при создании правления, в котором люди будут ведать людьми, главная трудность состоит в

том, что в первую очередь надо обеспечить правящим возможность надзирать над управляемыми; а вот вслед за этим необходимо обязать правящих надзирать за самими собой. Зависимость от народа, безусловно, прежде всего обеспечивает надзор над правительством, но опыт учит человечество: дополнительные предосторожности тут отнюдь не лишни» (*Федералист 2000: 347*)⁸⁰.

«Возможность надзирать над управляемыми» (you must first enable the government to control the governed) — элементарная техническая дееспособность правительства, отсутствие которой, безусловно, порождает политическое зло. «Внешний надзор над правительством» состоит в ограниченности политической власти, недопущении ее выхода за известные (культурно специфичные и вариативные) пределы — взлом этих границ тоже порождает политическое зло. «Внутренний надзор» — дифференциация политической власти, причем состоящая не только в разделении властей, но и в легитимации и легализации политически референтных размежеваний внутри самой политики, в условиях электоральной, представительной демократии проецируемых в структуры власти; то есть размежеваний партийных. Сам-то Мэдисон, как известно, надеялся, что проектируемая им и его единомышленниками конституция станет антидотом от яда партийности, но довольно скоро выяснилось, что бороться с ним и нельзя, и не нужно⁸¹. О содержательной

⁸⁰ «Надзор» в русском переводе — неточный эквивалент controls, control из оригинального текста.

⁸¹ Ср. разницу интонаций целиком посвященного теме партийности 10-го письма Федералиста (*Федералист 2000: 78–86*) и прощального послания к нации Джорджа Вашингтона (*Washington's Farewell Address 2000: 14–18*). Русский перевод: <http://www.intelros.ru/subject/discourses/1879-dzhordzh-vashington.-proshhalnoe.html>), в котором тема партийности занимает одно из центральных мест. Что требуется не столько искоренение партийности, сколько ее «цивилизация», Вашингтон понял уже к 1796 г. — с момента опубликования 10-го письма Федералиста не прошло и десяти лет. Этот важнейший для американской политической традиции документ будет подробнее разобран в главе 4.

связи между разделением властей и новым модусом партийности, который она приобретает в конце XVIII — начале XIX в., я уже писал в «Центрах и иерархиях» (*Каспэ 2007: 179–202*). Но, пожалуй, эта связь глубже, чем мне казалось тогда. Если через идею и практику представительства в процесс принятия политических решений включаются массы, то они тоже становятся потенциальным каналом проникновения и распространения политического зла. Партийные размежевания препятствуют инфильтрации политического зла между сегментами, частями общества (ведь партии и суть *partes*, части) — и тем самым выстраивают новую линию обороны от него.

Еще одно обобщающее определение политического зла, комплементарное по отношению к предыдущим, подсказывает социология Шилза. «Каждому обществу свойственна множественность центров, сцепленных друг с другом, поддерживающих друг друга, имеющих друг с другом персональные связи. Когда я использую термин “центр”, я подразумеваю под ним, в собирательном смысле слова, целый кластер центров и контрцентров» (*Shils 1988: 253*). Центр, согласно Шилзу и его последователям, есть прежде всего локус и фокус символической и институциональной власти: «политический центр любого сложноорганизованного общества... представлен в равной мере правящей элитой и комплексом символических форм, удостоверяющим факт истинности правления» (*Geertz 1977: 152–153*). Так вот, политическим злом являются не только «слабые» состояния деградации кластерного строения центра, эрозии обоюдной сопричастности и солидарной ответственности его элементов («Различные подразделения центра опознаются по обоюдной сопричастности <...> Подразделения центра могут быть взаимно дружественны или враждебны; эта амбивалентность не вступает в противоречие с общим представлением о значимости того, что они делают и во что верят, для всего остального общества» (*Shils 1988: 252*)). Политическим злом также являются (вне

зависимости от стадии, на которой находится их осуществление) «сильные» проекты и программы ликвидации кластерного строения центра через придание ему тотальной, неуязвимой монолитности — и воздвижения над миром человеческого бытия политического Молоха (даже не Левиафана). Оруэлловский «сапог, топчущий лицо человека — вечно», принадлежит этому Молоху.

Может показаться, что все здесь сказанное — не более чем очередная апология современной демократии. Вовсе нет. Во-первых, и в ее рамках возможно политическое зло; и за ее рамками возможно политическое благо. Во-вторых, современная демократия нуждается не столько в очередной апологии, сколько в холодном, беспристрастном переопределении ее сути, ее «неуничтожимого остатка». Эта задача будет решаться в главе 4. Пока же надо зафиксировать, что в предлагаемой аналитической перспективе возникают нетривиальные ответы на два вопроса, задаваемые сегодня с нарастающей настойчивостью и тревогой.

Во-первых, с чем, собственно, борются люди, все чаще восстающие — в самых разных культурных ареалах — против неограниченности политической власти и против ее внутренней нераздельности, причем нередко иррациональным образом принося в жертву свои насущные, экономические, прагматические и другие интересы? Они борются с политическим злом (хотя и сами нередко творят его в упоении борьбы). Любопытный момент: сходство стратегий, тактик и последствий (в том числе непреднамеренных, в том числе чудовищных) подобных восстаний свидетельствует о прогрессирующей универсализации представлений о природе политического зла, о стирании их культурной специфичности (см. *Исаев, Шишкина 2014*).

Во-вторых, что, собственно, делают те политические акторы, которые ищут ответы на вызовы времени в избавлении политической власти от каких-либо внешних ограничений и в усугублении ее внутренней нераздельности? Они — вне зависимости от содержания своих легити-

мирующих мотиваций (исторических, геополитических, патриотических и любых других) и тем более от степени их, мотиваций, искренности — творят политическое зло. Направление дальнейших размышлений указывают эпиграфы к этой главе. Особенно второй.

Теперь можно осуществить заявленное раньше намерение и перейти к анализу сопряженности проблематик политической формы и политической субъектности. Потому что сопряжены они, как скоро станет ясно, именно вопросом о природе политического зла. И, главное, вопросом о средствах и способах его одолеть. Анализ этот будет произведен главным образом на материале российской политики — уж очень она к тому располагает.

Глава 3

Против автономного субъекта: как нельзя и как можно исправить политическую форму⁸²

Здоровое общество можно построить, только противопоставив добро злу и поддерживая высокое напряжение между тем и другим.

Курт Воннегут (пер. Риты Райт-Ковалевой)

Корень зла — в нейтралах, в неприсоединении.

Я говорю о войне, по сравнению с которой обычные войны просто ничто.

Энтони Бёрджесс (пер. Александра Смолянского)

Констатации ущербности, нездоровья и ничтожества российского политического бытия уже довольно давно остаются местом если не общим, то близким к тому. Даже несомненные лоялисты, причем в первую очередь лоялисты искренние, остро ощущают, что самоё сердцевину российской политики разъедает какой-то глубинный порок, — иначе с чего бы им наперебой искать его первопричину и предлагать средства его исцеления (различной и преимущественно отрицательной степени пользительности). Есть, конечно, и те, кто упрямо демонстрирует нарочитую бравурность речей и восклицаний, кто верен завету графа Александра Бенкендорфа: «Прошедшее России было блестяще; ее настоящее более чем великолепно, а что касается будущего, то оно превосходит все, что может представить себе самое смелое воображение. Вот, дорогой мой, с какой точки зрения следует понимать

⁸² Первая версия: *Каспэ 2015b*.

и описывать русскую историю»⁸³. Но как раз в их голосах особенно слышна какая-то нервная дрожь, какая-то неуверенность и в прошедшем, и в настоящем, а пуще всего в будущем — и чем громче фанфары, тем заметнее страх, терзающий фанфаристов и фанфаронов. Впрочем, это суждение неverifiedируемое, взгляд «включенного наблюдателя» и только. Перейдем к вещам verifiedируемым.

Но прежде того необходимо решительно отстраниться от двух самых распространенных способов объяснения политического неблагополучия России, по видимости противоположных, но в сущности сходных. Один способ отсылает к «культурным кодам» и «цивилизационным циклам» (мало отличимым от «духовных скреп»), к некоей «русской традиции» и «русской системе», самодовлеющей, самодвижущейся и самовоспроизводящейся. «Путин — это Ельцин сегодня...», «Сталин — это Ленин сегодня...», «Сталин — это Иосиф Грозный...», «Гайдар и Чубайс — большевики...», «Великий Петр был первый большевик...» etc., etc. История двоится, троится и распадается, ее живые действующие лица превращаются в безвольных мурзилков, влекомых тупой неотвратимой силой — которой, кстати, так и не находится ни хоть сколько-то убедительного названия, ни хоть сколько-то операционального определения. Ну вот какая-нибудь «властесобственность» — что с ней делать, кроме как ужасаться и сокрушаться?

Другой способ состоит в поиске фатальных *исторических ошибок* — единичных действий, совершенных (или не совершенных) в тот или иной момент времени. «Ах, если бы Ельцин не расстрелял Белый дом!»⁸⁴ — а, видимо,

⁸³ Эта знаменитейшая цитата — даже и не цитата вовсе, а «анекдот». Во всяком случае, именно так она определяется в первоисточнике — мемуарах Михаила Жихарева, где с чужих слов пересказывается разговор Бенкендорфа с генералом Михаилом Орловым (см. *Олейников 2009: 291*). Однако... *se non è vero, è ben trovato*.

⁸⁴ Корректно выражаться следует именно так. Утром 4 октября 1993 г. расстреливали не парламент (с точки зрения конституционного права это

покорно ожидал бы собственного расстрела... «Ах, если бы Ельцин не стал выигрывать выборы 1996 г.!» — а, видимо, просто отказался бы от деятельной кампании или устроил бы переворот вместо выборов (что поначалу было самым вероятным сценарием)... «Ах, если бы Ельцин взял в преемники не Путина!» — а кого, хотелось бы поинтересоваться? И что случилось бы потом? Тот же ряд, развернутый в обратном хронологическом порядке («Ах, если бы Горбачев не...»; «Ах, если бы Хрущев не...»; «Ах, если бы государь император не...») с неизбежностью приводит к возложению всей исторической ответственности за *пути России* на призвавших Рюрика новгородцев. Ну или на неандертальцев, которым при желании тоже найдется что предьявить. Эвристическая мощность этих каузальностей мало отличается от известной теории, выводящей исход битвы при Ватерлоо и все его политические последствия из насморка Наполеона Бонапарта.

На самом деле оба дискурса построены на отрицании свободы воли. Первый отрицает ее явно. Второй — чуть более прикровенно, но тоже отрицает, поскольку постулирует непреложную зависимость жизней и судеб миллионов человеческих существ от уникального акта, совершенного одним из них (да хоть десятком из них), причем на годы и годы вперед, до следующего такого акта. В интервалах же между ними места для свободы воли нет, а есть лишь «зависимость от колеи», *path dependence*, да еще и трактуемая самым грубым, примитивным образом. Впрочем, и то, насколько был свободен в момент ошибочного акта сам совершивший его актер и был ли он свободен вообще, остается под вопросом — его ведь тоже всегда можно впи-

был далеко не парламент) и даже не Верховный совет как корпус народных избранников (ни один депутат не погиб и не был ранен), а здание как физический объект (Краснопресненская набережная, д. 2) и символизирруемую им советскую власть как институт. Что, разумеется, не отменяет морального долга скорби по так толком и не посчитанным жертвам той скоротечной, но кровавой гражданской войны.

сать в какую-нибудь колею либо объявить «случайной фигурой», марионеткой в руках семейной или придворной камарильи...

Гораздо больший интерес, чем эти скучные спекуляции, представляют объяснения аналитические. Причины трансформаций, претерпеваемых политией, следует искать прежде всего в свойствах самой политики. Причем в свойствах не имманентно присущих (нет таких свойств ни у одной политики) и не легко переменяемых демиургами, относительно которых еще и никогда не понятно, действуют ли они обдуманно или наобум (да и не бывает таких социетальных демиургов), а эмпирически обнаруживаемых в политической реальности. Эти свойства пластичны. Однако их пластичность не абсолютна: они образуются и преобразуются не в результате разового «перевода стрелки» на рельсах истории, а как непрерывно колеблющаяся равнодействующая множества разноприродных и разнонаправленных факторов. Они наблюдаемы в достаточно длительной временной перспективе (иначе они могут претендовать только на статус флуктуаций — не свойств). Но ни одно из них не является приговором.

Работа по обнаружению таких свойств ведется, и некоторое количество заслуживающих внимания гипотез уже выдвинуто. Здесь будет разобрана только одна из них — та, что в качестве отправной точки своего развертывания фиксирует нехватку или даже отсутствие в российской политике автономной политической субъектности (и, соответственно, автономных политических субъектов — то есть, в первом приближении, индивидов и групп, способных а) самостоятельно формулировать свои политически релевантные ценности и/или интересы; б) переводить их из плана рефлексии в план действия). На языке социальной и политической науки об этом писали (в разных выражениях и с разными интенциями, но весьма близко по сути) Оксана Гаман-Голутвина (*Гаман-Голутвина 2006*) и

Владимир Гельман (*Гельман 2010*), Алексей Зудин (*Зудин 2002, 2004, 2007, 2008*) и Ричард Саква (*Sakwa 2010, 2013*)... Той же темой буквально пронизан коллективный труд Льва Гудкова, Бориса Дубина и Юрия Левады (*Гудков, Дубин, Левада 2007*) или, например, впечатляющий фолиант фонда «Либеральная миссия», изданный под общей редакцией Игоря Клямкина (*Клямкин (ред.) 2007*). Впрочем, по датам публикаций хорошо заметно, что лет пять-шесть назад эта проблематика начала уходить из научной литературы — скорее всего потому, что перестала восприниматься как *проблематика*, как нечто заслуживающее пристального исследования, и превратилась в самоочевидный фон любых событий и процессов. О дефиците автономной субъектности теперь толкуют не столько в политической науке, сколько в политической публицистике⁸⁵.

Действительно, отсюда легко вывести (точнее, сюда легко свести) такие наши общественные недуги, как массовый (да и элитный) патернализм, массовую (да и элитную) сервильность, политическую апатию, оригинальным образом сочетающуюся со способностью к мгновенному политическому воспалению⁸⁶, отсутствие сколько-нибудь убедительной оппозиции и проч., и проч. Но легко — еще не значит правильно. Похоже, тут совершается серьезная ошибка.

«Автономный субъект». Оба слагаемых этого составного понятия нуждаются в дополнительном прояснении, определении — или, точнее, в анатомировании того контингентного множества значений, которое они в себе несут.

⁸⁵ Качественной, разумеется; некачественная и слов-то таких не знает. Навскидку из качественной: *Павловский 2014, 2015; Сафронов 2014; Согомонов 2014*.

⁸⁶ Впрочем, не столь уж оригинальным — биполярные аффективные расстройства (они же, в устаревшей терминологии, маниакально-депрессивные психозы) хорошо известны профильным специалистам. То есть психиатрам.

Определение вовсе не обязано быть однозначным, и не всегда можно «договориться о терминах» — потому что, по меткому замечанию монтера Мечникова из «Двенадцати стульев», «согласие есть продукт при полном непротивлении сторон». А откуда бы взялся непротивлению сторон, когда речь заходит о «сущностно оспариваемых концептах», *essentially contested concepts* по Уолтеру Галли⁸⁷? В интеллектуальном поле такие инициативы выдвигаются всегда лишь одним из многих (потенциально бесчисленных) участников дискуссии и в отсутствие средств принуждения к консенсусу остаются только полемическим приемом. Впрочем, контингентность понятия почти никогда не случайна и часто продуктивна. Хотя бы потому, что сказавший «а» (например, «автономный субъект») *ipso facto* говорит не только «б», но и, например, «ы» — и должен отдавать себе в этом отчет. В том числе для того, чтобы не сморозить лишнего. Такого, о чем потом придется пожалеть.

Сначала об «автономии». На протяжении большей части человеческой истории об автономии говорилось (конечно, там, где говорилось) только применительно к сообществам, политиям. «Для греков проект автономии был по сути своей общинным. Полис именовался автономным, если он управлялся собственными законами, установленными через коллективное обсуждение (*deliberation*) и участие, а не навязанными извне. Грекам не приходило в голову приписывать автономию изолированным индивидам, действующим в соответствии с самостоятельно выработанными, внутренними законами <...> Греки понимали автономию как исторически обусловленный, находящийся в постоянном движении совместный проект, требующий такой социализации свободных людей, которая наделила бы их свойствами, необходимыми для участия в автономии

⁸⁷ *Gallie 1956*. Интересно и необычно, что круги от камня, брошенного Галли в темные воды социальных наук, продолжают расходиться и более полувека спустя (см., напр. *Collier, Hidalgo, Maciuceanu 2006*).

в качестве граждан» (*Krupp 2010: 102*). К этой в целом точной характеристике стоит добавить еще один аспект, о котором Тайлер Крупп умолчал: античная автономия совсем не была синонимична суверенитету в его современном понимании. Полития, автономная во всем, что касалось ее внутреннего устройства и жизни, вполне могла в то же время входить в состав более крупных политических образований — афинской архэ, спартанской гегемонии, македонской державы, эллинистических царств, Римской империи... Ни отказ от самостоятельности во внешних делах, ни принуждение к символическим выражениям лояльности, ни необходимость отщепления части людских и материальных ресурсов в пользу внешнего центра (впрочем, ресурсные потоки обычно были двунаправленными, и их сальдо далеко не всегда выходило отрицательным), ни резервирование за этим центром роли внешнего беспристрастного арбитра, в экстренных и экстремальных случаях берущего на себя функцию урегулирования гражданских конфликтов, — ничто из этого не воспринималось как наносящее ущерб автономии политического сообщества. Просто потому, что ничто из этого не входило в первоначальный состав понятия. Такое сугубо (и даже еще более) ограниченное представление об автономии сохранилось, между прочим, в церковном праве: зависимость автономной церкви от материнской (кириархальной) существенно глубже, чем церкви автокефальной, и подразумевает самостоятельность исключительно в текущих делах внутреннего управления, но не в поставлении предстоятеля; да и устав такой церкви хотя и вырабатывается собственными силами, подлежит утверждению материнской церковью (см. *Цытин 1994: 161*).

Отсюда следует, что автономия в ее традиционном понимании, во-первых, прямо отсылает к понятию закона, которому индивид подчинен, причем отнюдь не потому, что он произвел его из себя, персональным усилием: наоборот, сам индивид специально производится и обрабатывается, чтобы быть в состоянии следовать закону.

Автономия означает только специфический способ легитимации такого закона (через участие индивида в делиберативных процедурах его принятия и последующих изменений), не имеющий, однако, ничего общего с самочинием и своеволием. Во-вторых, автономия совсем не исключает субординации — она всего лишь определяет место, ранг и модус функционирования автономного сообщества в той или иной системе иерархических отношений.

Крайне редко бывает так, что персональную ответственность за радикальную перемену смысла понятия можно уверенно возложить на одного-единственного человека. В том, что касается понятия автономии, это сделать можно, и легко. Новый его узус (теперь, пожалуй, преобладающий) измыслил Кант — самым что ни на есть волонтаристским образом. Сообщество и индивид в его построениях поменялись местами с точностью до наоборот, причем никаких аргументов (кроме чисто спекулятивных и даже как таковых сомнительных) в пользу приписывания способности к автономии индивиду, а не сообществу, в пользу объявления именно индивида источником закона предъявлено не было. «Нас не удивит теперь, почему должны были оказаться неудачными решительно все предпринимавшиеся до сих пор попытки найти принцип нравственности. Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы <...> Я буду называть это основоположение принципом автономии воли» (*Кант 1965: 274–275*). «*Не догадывались*»; а Кант, стало быть, *догадался*. Итак, целая философия — и какая философия! — была воздвигнута на «догадке»...

Более того, то, что для самого Канта было по-настоящему серьезной проблемой — а именно причинная обусловленность всякой истинной морали и, следовательно, всякого истинного закона исключительно автономией воли

(скрупулезному обоснованию каковой обусловленности, собственно, и посвящены «Основы метафизики нравственности») — для его адептов или, лучше сказать, эпигонов проблемой быть как будто перестало. Конечно, сам же Кант первым постулировал (опять «догадался?»), что автономность воли с неизбежностью гарантирует ее моральность: «Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон (независимо от каких бы то ни было свойств предметов воления). Принцип автономии сводится, таким образом, к следующему: выбирать только так, чтобы максимы, определяющие наш выбор, в то же время содержались в нашем волеии как всеобщий закон <...> упомянутый принцип автономии есть единственный принцип морали» (*Ibid.*: 283–284). Но затем эта максима постепенно превратилась в некритически принимаемую аксиому (что совсем не одно и то же). Сегодня стало крайне сложно не то что утверждать, но хотя бы допускать, что автономная воля может быть аморальна, что порожденный автономной волей закон может оскорблять здоровое нравственное чувство и что воздвигнутый этой волей и на этом законе политический порядок может иметь выраженные признаки политического зла. Сложно, если оставаться в пределах мейнстрима современной моральной и политической философии; однако и исторический опыт XX и начала XXI в., и актуальное состояние нашего беспокойного мира ультимативно требуют выхода за эти пределы. Что ж, тем хуже для мейнстрима: уж слишком его романтические трели⁸⁸ диссонируют с «гулом времени».

Есть, впрочем, одна уловка, позволяющая ставить под сомнение принцип индивидуальной автономии даже и

⁸⁸ Довольно случайным образом выбранные из почти безбрежного массива, однако весьма характерные примеры: *Dworkin 1988; Christman (ed.) 1989; Hill 1991; Korsgaard 2001; Christman, Anderson (eds.) 2005; Coburn 2010; Veltman, Piper (eds.) 2014.*

теперь. Это допускается делать изнутри левого дискурса (ни в коем случае не извне) — в том его доведенном почти до крайности изводе, который разрывает свою бесспорную историческую связь с либеральной традицией и восстанавливает свою не менее бесспорную историческую связь с традицией тоталитарной. Тут как раз достаточно будет единственного примера: название книги Сары Конли — «Против автономии: в защиту принуждающего патернализма» — не нуждается в комментариях. И цитаты из нее довольно одной: «Иногда единственный способ не дать кому-нибудь совершить ужасную ошибку — вмешаться и помешать свободному выбору» (*Conly 2013: 4*). Сказано, между прочим, не об убийцах и насильниках, а... о курильщиках. Этой омерзительной уловкой⁸⁹ я пользоваться не намерен; здесь предлагается совершенно иной способ проблематизации понятия автономии.

Чтобы его прояснить и привести в действие, нужно принять в расчет, что в последние десятилетия качество автономии стало приписываться не только политиям, но и *политическому* как таковому — тому трудноопределимому, но несомненно данному нам в ощущениях домену человеческого бытия, который Шмитт обозначил энигматическим именем *das Politische*. Что в это имя вкладывал сам Шмитт и его редкие собеседники-современники и что в него вкладывают позднейшие интерпретаторы — дело темное и с каждой новой интерпретацией еще более затемняющееся⁹⁰. Явно не случаен скепсис относительно эвристическо-

⁸⁹ И далеко не новой; нельзя же не видеть тут почти буквального сходства с другой цитатой, из Клайва Стейплза Льюиса: «— Человек должен взять на себя заботу о человеке. Значит это, сами понимаете, то, что одни люди должны взять на себя заботу обо всех остальных». Там, правда, проговорен еще и вывод (он же мотив): «Мы с вами хотим оказаться среди этих, главных». Роман, в уста одного из персонажей которого вложены эти слова, называется «Мерзейшая мощь». Из него — рикошетом — и пришел тот эпитет, которым я эту уловку охарактеризовал.

⁹⁰ В качестве минимального введения в проблематику см. *Майер 2012*.

го потенциала «понятия политического», выраженный не кем-нибудь, а глубочайшим знатоком Шмитта Филипповым: «Для Шмитта политическое есть противостояние одного народного единства другому. Если речь заходит о внутренней политике, эта конструкция ничего не дает. Единственная попытка Шмитта рассмотреть внутреннюю жизнь как политически напряженную — его работы, посвященные устройству тоталитарного государства, в то время как знаменитые работы о кризисе парламентаризма сводятся к тому, чтобы продемонстрировать невозможность конституирования политического в разумной речи в современную эпоху» (*Ахутин, Филиппов 2013: 47*).

И все-таки без «политического» уже невозможно представить себе терминологический аппарат наук о человеке и о человеческих обществах. Оно находится в одном ряду с такими столь же туманными, дисперсными категориями, как «социальное», «сакральное» etc., — причем туманность парадоксальным образом не снижает, а повышает их продуктивность. «Политическое» позволяет квалифицировать как релевантные политическому рассуждению любые действительно ему релевантные события и смыслы, максимально расширяя поле зрения, не ограничивая его только лишь институтами — или нормами — или поведенческими паттернами — или конфликтами — или дискурсами — или чем угодно еще. И это важно, поскольку политическим и впрямь может оказаться совершенно все что угодно. Лучше и безопаснее, чтобы оборачивание обычного порядка вещей «реальной возможностью физического убийства» (конститутивным, по Шмитту, признаком политического) настигало бы нас не внезапно, не приходило из «слепого пятна». Впрочем, случается и так, что нечто, еще недавно бывшее неоспоримо политическим, вдруг утрачивает это качество, нейтрализуется⁹¹. Политическое то наступает, то отступает;

⁹¹ Множество иллюстраций обоего рода дает, скажем, история отношений русской литературы с государством. Собственно, в основном из них она и состоит.

оно растяжимо во всех направлениях. Растяжимо, но неуничтожимо.

Как же столь нечетко определенное (то есть не имеющее перед собой никаких заведомо непреодолимых пределов) политическое может быть автономным? Может; и именно потому может, что автономия не тождественна суверенитету, что ее границы подвижны и проницаемы. Автономия политического относительна, о чем в свое время писал сам же Филиппов, причем опираясь совсем не на Шмитта, а на принадлежащего к совершенно другой исследовательской традиции Айзенштадта: «Относительная автономия политической сферы означает, что определенные темы коммуникации и определенные лица как ее партнеры имеют исключительное или первостепенное политическое значение, а другие темы и другие лица исключительно или первостепенно неполитичны. Отчетливо политическое и отчетливо неполитическое служат фоном для взаимоопределения» (*Филиппов 1992: 102*)⁹².

Однако это видение автономии политического можно (и нужно) дополнительно сфокусировать, обратившись к содержащемуся в слове «автономия» элементу νόμος — закон. Ведь именно закон является генеральной темой любой политической коммуникации; и партнеры по политической коммуникации именно тот или иной закон принимают или отвергают, толкуют его, обходят его или против него восстают. Тогда допустимо заключить, что политическое автономно в той мере, в какой *политические* законы устанавливаются *политическим же образом*, и никакой иной закон (моральный, религиозный, семейный, экономический, эстетический etc.) не обретает политической силы прямо — но только через посредство закона

⁹² Ср. также Eisenstadt 1963: 19. По Айзенштадту, автономизация политической сферы может зайти далеко, и даже очень далеко; но она все равно остается переменной, никогда не достигающей экстремума.

политического. Очень важно, что наличие такого средостения между политическим и неполитическим совсем не ведет к полной герметичности политического — она не более воображима, чем глухая изоляция любого другого домена человеческого существования, будь то спорт или секс. Дело в другом: неполитическое входит в автономное политическое, принимает политическую форму не *per se*, а только через известные (исторически, ситуативно и культурно специфичные) институциональные и процедурные фильтры. Исключения из этого правила бывают всегда; их частотность как раз и задает относительную меру автономии политического. Если правило нарушается чаще, чем соблюдается, следовательно, политическое не автономно.

Но, пожалуй, еще важнее обратное: если *политическим образом* установленный *политический* закон претендует на прямую *неполитическую* силу (моральную, религиозную, семейную, экономическую, эстетическую etc.), если он взрывает это средостение и разрушает иноприродные себе фильтры с другой, собственной стороны, то породившее его политическое становится «главенствующим единством, тотальным и суверенным»⁹³ — то есть тоже перестает быть автономным. Потому что автономия не только относительна, но и соотносительна — она существует лишь по отношению к некоему внешнему, внеположному себе и себе неподвластному референту.

Разумеется, сама возможность такого вырождения *автономии* политического в свою противоположность

⁹³ Цит. по: *Майер 2012: 25*. Хайнрих Майер связывает появление этих беспощадных слов в версии шмиттовского «Понятия политического» от 1933 г. (в изданиях 1927 и 1932 гг. отсутствовавших, а затем исключенных из объявленного самим Шмиттом каноническим текста 1963 г.) прежде всего с полемикой между Шмиттом и Лео Штраусом. Но не важнее ли, что то был именно 1933 г.? Очень похоже, что в следующей фразе — «...человек целиком и экзистенциально захвачен политическим участием. Политика — это судьба» — Шмитт говорил о себе. Что ж, судьба его оказалась горькой.

была создана давно идущим в истории Запада процессом его, политического, *автономизации*. Но возможность как таковая вовсе не означает предопределенности. Случаи политической узурпации иных, неполитических прерогатив, принадлежащих иным, неполитическим инстанциям, хорошо известны и по своим последствиям более или менее (но всегда) чудовищны. Однако они, во-первых, не столь уж часты; во-вторых, обратимы, пусть даже за приведение возмнившего себя суверенным политического обратно к состоянию относительной автономии приходится платить огромную, обычно кровавую цену. В основном же западное политическое научилось (точнее, его научили) быть именно *относительно автономным*. Баланс взаимовлияний и взаимопроникновений политического и неполитического варьирует от политики к политике и от времени к времени; сегодня главенствует одна группа мотиваций, завтра другая; любая субординация доменов человеческого существования ситуативна и пластична. Еще раз приведу мнение Анкерсмита: «практическое понимание автономии политической сферы оказалось лучшим гарантом человеческой свободы» (*Анкерсмит 2014: 24*). Трудно сказать, лучшим ли — у автономии политического есть свои риски, и немалые. Возможно, она лучше иных вариантов не потому, что хороша сама по себе, а потому, что все остальные варианты, в соответствии с известным *bon mot*, еще хуже. Но разве этого мало?

Еще более сильны внутренние напряжения в семантическом поле понятия «субъект». Сегодня в языке общественных наук субъект — прежде всего тот, кто сознает себя, мыслит сам и действует самостоятельно, то ли не признавая над собой никаких внешнеположенных себе законов и инстанций, то ли легитимируя их исключительно собственным решением. В этом доминирующем понимании субъектности есть свои внутренние вариации: скажем, «субъекта» то отождествляют с «актером», то до некоторой степени отличают от него. «Понятие “актер” имеет смысл

лишь в сцепке с конкретным социальным действием (действиями), в то время как понятие “субъект” акцентирует скорее рациональность сознания и поведения, способность к реализации свободного выбора» (*Заславская 2001: 6*). Допускается также, что субъект, как и актер, может быть не только индивидуальным, но и коллективным; впрочем, что есть коллективный субъект, как не ансамбль индивидов? Так или иначе, качества свободы и рациональности (обычно еще и моральности) не просто оказались привязаны к представлению о субъекте — сам субъект стал восприниматься как их источник, не обязательно единственный, но единственно приемлемый.

Более того, давно уже ведутся разговоры о «суверенном субъекте», о «тождественности “суверена” и “субъекта” как результате познания суверенности и самопознания» (*Батай 2006: 342*). Очень важно обнаруженное Сергеем Зенкиным (в предисловии к русскому изданию «Проклятой части») неочевидное сходство батаевских представлений о суверенности со шмиттовскими: «Независимо друг от друга Батай и Шмитт размышляли — один в моральном, другой в политико-правовом плане — о “предельном опыте”, в котором проявляет себя абсолютный субъект постольку, поскольку он вообще способен проявлять себя в реальной действительности. <...> для Батая каждый человек может быть и бывает суверенным — не только политические властители, абсолютные монархи или фашистские диктаторы, в дальнейшем пленившие воображение Шмитта» (*Зенкин 2006: 33*). Не следует ли отсюда, что в каждом «суверенном человеке» (то есть в человеке, объявленном или объявившем себя суверенным) заключены именно эти «пленяющие» и одновременно пугающие потенции? И не их ли пламенно отстаиваемая Жоржем Батаем «суверенность человека» высвобождает в первую очередь?

Как субъект приобрел столь ощутимо личностные, персоналистские черты, как ему был присвоен статус непре-

рекаемого символического образца, универсальной точки отсчета для суждения обо всех делах человеческих (между прочим, второе логически отнюдь не прямо вытекает из первого) — долгая история, в которой поучаствовали и Рене Декарт, и Джон Локк, и Готфрид Вильгельм Лейбниц, и Джордж Беркли, и тот же Кант, и Георг Вильгельм Фридрих Гегель, и Анри Бергсон, и Эдмунд Гуссерль... но довольно. Даже пунктирная реконструкция всего этого движения мысли потребовала бы совершенно отдельной колоссальной работы, которая к тому же не вместилась бы ни в какие дисциплинарные рамки. Главное, что движение состоялось — охватив весь корпус гуманитарного знания⁹⁴ и до некоторой степени затронув и политическую науку (см., напр. *Samaddar 2010; Prozorov 2014*).

Но с этим уже давно привычным, вроде бы банальным смыслом слова продолжают сосуществовать другие смыслы — вообще-то гораздо более старые. И их сосуществование порождает уже далеко не банальные эффекты. Subject (англ.), sujet (фр.), Subjekt (нем.) etc. — это ведь «подвластный», «подданный», то есть тот, чья свобода выбора и действия по определению не беспредельна (а иногда и совсем невелика). А суверенный подданный — *contradictio in adjecto*.

Столь странное противоречие не то чтобы вовсе не становится предметом специального внимания — но оно становится им реже, чем следовало бы ожидать. Чаще всего его просто не замечают. Если замечают, то, бывает, без каких-либо обоснований отмахиваются, как поступил, например, Батай: «Обычай суверенов говорить “мои подданные” (*mes sujets*) вносит двусмысленность, которой я

⁹⁴ Лишь некоторые обзорные и обобщающие труды: *Renaut 1989; Boyne 2001; Strozier 2002; Biehl, Good, Kleinman (eds.) 2007*. Более частным исследованиям субъектности и субъективности, трактуемых в вышеописанном духе, несть числа.

не могу избежать: субъект (sujet) — это для меня суверен. Субъект, о котором я веду речь, никогда не является подданным» (*Батай 2006: 343*). Не является, и все тут — понимай как хочешь.

Тем не менее двусмысленность понятия «субъект» беспокоила еще Мартина Хайдеггера: «...само новоевропейское определение человека как “субъекта” тоже не так однозначно, как соблазняло бы думать расхожее употребление понятий “субъект”, “субъективность”, “субъективистский”. Мы спрашиваем: как дело доходит до подчеркнутого выдвижения “субъекта”? Откуда возникает то господство субъективного, которое правит всем новоевропейским человечеством и его миропониманием? Этот вопрос оправдан, потому что вплоть до начала новоевропейской метафизики у Декарта и даже еще внутри самой его метафизики все сущее, поскольку оно есть сущее, понималось как sub-iectum. Subiectum — это латинский перевод и истолкование греческого и означает подлежащее и лежащее в основе, само собою заранее уже подлежащее. Через Декарта и после Декарта “субъектом” становится в метафизике преимущественно человек, человеческое “Я”. Как человек входит в роль подлинного и единственного субъекта? Почему этот человеческий субъект накладывается на “Я”, так что субъективность становится тут равнозначна сфере “Я”? Субъективность ли определяется через “Я” или наоборот, “Я” через субъективность?» (*Хайдеггер 1993: 117–118*).

Ее ощущал и Фуко. Вроде бы твердо выбрав один из полюсов оппозиции — «Перед лицом власти, являющейся законом, субъект, который конституирован в качестве такового, то есть “подчинен”, — есть тот, кто повинуется» (*Фуко 1996: 184*)⁹⁵, — он тем не менее использовал для ее описания намеренно неоднозначную лексику — глагол

⁹⁵ Вообще субъекту — и именно такому субъекту — посвящена большая часть поздних трудов Фуко.

assujettir и существительное assujettissement⁹⁶. И Джорджо Агамбен стремился пойти дальше Фуко и сделать то, чего Фуко не сделал: обнаружить «точку совпадения», «зону смешения», «единый центр», где соединяются «процесс субъективации — подчинения, приводящий к тому, что индивид оказывается связанным собственной идентичностью и собственным сознанием и одновременно подчиненным внешнему контролю»⁹⁷, и «политические техники... при помощи которых Государство присваивает и включает в себя заботу о природной жизни индивидов» (Агамбен 2011: 12). Не забудем и о работах Балибара, Кассен, Алена де Либера, Этьена Тассена (Balibar 1994; Balibar, Cassin, Libera 2004; Libera 2007, 2008, 2014; Tassin 2007) — углубляющих то же русло, но обладающих бесспорной самостоятельной ценностью.

Существенным образом поддерживает это смысловое напряжение и побуждает о нем рефлексировать то, что в европейских языках сохраняется прямо на поверхности восприятия еще и третье, базовое значение слова «субъект» — грамматическое. Субъект — ведь это еще и просто-напросто подлежащее: «главный член двусоставного предложения, грамматически независимый от других членов предложения» (так что хайдеггеровское рассуждение носит вполне буквалистский характер). Главный-то он главный; но его главенство парадоксально. Подлежащее

⁹⁶ См. совершенно точное примечание переводчицы (Светланы Табачниковой) к русскому изданию цитированной работы: «Непереводимая игра слов: французское *sujet*, происходящее от латинского *subjectus* — “подлежащее”, “подчиненное”, означает одновременно и “отданный во власть”, “подданный”, и “субъект”, “лицо”. Фуко “стягивает” оба эти значения в глаголе *assujettir* (собственно “подчинять”), подчеркивая момент конституирования субъекта как такового в обоих смыслах, равно как и наличие специальных форм, делающих это конституирование возможным» (Фуко 1996: 184, сноска 54).

⁹⁷ То есть «собственная идентичность» и «собственное сознание» как раз и оказываются условиями *sine qua non* этой специфической подчиненности «внешнему контролю».

есть то, что «помещено, брошено, утверждено в основе... — от *sub*, “под”, и производного от *iacere*, “бросить”»⁹⁸. Оно действительно находится в основе; на нем зиждется все дальнейшее; без него все как-то туманно и неопределенно; но чему-то же явно примордиальному по отношению к себе оно все-таки «подлежит»? Чему? Выраженному сказуемым действию, которое подлежащее обречено исполнить? Или тому, кто его туда, в основу, поместил (возможно, просто бросил, со всей неумолимостью рока или Провидения)? И кто бы это мог быть? Кому подвластен субъект, чей он подданный?

В русском языке синонимичность «субъекта» и «подлежащего» стерта, затушевана. Кто помнит, что «подлежащее» появилось в русском языке как калька с кальки, как «поморфемный перевод латинского термина *subjectum*» (*Ярцева (ред.) 1990: 685*)? Приглушена и чувствительность к семантике самого «подлежащего», со школьной скамьи воспринимаемого как некий неразложимый иероглиф. Поэтому и в политическом языке России субъект понимается почти исключительно первым из описанных способов (то есть исторически последним и наиболее проблематичным) — как самозарождающаяся первопричина и самодостаточный перводвигатель любого политического действия. Иные смысловые пласты субъектности игнорируются, что подчас приводит к серьезным (и в то же время комичным) последствиям.

Так, примечателен кейс (или, лучше сказать, казус), связанный с именованнием составных частей Российской Федерации. Все знают, что Федерация слагается из *субъектов*; оно и в Конституции написано (гл. 1, ст. 5, ст. 11; гл. 3). Но почему? Кто это придумал? Ни в одном языке мира, кроме русского, и ни в одной федерации, кроме российской,

⁹⁸ Причем тут калька с греческого (аристотелевского) *ύποκειμενον*: см. *Online Etymology Dictionary* (<http://www.etymonline.com/index.php?term=subject>).

«субъект» в этом значении не используется: говорят о *constituent entities* или *states* (англ.), *entités autonomes* или *Etats fédérés* (фр.), *Gliedstaaten* или *Länder* (нем.), кантонах, провинциях, даже эмиратах... но не о субъектах. Не было никаких «субъектов» в Декларации о государственном суверенитете Российской Советской Федеративной Социалистической Республики от 12 июня 1990 г.; они появились только осенью 1990 г., в эскизных проектах будущей Конституции Российской Федерации (*Проект 1990*), затем исчезали, возникали снова в 1991 г. в процессе подготовки Федеративного договора, опять элиминировались, но в итоговый текст Конституции все-таки попали. Весьма показательно, что гордое звание «субъект» первоначально подразумевало набор весьма ощутительных привилегий в отношении с федеральным центром и резервировалось исключительно за республиками (остальным предлагалось удовлетвориться именем «федеральных территорий» — впрочем, с возможностью стать республикой через референдум). А главным лоббистом «субъекта» был Рамазан Абдулатипов, в 1990–1993 гг. председатель Совета национальностей Верховного Совета РСФСР (честь же самого изобретения столь радикальной терминологической новации принадлежит, скорее всего, тогдашней советнице Абдулатипова, юристу Любови Болтенковой). «Националы» почему-то решили, что «субъект» — это что-то очень философское⁹⁹, чрезвычайно величественное, автоматически повышающее статус региона, и отчаянно за него бились. Совсем избавиться от «субъекта» не получилось, удалось только сделать его общим, собирательным понятием, а не эксклюзивным обозначением национальных республик¹⁰⁰.

⁹⁹ Привет Канту.

¹⁰⁰ Подробности этой истории сообщены мне в порядке частной консультации Олегом Румянцевым, в те годы занимавшим посты секретаря Конституционной комиссии Съезда народных депутатов Российской Федерации и руководителя Рабочей группы по подготовке проекта Конституции Российской Федерации. Я благодарен ему и за сам рассказ, и за разрешение на него сослаться.

Что ж, история мстительна, и язык мстителен тоже, а уж когда они принимаются мстить совместно... Давно было заметно, что в трудах зарубежных, особенно американских, коллег, вынужденных именовать «субъектами» — то есть «подданными» — constituent entities Российской Федерации, сквозит с трудом скрываемое недоумение. И оно понятно: ну вот попробуйте назвать, например, свободный штат Техас «подданным Федерации», subject of Federation, да еще и конституционно закрепить за ним этот позорный титул. Самые что ни на есть огнестрельные последствия (предусмотренные Второй поправкой к Конституции США) наступят немедленно. Однако в последние годы недоумения поубавилось. Субъекты Российской Федерации действительно стали субъектами — только в смысле, прямо противоположном кантовскому¹⁰¹. Так что каждому воздается по делам его. В том числе и тем, кто не ведает, что творит.

Все сказанное выше об автономии и субъекте отнюдь не надо понимать в том духе, будто я ратую за восстановление неких «правильных» словоупотреблений и исключение «неправильных». Так не бывает, и так не должно быть: язык не та вещь, которой можно насильственно манипулировать, а соответствующие попытки дорого обходятся манипуляторам. Я только хотел напомнить, что преобладающие узусы этих слов хотя и не случайны, но не являются единственно возможными; что и тут и там содержатся потенции разворачивания в очень разных направлениях; что автономия не синоним суверенности; что субъект не обязательно суверенен (и даже не обязательно автономен), а автономия не обязательно субъектна.

¹⁰¹ Еще в 2008 г. увидела свет книга Андрея Захарова под красочным названием «Унитарная федерация» — написанная, как сказано в авторском предисловии, «в то время, когда российский федерализм, съезжившись под огнем недобросовестной критики, влачил весьма жалкое существование» (*Захаров 2008: 13*). С тех пор «съезживание» федерализма только усугубилось.

А стало быть, удовлетворение тоски по «автономному субъекту», буде таковое состоится, способно привести в том числе и к таким результатам, которых тоскующие не предвидят и вряд ли хотят. Известная мудрость предупреждает нас, что следует опасаться наших желаний: они имеют свойство сбываться.

Более того, я даже готов до некоторой степени привести свои дальнейшие рассуждения в соответствие с преобладающими узусами — с тем, чтобы не вовсе разрывать связь со сложившимся политическим языком, чтобы, не борясь с силой привычки, проблематизировать его изнутри, а не извне. Чтобы остаться в имеющей свои преимущества позиции «включенного наблюдателя». Поэтому далее я буду исходить из следующих операционализаций (описан не весь спектр вариаций, а только полюса континуальных шкал).

Автономный субъект — суверенный актер¹⁰², сам себе устанавливающий и цели политического действия, и средства их достижения.

Неавтономный субъект — несуверенный актер, чьи цели и средства их достижения предписаны внеположными ему самому инстанциями¹⁰³. Такой субъект может быть вовсе неавтономным либо автономным на греческий манер — но не на кантовский. Поэтому я и вынужден называть его неавтономным.

Автономное политическое — такое состояние политического, когда политический закон устанавливается не иначе как политическими же средствами и способами, когда неполитическое определяет содержание политиче-

¹⁰² Субъект только мыслящий, но не действующий в контексте политического рассуждения интереса не представляет и потому выносится за его рамки.

¹⁰³ В обоих случаях подразумевается не тот или иной способ презентации поведения актора для тех или иных целевых аудиторий, а его действительные (то есть для него самого действительные) мотивации.

ского закона только опосредованно, а политический закон определяет неполитическую жизнь тоже только опосредованно, не подменяя собой нормы, имеющие иной источник, и уважая границы неполитических доменов.

Неавтономное политическое — такое состояние политического, когда политический закон устанавливается как прямая, неопосредованная проекция неполитических мотиваций и/или когда политический закон претендует на прямую, неопосредованную регуляцию неполитической жизни. Как правило, эта мембрана проницаема сразу с двух сторон; в пределе (в обоих пределах) неавтономное политическое утрачивает право на отдельное имя, то ли растворяясь в иных порядках взаимодействий, то ли растворяя их в себе. Тотальность политического трудноотличима от тотальности неполитического; во всяком случае, места для свободы нет ни в одной, ни в другой.

Отсюда легко выводится простейшая четырехчленная логическая матрица возможных комбинаций. При всей ее умозрительности она, как я полагаю, способна подтолкнуть и к вполне прагматическим выводам. Если их не сделать, поборникам ценностей свободы и дальше придется тратить немалые идеальные и (гораздо более малые) материальные ресурсы на то, чтобы не мытьем, так катаньем завести в России побольше автономных политических субъектов, — и сокрушаться о том, что они все как-то никак не заводятся, а те, которые заводятся, упорно не оправдывают ожиданий. «Уж сколько их упало в эту бездну...» Ошибка в выборе цели обходится дороже и исправляется труднее любых других ошибок; однако иного выхода, кроме ее исправления, нет. Итак, каковы возможные комбинации субъекта и политического, образующиеся в зависимости от градуса автономии их обоих?

1. *Неавтономный субъект в неавтономном политическом.* Таковы были, в самом общем виде, традиционные незападные общества: «...в западных обществах политическая сфера не четко отделена от общественных и личных

взаимоотношений» (*Пай 2003: 67*)¹⁰⁴. Таковы же были на протяжении большей части своей истории и традиционные западные общества. Сам потенциал автономизации политического возник, конечно, давно. Он был создан некоторыми уникальными особенностями христианской религиозности, которая допустила и даже потребовала, чтобы под эгидой и знаком одной центральной ценностной системы действовали бы сразу две функционально специализированные центральные институциональные системы¹⁰⁵ — *полития* и *эклесия*. С неизбежностью возникшее напряжение между ними со временем санкционировало «производство чистых политических форм, их свободное конструирование и переконструирование» (*Каспэ 2007: 76–77*): ведь Церковь «освобождает профанное пространство, предоставляет... политическим сообществам свободу устраиваться, как им угодно: в отличие от Синагоги, Церковь не является носителем политического закона» (*Манан 2004: 48*). Отсюда же пошла и секуляризация: «обмирщение становится возможным в результате своеобразного... движения в пределах христианской культуры», в которой заложена принципиальная допустимость секуляризации «не как частного, временного, существующего как бы по недосмотру и заблуждению, а как воспроизводящегося состояния» (*Салмин 2009: 155–156*). Да и автономный субъект возрос от того же корня: «В современном светском правосознании одним из доминирующих принципов стало представление о неотъемлемых правах личности. Идея таких прав основана на биб-

¹⁰⁴ В данном контексте (но только в нем) я позволяю себе абстрагироваться от очень специфического «гносеологического статуса “зеркала Пая”», который «можно... интерпретировать как авторскую версию считающихся общепринятыми правил политической игры, нормативно ориентированных на “избегание тирании” средствами “правового государства”» (*Салмин 1997: 19*), — то есть от той выдвинутой Салминым гипотезы, что в знаменитой статье «Незападный политический процесс» а *contrario* подразумевается и проблематизируется Запад, что именно Западу Люсиен Пай предлагал таким образом «посмотреться в зеркало».

¹⁰⁵ Терминология Шилза.

лейском учении о человеке как образе и подобии Божиим, как онтологически свободном существе... Христианская социально-государственная этика требовала сохранить для человека некую автономную сферу, где его совесть остается “самовластным” хозяином» (*Основы 2000*).

Для того чтобы политические сообщества всерьез начали «устраиваться, как им угодно» (точнее, чтобы автономные субъекты начали их устраивать и переустраивать, как *им*, субъектам, угодно), потребовалось очень много времени. Целые века, вместившие и становление территориальных государств, и Возрождение, и Реформацию, и религиозные войны, и Просвещение, и великие революции. А кроме того, и глобальную вестернизацию западных обществ, в результате которой ни одно из них не оказалось свободным от западного влияния — в том числе и от автономизации политического, хотя и принимающей большей частью превращенные и извращенные формы. Тем не менее традиционных обществ больше нет; есть только их имитации, псевдоморфозы, к тому же обычно не заходящие далее стадии досужих мечтаний. Развернуть вспять столь грандиозное движение всего человечества (инициированное Западом, да; но важно не то, что оно было инициировано немногими, а то, что оно захватило многих) вряд ли мыслимо, что бы там ни мечтались Алену де Бенуа, Александру Дугину и прочим экзотическим и экстатическим «мыслителям». Настоящая деавтономизация политического потребовала бы массивной контрреформации, демодернизации, а в конечном счете, пожалуй, и дехристианизации всего Запада и всего мира, что выглядит не слишком реалистично.

Более перспективен в этом отношении радикальный исламистский проект, особенно в версии «Исламского государства»¹⁰⁶, открыто и последовательно манифестирующего нелегитимность вообще любой автономной политической власти и вообще любого автономного политического

¹⁰⁶ Да, да, запрещенного в России. Однако оттого не переставшего быть.

закона. Между прочим, то, как переводится на западные языки самоназвание этого движения, только дезориентирует — никакого «государства» в известном Западу смысле, подразумевающем определенную автономию политической сферы, там и близко нет¹⁰⁷. Впрочем, сценарий утверждения планетарного халифата пока еще кажется фантастическим, а соответствующий сегмент логической матрицы — *неавтономный субъект в неавтономном политическом* — и для России, и для мира в целом нерелевантен. И, хочется верить, еще долго таковым пребудет.

2. *Автономный субъект в автономном политическом*. Преимущества и радости такого положения вещей многократно воспеты теми самыми «романтическими трелями» мейнстримной политической философии. К этому разряду я отношу (не без некоторых сожалений и с многочисленными оговорками, но все же отношу) и «делиберативную демократию» по Джозефу Бессетту (*Bessett 2011*) и Юргену Хабермасу (*Habermas 1996*), и «принцип автономии» по Дэвиду Хелду (*Хелд 2014: 425–474*), и «соревновательную демократию» «зрелого Просвещения» по Йену Шапиро (*Шапиро 2009: 250–297*), и уже упоминавшуюся «эстетическую политику» по Анкерсмиту, и многое, многое другое. Затруднение в том, что чаемая *сугубая* автономность остается либерально-секуляристской утопией и не более — она ни разу не была достигнута ни в прошлых, ни в актуальных состояниях западных¹⁰⁸ обществ, в том

¹⁰⁷ В действительности оно именуется ад-даулят аль-исламия (الدولة الإسلامية); а ад-даулят, как легко убедиться, заглянув в любой словарь арабского языка, вовсе не «государство» (а также не state, не état, не Staat), а «богатство, довольство, процветание». Ошибка не новая: например, «Государство Кувейт» тоже на самом деле зовется ад-даулят аль-Кувейт. И все равно таких ошибок лучше избегать.

¹⁰⁸ Здесь и далее под западными понимаются как общества органически и географически западные (с которыми, впрочем, тоже непросто — по отношению к какому «востоку» западными являются Канада, Австралия и Новая Зеландия?), так и глубоко вестернизованные — Турция, Япония, Южная Корея, Аргентина, Южная Африка etc.

числе обществ, максимально продвинувшихся по пути либерализации и секуляризации (а надо помнить, что по этому пути западные общества движутся с разными скоростями и не всегда в атмосфере всеобщего энтузиазма). Более того, есть весомые основания полагать, что с переходом к «постсекулярности» (*Milbank 1990; Vries, Sullivan (eds.) 2006; Habermas 2006; Хабермас, Ратцингер (Бенедикт XVI) 2006*), который из гипотезы стремительно превращается в факт, либерально-секуляристская утопия отодвинется еще дальше в область воображаемого.

Причина тут не столько в неосуществимости автономизации политического (она как раз может зайти очень далеко), сколько в невозможности приведения всех политических субъектов к состоянию полной автономии. Сами они к нему стремятся далеко не всегда (к немалому разочарованию политических философов и теоретиков), а принудить их к автономии некому и нечем, поскольку способные на подобное принуждение инстанции и институциональные конструкции трудами самих же политических философов и теоретиков капитально дискредитированы. То есть выдержанные в этом духе программы выдвигались, и неоднократно; все они так или иначе восходят к замечательному рассуждению Руссо: «...чтобы общественное соглашение не стало пустою формальностью, оно молчаливо включает в себя такое обязательство, которое одно только может дать силу другим обязательствам: если кто-то откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принужден всем Организмом, а это означает не что иное, как то, что *его силою принудят быть свободным*¹⁰⁹. Ибо таково условие, которое, подчиняя каждого гражданина отечеству, одновременно тем самым ограждает его от всякой личной зависимости: условие это составляет секрет и двигательную силу политической машины» (*Руссо 2000b: 211*). Вот *assujettissement* во всей своей красе. И ведь Руссо

¹⁰⁹ Курсив мой. — С.К.

совершенно прав: без подвешенного над каждым гражданином дамоклова меча репрессии¹¹⁰ мечтавшаяся ему «политическая машина» была бы неработоспособна. Но благодаря предпринятым в XX в. опытам практической реализации подобных программ (а особенно благодаря их оглушительным провалам) количество последовательных сторонников принуждения к свободе заметно поубавилось. Да и без интеллектуальной дискредитации дело бы все равно не пошло: как показала история Нового времени, когда некто располагает ресурсами принуждения, то возвращение автономной субъектности — примерно последнее, на что он их употребит. А если вдруг, по каким-то таинственным причинам, употребит, то в недалгом времени расстанется с самими ресурсами принуждения, да еще и станет объектом насмешек и ненависти — как то произошло с Михаилом Горбачевым.

В эмпирически наблюдаемой реальности западных обществ (в отличие от воображенной в тиши кабинетов или гомоне аудиторий) по-настоящему автономный политический субъект — редкая птица. Даже там, где автономия политического достаточно развита, субъекты обычно приходят в сферу политического извне, из других сфер и доменов, будучи движимы неполитическими по своей природе мотивациями (когда более высокими, когда более низкими — это уже область оценочных и вкусовых суждений). Реже, но случается и так, что субъекты покидают сферу политического, возвращаясь к своему прежнему *modus vivendi* или находя какой-то новый. Уже пребывая в сфере политического, субъекты не только продолжают поддержи-

¹¹⁰ Само существование которого, как он дважды подчеркивает, следует удерживать в молчании, в секрете. Но от кого? Не от самого же гражданина, который, наоборот, должен трепетать, «пока блистающий меч правосудия не сверкнул над ним красными лучами» (Михаил Булгаков)? Должен знать, «что делают в комнате 101 <...> Это все знают. В комнате 101 — то, что хуже всего на свете» (Джордж Оруэлл). Тут есть о чем поразмыслить.

вать связь с теми неполитическими источниками ресурсов (и материальных, и ценностных), которые позволили им туда проникнуть, но и ищут новые — также за ее пределами. Естественно, в этом поиске политические субъекты встречают множество заранее протянутых навстречу рук — и каждое новое подключение к неполитической ресурсной базе опять-таки ограничивает их политическую автономию. Об автономных субъектах легко *рассуждать*; но много ли можно *назвать* политиков или партий, чьи цели и средства определялись бы исключительно или хотя бы преимущественно их собственным произволением? То есть некоторых таких политиков и некоторые такие партии назвать, пожалуй, можно; но это одноразовые продукты в стиле catch all, способные быстро оккупировать выбранный сегмент политического рынка, сорвать куш (обычно небольшой) — и удовлетворенно сойти со сцены. Те же из них, кто претендует на большее, кто прилагает усилия к тому, чтобы на сцене задержаться, автономию *volens nolens* и *ipso facto* утрачивают. Так ли это плохо, если вспомнить, что политика как род человеческих занятий есть попечение об общем благе (включая, конечно, конкурентную борьбу различных представлений о том, в чем оно состоит)? Способен ли позаботиться об общем благе (пусть в том числе из эгоистических побуждений — если нет других способов обеспечить благо собственное) тот, в чьем горизонте представлений никакого блага, кроме собственного, вообще не существует?

3. *Автономный субъект в неавтономном политическом.* Ровно такова российская политика. Наше политическое неавтономно, с какой стороны ни посмотри. С одной стороны, его постоянно лишают собственного содержания и достоинства:

— российское политическое сгибается под прессом экономических и даже бухгалтерских интересов (ни слова о «Газпроме» или «Роснефти»); достаточно вспомнить, как раз за разом переносы и совмещения выборов, да и про-

чие судорожные модификации электоральных процедур мотивируются необходимостью «экономии бюджетных средств». Ну как можно ставить момент выявления гражданских предпочтений, то есть *nervus vivendi* любой демократической или претендующей быть демократической политики, в зависимость от «цены вопроса»?);

- российское политическое покоряется интересам самосохранения правящей группы, представляемым как интересы сообщества в целом посредством риторических формул (уже, пожалуй, мантр) «стабильность», «преемственность власти», «реальные дела», «у оппозиции нет позитивной программы», «если не мы, то кто?», «без нас все развалится» etc. Сами эти формулы абсолютно неоригинальны, в них ничего специфически российского; они используются в демократической политике всегда и везде, и нередко с успехом; их эксплуатация любой правящей группой совершенно рациональна; однако автономное политическое предоставляет нормативные и институциональные средства, заметно ограничивающие эффективность этих «заклинаний реальности». В отсутствие таких средств — а они у нас почти отсутствуют — амальгамирование интересов правящей группы и управляемого ею сообщества осуществляется невозбранно и с совершенным успехом;
- российское политическое персонифицируется до крайности — до того, что условием его существования, более того, существования самой политики уже полагается физическое бытие одной персоны. «Есть Путин — есть Россия, нет Путина — нет России»¹¹¹. Даже Феофан Прокопович

¹¹¹ Слова первого заместителя главы администрации президента Вячеслава Володина, сказанные 22 октября 2014 г. на заседании международного дискуссионного клуба «Валдай», даются в двойном пересказе — в изложении газеты «Известия», сославшейся, в свою очередь, на главу Фонда развития гражданского общества Константина Костина (<http://izvestia.ru/news/578379>). Впрочем, ни от одного из упомянутых лиц опровержений не поступало.

в своем знаменитом «Слове на погребение Петра Великого» не проповедовал подобной обреченности: начав за упокой: «Что се есть? До чего мы дожили, о россияне? Что видим? Что делаем? Петра Великого погребаем! Не мечтание ли се? Не сонное ли нам привидение? О, как истинная печаль! О, как известное наше злоключение!», он все же нашел в себе силы продолжить за здравие: «Не весьма же, россияне, изнемогаем от печали и жалости, не весьма бо и оставил нас сей великий монарх и отец наш <...> Какову он Россию свою сделал, такова и будет» (*Прокопович 1979: 53–54*). Похоже, 300 лет назад российское политическое было более автономным, чем сейчас. Потому и уверенности в будущем было побольше.

С другой стороны, российское политическое постоянно предпринимает (точнее, от его имени предпринимаются) вылазки в смежные сферы. Политическим с легкостью необыкновенной подменяется то этика, то экономика, то религия, то наука, то культура, то спорт — да все, что по тем или иным соображениям требуется политизировать, и ничего заведомо неполитического просто не существует. Дабы обойтись без перебора многочисленных общеизвестных примеров (то есть без очередного растравления язв и раздирания одежд), ограничусь указанием на один, в котором все отдельные случаи отразились как в капле воды: на упорное и по-своему логичное нежелание властей и ведомств хоть сколько-нибудь предметно определить понятие политической деятельности, появившееся в 2012 г. в Федеральном законе № 121-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в части регулирования деятельности некоммерческих организаций, выполняющих функции иностранного агента». Напомню: политической деятельностью, в соответствии с буквой закона, признается участие «(в том числе путем финансирования) в организации и проведении политических акций в целях воздействия на принятие государствен-

ными органами решений, направленных на изменение проводимой ими государственной политики, а также в формировании общественного мнения в указанных целях». Главное сказано в последней части предложения, начинающейся со слов «а также»: она недвусмысленно гласит, что политическая деятельность, что бы там ни говорил здравый смысл, не обязательно состоит в «организации и проведении политических акций», что политической в потенции является любая публичная активность вплоть до трамвайной ругани, тоже ведь способной формировать общественное мнение «в указанных целях». Таким образом норма принимает неограниченно дискреционный характер, тем более что правоприменительная практика сплошь и рядом игнорирует прописанные в том же законе исключения: «К политической деятельности не относится деятельность в области науки, культуры, искусства, здравоохранения, профилактики и охраны здоровья граждан, социальной поддержки и защиты граждан, защиты материнства и детства, социальной поддержки инвалидов, пропаганды здорового образа жизни, физической культуры и спорта, защиты растительного и животного мира, благотворительная деятельность, а также деятельность в области содействия благотворительности и добровольчества». И не случайно игнорирует; разве можно позволить, чтобы столько всего оказалось а priori выведено за рамки политического? Что же тогда останется от политического? И прежде всего от удобств дискреционного политического контроля над всем неполитическим¹¹²?

¹¹² До сих пор, то есть по состоянию на лето 2016 г., все попытки сузить понятие политической деятельности (а их, надо признать, было немало) принесли довольно мизерные результаты. Даже несмотря на то, что в российском законодательстве аж с 1992 г. существует гораздо более внятное и совершенно достаточное определение того, что такое политическая деятельность, — оно дано в Федеральном законе 3132-I «О статусе судей в Российской Федерации». П. 3 ст. 3 запрещает судьям «принадлежать к политическим партиям, материально поддерживать указанные

Субъекты же, оперирующие в пространстве такого дважды неавтономного политического, в большинстве своем автономны. Не в том смысле, что они фундаментально или хотя бы инструментально свободны, — конечно, нет. Они сцеплены многочисленными узами патрон-клиентных и принципал-агентских отношений, и свободен (очень *sui generis*) исключительно тот, кто находится на вершине пирамиды зависимостей (я, кстати, склонен думать, что таких пирамид много, и почти поголовная внешняя лояльность по отношению к тому субъекту, который занимает позицию на макушке высочайшей из них, нередко носит не только демонстративный, но и симулятивный характер). А в том смысле они автономны, что им «закон не писан» (то есть никакой закон, внешний и высший по отношению к их потребностям и интересам), что они порождают закон суверенным образом, сами из себя, не апеллируя к ценностям, не склоняясь перед ними, а эксплуатируя их. Причем пишут и переписывают они закон в конкурентном и конфликтном режиме «террариума единомышленников», «бульдогов под ковром». Любые лояльности и договоренности в этом террариуме и под этим ковром временны, ситуативны, цементированы прежде всего инстинктом самосохранения (который, как хорошо известно, может и обмануть, и вообще утратиться). Платон ведь предупреждал (устаами Афинянина из «Законов»): «Я вижу близкую гибель того государства, где закон не имеет силы и находится под чьей-то властью. Там же, где закон — владыка над правителями, а они — его рабы, я усматриваю спасение государства и все блага, какие только могут даровать государствам боги» (*Νόμοι 715d*). Но какой же российский политический субъект, одержимый «эффективной политикой», станет прислу-

партии и принимать участие в их политических акциях и иной политической деятельности», а также «публично выражать свое отношение к политическим партиям и иным общественным объединениям». Вот и все. Кажется, первой обратила внимание на эту коллизию Екатерина Шульман (*Шульман 2014*).

шиваться к столь нелепому предупреждению? Гораздо приятнее внимать Фрасимаху: «Справедливость... это то, что пригодно сильнейшему», ибо «силу имеет тот, кто у власти»; «устанавливает же законы всякая власть в свою пользу» (*Πολιτεία* 338c, d, e). Греческие полисы и политики в свое время вняли Фрасимаху, а не Афинянину; и боги от них отвернулись. Россия, кажется, твердо вознамерилась проследовать по тому же пути. Что ж, «безумству храбрых» поются соответствующие песни. Обычно в тональности траурного марша.

Именно гипертрофированная до суверенности автономия политических субъектов является одним из главных (хотя, конечно, не единственным) препятствием к автономизации политического. Своевольным, своекорыстным акторам противно любое оплотнение барьеров между политическим и неполитическим, поскольку оно сужает их «кормовую базу», то есть поле удовлетворения их своеволия и своекорыстия. Автономизация политического ограничила бы автономию политических субъектов, затруднив их набеги на неполитическое. Поэтому они ее и не допускают, что очень логично. Но кто тогда может выступить инициатором и партизаном автономизации политического? Не сами же автономные субъекты, наслаждающиеся своей автономией?

Нет, не они. Довольно нелепо надеяться, что умножение числа автономных субъектов каким-то волшебным образом приведет к автономизации политического и вообще к приведению российского политического в более здоровое состояние, — это количество в это качество не конвертируется, и даже наоборот. В сегодняшней России автономные политические субъекты подобны червям, питающимся от открытой раны. Надо не разводить червей, а заживлять рану; содействовать же ее заживлению могут, наоборот, субъекты неавтономные. Не любые, конечно; и успех терапии не гарантирован. Но врач лечит и в отсутствие гарантий исцеления. Такую уж клятву он принес.

4. *Неавтономный субъект в автономном политическом.* Тут недостаточно сделанного выше, в п.2, указания на то, что западные политии (а равно политии «демократические», «развитые», «процветающие» etc. — все эти разные имена относятся, за редкими исключениями, к одной и той же группе обществ) располагаются именно в этом сегменте нашей логической матрицы. Уж слишком хорошо в России научились, придавая зеркальный смысл известной поговорке, отделяться от подобных указаний сомнительной апофегмой «что немцу здорово, то русскому смерть». Чтобы обосновать желательность именно такого положения вещей, нужны не сопоставительные, а содержательные аргументы. И они существуют.

Прежде всего нужно понять и принять (второе, благодаря Канту, кантианцам и неокантианцам всех мастей, гораздо труднее), что неавтономность или частичная автономность субъекта может быть не только причиной слабости, но и источником силы. Таким источником она стала еще в иудейской религиозной традиции, в которой абсолютная покорность субъекта абсолютно трансцендентному Богу означала, что ни для какой иной власти над этим субъектом просто не остается места, что от всех остальных властей он совершенно свободен. Что субъект по имени Моисей может встать перед фараоном и сказать: «Отпусти народ Мой» (*Исх. 5:1*). И, что еще более странно, целый народ пойдет за Моисеем от египетских «котлов с мясом» в пустыню — и там, заключив Завет, уже сам станет коллективным субъектом и *ipso facto* вершителем собственной судьбы. «Израиль собирается выйти из дома рабства. Рабы, служившие рабам государства, отныне последуют Голосу свыше, пойдут путем совершенной свободы. Образ человечества! Свобода человека — это свобода вольноотпущенника, помнящего о своем рабстве и солидарного со всеми, кто поработен» (*Левинас 2004: 453*). Эмманюэль Левинас был совершенно точен в выборе аналогии: неавтономный или частично автономный, но не суверенный субъект

ект есть именно вольноотпущенник, отправленный на свободу с некоей целью, посланный с посланием. Он не свою волю исполняет, а волю своего Господина; но это Господин настолько могущественный, что никакие другие господа и господства остановить его посланника не властны. Кроме смерти, конечно. Но и ее жало вырвано (*1 Кор. 15:55*).

Другое дело, что в иудейской религиозной традиции сила неавтономной политической субъектности употреблялась в основном для того, чтобы не допустить автономизации политического, — любая политическая власть воспринималась как потенциально узурпирующая суверенитет Бога Израиля над Израилем, более или менее быстро дискредитировалась (прежде всего стараниями пророков) и сходилась на нет. Затем — уже христианством, о чем говорилось ранее, — автономизация политического все же была санкционирована. Результатом стало ее медленное, мучительное развитие, продвигали которое опять же неавтономные субъекты — искавшие и находившие источник своего права и своей способности менять порядок мирских взаимодействий либо в той же христианской трансценденции, но по-своему переформулированной¹¹³, либо в трансцендировании государства, все равно предпринимаемом по заданному христианством образцу. Вот несколько утверждений, сделанных очень разными авторами, но бьющих в одну точку. Расположены они не в хронологическом порядке, а в порядке пошагового раскрытия общей для них мысли.

«Построение государства сопровождается созданием своего рода общего исторического трансцендентального» (*Бурдые 1999: 154*).

«Либо суверенитет ничего не значит, либо он означает *отдельную и трансцендентную* верховную власть — нахо-

¹¹³ Например, Мартин Лютер — кто посмел бы в глаза назвать его автономным субъектом? А в того, кто посмел бы, он, скорее всего, запустил бы чернильницей.

дящуюся не на вершине, но *над* вершиной... и управляющую всем политическим сообществом *свыше*. Вот почему эта власть абсолютна» (*Маритен 2000: 40–41*).

«Поскольку государственная власть всеобъемлюща, постольку она носит божественный характер» (*Шмитт 2006: 149*).

«Современное государство не преемственно по отношению к другим политическим формам — оно представляет собой превращенную Церковь» (*Dumont 1985: 94*).

Однако сила неавтономных субъектов осталась при них. Она варьирует в зависимости от успешности и убедительности того или иного политического трансцендирования¹¹⁴; она истощается, когда ресурсы легитимации того или иного политического трансцендирования исчерпываются (как то случилось с монархией Романовых или с Советским Союзом); но пока она есть, она работает. Что самое интересное, она продолжает работать даже изнутри уже автономизированного политического. Именно такова — пример самый наглядный и потому позволяющий обойтись без многих других, осложненных привходящими обстоятельствами, но тоже имеющих в резерве, — христианская демократия, в основе которой лежит трудная в исполнении амбиция сообразования секулярного, *i.e.* автономного, политического порядка с неполитическими по своей природе христианскими ценностями до той степени, до которой это возможно без упразднения самой его секулярности, *i.e.* автономии (см. *Hanley (ed.) 1994; Kselman, Buttigieg (eds.) 2003*). И тем не менее эта амбиция в какой-то (и иногда существенной) мере реализуема. Простейшая иллюстрация: Германия — неоспоримо сильнейшая страна Европы;

¹¹⁴ Закономерный вопрос о сравнительной истинности различных трансцендирований — то есть о том, действительно ли трансцендентен их объект и можно ли вообще трансцендировать нечто, не являющееся трансцендентным *in genere* (например, политическое), — выносится за скобки как не имеющий ответа, отыскиваемого средствами науки. Ответ на него ищется (и находится) на иных путях.

бундесканцлерин Ангела Меркель — неоспоримо сильнейший европейский лидер; возглавляемый Меркель Христианско-демократический союз (купно с баварским Христианско-социальным союзом) — неоспоримо сильнейшая партия Германии; если кто-то хочет поставить под сомнение то, что эта констелляция сил находится в прямой причинно-следственной связи с упорно поддерживаемым самоопределением христианской демократии как заведомо неавтономного политического проекта, то... было бы любопытно взглянуть на его аргументы.

Интересно, что та же германская политика содержит и пример обратного свойства. Взлет популярности партии «Зеленых» в 1980–1990-х годах был обусловлен прежде всего ее очевидной ценностной неавтономностью: тогдашние «Зеленые» открыто пренебрегли всей той сетью интересов и зависимостей, в которой запутались традиционные акторы, поставили *неполитические* мотивации (экологические, пацифистские, антикапиталистические) выше правил политической игры — и именно поэтому добились немалых *политических* успехов. Однако затем «Зеленые» эволюционировали в сторону автономии, одну за другой предавая заявленные ценности, определяя свои политические цели и средства их достижения со все меньшей на них оглядкой. Став автономными, «Зеленые» закономерно утратили политическую силу — не просто после, но именно что вследствие этого.

Более того, только неавтономный субъект может обрести доступ к высшей политической силе — к силе учреждения и переучреждения самого сообщества, придания ему *политической формы*. Впервые заданный в «Центрах и иерархиях» вопрос о циркуле (κεντρον), то есть о критериях выбора центральной точки, из которой разворачивается политическая форма; вопрос, затем перезаданный в рамках моей полемики с Ильиным: «Кто совершает этот выбор? <...> Кто... держит циркуль?», все еще поставлен не вполне корректно. Если принять и тот тезис Шилза, что

центры земной власти (и ценностной, и институциональной) успешно функционируют постольку, поскольку успешно и убедительно их трансцендирование, то спрашивать, «кто *держит* циркуль», бессмысленно — ответ снова располагается за пределами научного и, шире, рационального знания. Важнее установить другое: кто *ощущает* себя тем циркулем, который некто (кем бы этот некто ни был) держит и направляет?

Неавтономный субъект и ощущает, причем независимо от того, на чем основано и насколько основательно с точки зрения стороннего наблюдателя его ощущение. Именно неавтономность дает субъекту силу и власть определять и изменять форму объекта — формируемая материя такой силой и властью не обладает и сама из себя ее породить не может. Субъект всякого формирования, в том числе политического, — субъект в обоих смыслах. Он формирует потому, что в замысле и в процессе формирования руководствуется неким внеположным и себе, и трансформируемому им субстрату идеальным образцом. Руководствуется... или руководим. В любом случае тот, кто хочет обрести подлинную власть, должен пренебречь собственной автономией. И только тот, кто ей пренебрег, может обрести доступ к подлинной власти.

Осталось прояснить три момента. Во-первых, следует ли отсюда, что неавтономность политического субъекта, i.e. его субординированность тем или иным неполитическим, протополитическим или метаполитическим инстанциям, есть нечто само по себе благое, что такие субъекты будут непременно ориентированы на благо и исключительно благом наполнится то политическое, которое станет ареной их деятельности? Вовсе нет. Как заметил уже цитированный в начале этой главы Льюис, «духи, знаете ли, бывают разные». И ценности бывают разные, в том числе противоположные, в том числе враждебные. Благо и зло соревнуются на одном поле; в их различении и столкновении — эссенциальная суть политики. Повторю еще одну цитату, на этот

раз из Штрауса: «всякое политическое действие руководствуется мыслью о лучшем или худшем. Однако мысль о лучшем или худшем подразумевает мысль о благе» (*Штраус 2000: 9*). А следовательно, и мысль о зле, ибо нельзя помыслить благо, не учитывая возможность уклонения от него, отрицания его и деятельного ему сопротивления. Поэтому метафорой политики, творимой неавтономными субъектами, неизбежно будет не рынок, а война. Не торжище, где все имеет свою цену (а значит, любая ценность может быть куплена, продана и снова куплена), а битва, в которой все значения предельны (а значит, ничто не продается и не покупается). Так разве сражение воинств не привлекательнее (этически и эстетически), чем кишение червей? Тем более что черви — то есть *автономные политические субъекты* — заводятся как раз на полях недавних сражений, а пища их — тела павших бойцов. В войне можно проиграть; но можно ведь и победить. Что точно нельзя, так это победить, вообще сложив оружие, предпочтя войне сдачу на милость противника (да и милости, скорее всего, не будет). А особенно нельзя победить червей, будучи одним из них, пользуясь их приемами и не пытаясь стать кем-то другим.

Во-вторых, почему же тогда предпочтительнее, чтобы война неавтономных политических субъектов разворачивалась в автономном политическом? А вот именно потому оно предпочтительнее, что в таком случае есть шанс оставить «войну» метафорой, переносом смысла и не более. Причем отсылать эта метафора будет не столько к тотальным (*Ludendorff 1935*) и гибридным (*Mattis, Hoffman 2005*) мясорубкам последних полутора столетий, сколько к более благородным обычаям прежних времен — когда еще было принято щадить мирное население, беречь жилища и посевы, сходиться в схватке в назначенное время и в назначенном месте, уважать пленных etc. Эти правила нарушались, как и любые правила; но все же то были *правила*. А правила (они же институты, формальные и неформальные) суть главная

линия обороны от политического зла. В главе 2 уже было сказано, что «различия, разделения, кливажи, мембраны, фильтры и прочие средостения, существующие внутри политического, сами по себе не тождественны политическому благу. Но их отсутствие или дисфункциональность (i.e. проницаемость сверх меры либо, наоборот, закупорка сверх той же самой меры) тождественны политическому злу». Однако генеральное различие, внутри которого работают все остальные (и не работают в его отсутствие), — это различие политического и неполитического, достигаемое *автономизацией политического*. «Зло проникает через пробоины и бреши в стенах политического порядка — в стенах Города». Горе тому городу, стены которого пали — либо не успели толком воздвигнуться и теперь разрушаются. Последнее сказано о нас. О российском политическом.

В-третьих, обязательно ли неавтономными политическими субъектами будет произведена автономизация российского политического, а не что-либо иное? Нет, не обязательно. Потому что те неавтономные субъекты, в программу которых такая автономизация войдет, могут и проиграть свою войну, тем более что война будет вестись ими на два фронта — и против червей, и против столь же неавтономных соперников, вдохновленных иными ценностями. Но ставить все равно больше не на кого и не на что, а сетования о недостатке автономных субъектов только сбивают с толку — их и так переизбыток. Чтобы противостоять политическому злу, нам, наоборот, нужны неавтономные политические субъекты. Только они способны сделать российское политическое автономным. И тем самым не допустить, чтобы форма, которую российское политическое обретает (рано или поздно обретет; уже почти обрело), стала бы очередной формой зла.

Глава 4

Пустое место: демократия как политическая форма¹¹⁵

Неустойчивый мир был устойчив, вращаясь вокруг
Неизбывного центра молчащего Слова.

Томас Стернз Элиот (пер. Алексея Биргера)

Проблематики политической формы, политического зла, автономии политического и автономной политической субъектности не полностью конгруэнтны друг другу, однако явным образом пересекаются. Место их пересечения — вопрос о природе и судьбе демократии. Эти подвижные поля смыслов не обязаны интерферировать именно здесь — скорее всего, тут нет никакой онтологической предзаданности. Но в наше время историческая констелляция событий именно такова.

Понятие демократии сейчас расплывается, утрачивает сколько-нибудь ясные очертания. То же происходит и с демократической реальностью: она трансформируется и деформируется, иногда — до неузнаваемости, нередко — пугающим образом. Голоса, констатирующие такое положение дел (и оценивающие его в не слишком широком диапазоне — от кризисного до катастрофического), сливаются в мощный хор¹¹⁶.

Ничего нового тут нет. Демократия как сущностно оспариваемый (*Gallie 1956*) и именно поэтому, по Сартори, «растяжимый» концепт (и проект) обречена почти постоянно присутствовать на собственных похоронах, выслушивать прощальные панегирики и проклятия — с пропорци-

¹¹⁵ Первая версия: *Каспэ 2016*.

¹¹⁶ Выборочно из недавнего: *Демократии 2015; Розанваллон 2015; Хёффе 2015; Магун 2016*. Причем критерием выбора именно этих голосов послужило прежде всего присутствие в них хоть каких-то нот, кроме прямо похоронных. Присутствие пусть хрупкой, но надежды.

ей, как правило, смещенной в сторону проклятий. В цикле, который демократия проживает в течение нескольких последних столетий, периоды хотя бы ограниченного консенсуса относительно содержания демократического концепта (и хотя бы сдержанного оптимизма относительно будущего демократического проекта) весьма кратки; гораздо дольше длятся фазы критики, утраченных иллюзий и горького рессентимента. И все-таки цикл раз за разом возобновляется. Уж насколько убедительными казались пророчества Джека Лондона о «Железной пяте» или Джорджа Оруэлла о «сапоге, топчущем лицо человека — вечно», но они не сбылись. Уж насколько маловероятными выглядели победы демократических альянсов в трех, считая холодную, мировых войнах — а они состоялись¹¹⁷.

Одно это требует и в нынешние трудные времена (бывали, впрочем, и потруднее) сохранять трезвость рассудка и отвечать могильщикам демократии так же, как отвечали им раньше. То есть снова искать, определять и переопределять ее суть, ее неуничтожимый остаток, присутствующий во всех ее моделях¹¹⁸, сохраняющийся при любых ситуативных трансформациях и деформациях. И не принимать очередные модификации оболочки за непоправимую порчу ядра.

Этот неуничтожимый остаток существует. Хотя бы потому, что на уровне непосредственного восприятия и повседневного опыта всегда понятно, какой режим может быть без оскорбления здравого смысла назван демократическим

¹¹⁷ При всех очевидных оговорках — прежде всего такой, как участие в антигитлеровской коалиции сталинского СССР и его решающая роль в победе над нацизмом, или таких менее существенных, как присутствие совершенно недемократической Японии в антигерманском блоке 1914–1918 гг. и многочисленных прозападных диктаторских режимов в антисоветском лагере второй половины XX в., — фактом остается то, что США, Великобритания, Франция (то есть страны, в которых современная демократия, собственно, и родилась) по итогам всех этих конфликтов неизменно оказывались в числе победителей и никогда — в числе побежденных.

¹¹⁸ О моделях демократии см. классический труд Хелда (*Хелд 2014*).

(что совсем не значит совершенным), а какой — нет. Причем это понятно не только сознательным апологетам демократии и не только обывателям, вкушающим ее плоды или их лишенным, но и тем, кто демократию отвергает, кто противопоставляет ей более совершенные способы организации политической жизни (абсолютную монархию, православное царство, корпоративное государство, диктатуру, джамахирию, халифат etc.). Их критические стрелы и реальные выстрелы направлены именно в демократию *as is* и *per se*; в прицеле их оптики она особенно хорошо различима. Впрочем, и те, кто менее прямолинеен, кто оперирует полемическими формулами вида «Вот она, хваленая демократия!», «Чего она стоит, ваша демократия?», «Да разве это демократия?!», «Так где же истинная демократия?» и почему-то никак не может без них обходиться, своими уловками тоже свидетельствуют, что слово это не мертво. Как не мертвы и именующиеся им политии.

Необходимо пояснить: безусловно, я признаю существование множества промежуточных, переходных, вырожденных и гибридных политических состояний, располагающихся где-то между демократией и, выражаясь апофатически, не-демократией. Однако я склонен — по крайней мере в целях поиска упомянутого неуничтожимого остатка демократии — считать этот концепт скорее дихотомическим, «сортальным» (*sortal*), чем градационным, «шкальным» (*scale*). Или, еще точнее, я, соглашаясь с Джованни Сартори и Адамом Пшеворским (и не соглашаясь с Кеннетом Болленом и Робертом Джекмэном), солидаризируюсь с тем мнением, что «шкальный подход», при верном — то есть ограниченном — употреблении вполне продуктивный, применим «только к тем странам, которые уже классифицированы как демократии» (*Бернхаген 2015: 75*)¹¹⁹. По

¹¹⁹ В написанной Патриком Бернхагеном третьей главе ментального коллективного труда «Демократизация» дан образцовый в своей емкости и точности обзор этой дискуссии.

основаниям качества, а не количества. Но что это за качество?

Я полагаю, что неуничтожимый остаток демократии лучше всего можно обнаружить и определить, рассматривая ее как специфическую *политическую форму*. Политическая же форма, как было предложено считать в главе 1, есть та *«интегрированная композиция взаимно комплементарных пространственных метафор власти*, которая в определенных условиях места и времени, для определенной политики (или для ансамбля политий) играет роль одновременно *дескриптивную, аскриптивную и прескриптивную*». Такая композиция *описывает* строение политики как систему координат любых действий, предпринимаемых акторами в ее рамках, *приписывает* те или иные свойства самой политике (ее онтологии, а не дискурсивному произволу акторов) и *предписывает* акторам определенный образ и состав действий, оказывая на них прямое или косвенное дисциплинирующее влияние.

Так что же, величественный образ демократии, на алтарь которой положено столько жизней, всего лишь метафора? Да, конечно, и тут нет ничего уничижительного. Метафора (или, в самом общем виде, перенос смысла) представляет собой базовый способ человеческого восприятия, описания и упорядочивания реальности. Мы, по точному названию знаменитой книги Лакоффа и Джонсона, «живем метафорами»: «Концепты, которые управляют нашим мышлением, — не просто порождения ума <...> Наши концепты структурируют наши ощущения, поведение, наше отношение к другим людям. Тем самым наша концептуальная система играет центральную роль в определении реалий повседневной жизни. Если мы правы, предполагая, что наша концептуальная система в значительной степени метафорична, тогда то, как мы думаем, то, что узнаем из опыта, и то, что мы делаем ежедневно, имеет самое непосредственное отношение к метафоре» (*Лакофф*,

Джонсон 2004: 25)¹²⁰. Все ключевые политические понятия более или менее явно метафоричны; «демократия» метафорична более чем явно. Ведь почти никто и почти никогда не предлагал прочитывать «демократию» буквально, как действительный *кратос демоса*, как подлинную власть народа — хотя бы потому, что при буквальном прочтении решительно непонятно, над кем, собственно, народ как целокупность граждан властвует (за вычетом животных, рабов, чужестранцев, женщин и детей), кто остается за пределами этой целокупности и покоряется ей. А кто-то должен там быть; *кратос* — не просто власть, но власть как возобладание, власть как одоление Другого, причем даже не обязательно врага: «Κράτος... повсюду обозначает превосходство, утверждаемое силой, над соратниками или над противниками... Других определений не бывает» (*Бенвенист 1995: 287*).

Предположим, что учредительный, устанавливающий акт демократии и в самом деле состоял в победе «народа» (что бы это слово ни значило) над его врагами — как правило, исторически так оно и бывает. Но дальше-то, когда демократия переходит в режим продолжающегося, рутинного существования, откуда берутся «враги народа»? Неужели из самого же народа-победителя? И как они в нем самозарождаются (или тут не обходится без «иностранных агентов»)? И неужто их перманентное обнаружение и обезвреживание является необходимым условием воспроизводства самой демократии? Артемий Магун хорошо резюмировал направленные в эту же сторону размышления Александра Кожева из «Введения в чтение Гегеля» (*Кожев 2013*): «В эпоху новой демократии все как бы стали господами, но где же тогда слуги, и за чей счет эти господа приобретают свою гордую осанку?» (*Магун 2016: 128*). Тут

¹²⁰ Применение этого постулата к реальности социальной и политической см. *Каспэ 2007: 23–44*; *Филитов 2008: 167–194* (параграф «Метафорика социального пространства»).

вроде как парадокс, приводящий на ум бессмертные строки Дмитрия Александровича Пригова:

Народ он делится на не народ
И на народ в буквальном смысле
Кто не народ — не то чтобы урод
Но он ублюдок в высшем смысле

А кто народ — не то чтобы народ
Но он народа выраженье
Что не укажешь точно — вот народ
Но скажешь точно — есть народ. И точка

Парадокс, конечно, мнимый. Во-первых, хотя с демократиями время от времени и случаются судороги, ввергающие их в маниакальный поиск «врагов народа» (вроде антидрейфусарства или маккартизма), эти состояния довольно быстро проходят, а *posteriori* признаваясь вовсе не сущностным свойством демократии, а, наоборот, извращением ее сущности. По-настоящему необходимым инструментом легитимации отношений господства и подчинения, «образования и распределения власти», *shaping and sharing of power* (*Lasswell, Kaplan 1950: XIV*) выявление и экстерминация «врагов народа» (*Volksschädlingen, i nemici del popolo*) становятся только в режимах недемократических и контрдемократических¹²¹. Во-вторых, в том-то и дело, что в демократиях властвует не самотождественный народ, а именно, по точному слову стихотворца, «народа выраженье». В отношении античной демократии еще можно спорить, была ли она подлинным прямым народовластием, — прежде всего потому, что мы в действительности очень мало знаем о том, как она на самом деле функционировала и воспринималась современника-

¹²¹ См. 7-й из 14 признаков *ur-facism*, «вечного фашизма» по Эко (*Eco 1995*).

ми¹²². В отношении представительной демократии Нового времени сомнений нет — с самого начала она основывалась на решительном переносе смысла с «народа» на репрезентирующих «народ» представителей¹²³. Великолепным примером такого переноса служит американская Конституция, которая открывается гордыми словами «We the people...» и завершается... 39 подписями. Буквалистская логика требует считать этот недлинный перечень имен закрытым списком членов «народа» (хотя бы по состоянию на 17 сентября 1787 г.), что, разумеется, нелепо. Еще одна впечатляющая иллюстрация того же тезиса — сакраментальная юридическая формула «Народ против...» («The People versus...»), провозглашаемая в судах некоторых демократических политий отнюдь не народом *in propria persona* (где же отыскать такую персону?), а просто-напросто прокурором.

Так как же устроена эта метафора и эта форма? Какова базовая топология демократии? Ее количественные, метрические параметры меняются; что же остается неизменным идентифицирующим признаком? Репертуар образов, в том числе образов пространственных, при помощи которых люди пытались и пытаются изъяснить самоё суть демократии, конечно, необозрим. Однако среди них — большей частью довольно прозрачных, вроде «бушующей стихии» или «политического рынка», — регулярно встречается один довольно энигматический. *Пустой центр*.

¹²² Вплоть до того, что некоторые специалисты подозревают, будто в свое изложение знаменитой речи Перикла о достоинствах афинян (которую принято считать едва ли не самым страстным гимном демократии) Фукидид «вложил изрядную долю иронии» (*Магун 2016: 57*).

¹²³ Тема политической репрезентации слишком обширна, чтобы здесь можно было дать ее хотя бы краткий обзор. Введением в тему способны послужить такие труды, как: *Schattschneider 1960; Pitkin 1967; Pennock, Chapman (eds.) 1968; Ямпольский 2004; Rehfeld 2005, 2006; Манен 2008; Shapiro, Stokes, Wood, Kirshner (eds.) 2009; Магун 2011: 218–230; Alonso, Keane, Merkel (eds.) 2011; Анкерсмит 2014: 36–85*.

Чаще всего упоминания о пустом центре в контексте дебатов о демократии сопровождаются ссылками на Клода Лефора. Да, Лефор усматривает «революционный и беспрецедентный характер демократии» в том, что «место власти становится *пустым местом* <...> пустое, незанятое, так что никакой индивид и никакая группа не могут ему быть консубстанциальны, место власти оказывается необозначенным» (*Лефор 2000: 26*). И вновь, уже в другой части «Политических очерков»: «...из всех известных нам режимов в ней одной представление о власти устроено таким образом, что власть свидетельствует о *пустом месте*» (*Ibid.: 285*). Та же мысль есть и в «Политических формах современного общества»: «Образ народного суверенитета связан с образом пустого места, которое никто не может занять» (*Lefort 1986: 279*). Увы, это впечатляющее утверждение Лефор сопроводил лишь минимальными разъяснениями (среди которых, впрочем, есть заслуживающие внимания — оно еще будет им уделено) и, главное, не сопроводил даже минимальными обоснованиями. Поэтому цитируются эти его *пассажи* чаще всего *en passant*, походя, ритуально. Что досадно.

Анкерсмит обнаруживает мысль о конститутивности пустоты центра для демократии еще у Алексиса де Токвиля — не без некоторых натяжек, но в целом убедительно, даже несмотря на странное игнорирование двух самых прямых токвилевских высказываний на этот счет. Игнорировать их не стоит, вот они: «в Соединенных Штатах нет общего центра, в котором все должно неизбежно сводиться воедино» (*Токвиль 2000: 137*); «в Соединенных Штатах нет столицы: свет, в смысле власть, рассеян по всей огромной стране; лучи человеческого разума вместо того, чтобы исходить из единого центра, отовсюду сходятся туда и там перекрещиваются» (*Ibid.: 151*). Эта маленькая претензия призвана не дезавуировать, а укрепить суммирующее заявление Анкерсмита относительно образа пустого центра у Токвиля: «Токвиль хочет

сказать, что центр и основание общих принципов существуют лишь в той мере, в какой они позволяют демократии и демократическому общественному мнению вращаться вокруг этого центра, никогда не совпадая в точности с самим этим центром. Следовательно, в демократии действительно существует центр, который удерживает ее единство и не допускает анархии и полного распада, но этот центр может правильно выполнять эту функцию, лишь поскольку сам он остается неактивным или, так сказать, “пустым” центром в том смысле, который мы обсуждали в пятой главе» (*Анкерсмит 2014: 360*). Недоумение вызывает то, что в упомянутой пятой главе «Эстетической политики» пустой центр представлен исключительно как характеристическая черта японской культуры вообще и синтоизма в частности (разумеется, с почтительной ссылкой на знаменитое эссе Ролана Барта: *Барт 2004*) и жестко противопоставлен столь же характеристическому для Запада «точно определенному центру, будь то Бог, наместник Бога на земле, абсолютный монарх, народ или, если брать конституционную практику, та точка, в которой встречаются парламент и правительство» (*Анкерсмит 2014: 340*). Тут уж ничего нельзя понять. То ли в демократии (или только в Америке?) есть нечто *naturaliter* японское; то ли в Японии есть нечто *naturaliter* демократическое (или американское?); то ли нет никакой разницы, по крайней мере в плане конституции и статуса центра, между любыми известными состояниями и разновидностями западной культуры, и все они купно могут быть противоположены культуре японской? И как в эту бинарную модель вписываются многочисленные незападные и вместе с тем неазиатские культуры? Например, исламская? Подобные сопоставления «Запада вообще» (столь собирательный объект до такой степени спекулятивен, что даже не интеллигибилен) с чем-то незападным (будь то Япония, Китай или столь же собирательный «Восток вообще») давно и регулярно встречаются в социокультурных исследова-

дованиях¹²⁴. Чуть менее давно они стали считаться признаком *mauvais ton*.

О пустом центре демократии упоминали и другие. Так, Жак Рансьер, обнаруживая в аристотелевской «Политике» «интуицию будущего», «подлинного будущего демократии» (Рансьер 2006: 34), считает, что демократическое политическое обязано организовать «собственное вычитание, устранив образ центра и воображаемые напряжения, направленные к нему и от него» (*Ibid.*: 36). «Совершенство достигается тем, что отходят от центра, оставляя его. Необходимо, чтобы граждане находились далеко от центра своего суверенитета» (*Ibid.*: 37). Интересно, что и у Рансьера где-то рядом брезжит токвилевское видение демократии: «Разве Токвиль в “Демократии в Америке” предлагает нам что-то иное, нежели длительное размышление об актуальности Аристотеля?» (*Ibid.*: 42). Неожиданный и хороший вопрос. То есть я (опираясь на тонкие суждения о Токвиле, оставленные Алексеем Салминым: *Салмин 2008*) ответил бы на него скорее утвердительно — еще как предлагает, и что-то не просто иное, но много большее. Однако вопрос хороший.

Так, взгляду Ямпольского открывается порожденная кризисом традиционных для Ancien Régime механизмов и сценариев репрезентации и разверзающаяся в результате его краха «пустота, *ничто* в центре социального пространства». Оттуда исходит «тревожащий оттенок негативности, зияния, неопределенности» (*Ямпольский 2004*: 374). Ямпольский развивает размышления Жана Старобински о «темном, сумрачном центре», *centre ténébreux* (*Starobinsky 1979*: 56–57), который Французская революция помещает «на месте традиционного расположения источника света»

¹²⁴ Пример, выбранный почти наугад: «Западное пространство уницентрично, то есть организовано одним центром, от которого все исходит и которым измеряется, и по отношению к которому негативным образом определяется периферия. Напротив, восточное пространство полицентрично» (*Strassoldo 1980*: 35).

(*Ямпольский 2004: 395*). Слово «демократия» ни Ямпольский, ни Старобински в этом контексте не произносят. Но оно тут, конечно, напрашивается, ибо Французская революция бесспорно была одной из решающих родовых схваток современной демократии, явившейся из чрева Ancien Régime и его погубившей, а Руссо, на «Общественный договор» которого оба они опирают свои пронизательные построения, — одним из главнейших ее, современной демократии, провозвестников.

Так, Харальд Видра определяет демократию как «систему господства, оставляющую место власти пустым», отмечая двойную парадоксальность подобной системы: с одной стороны, парадоксально «постоянное диалогическое биение между демократическим порядком и его латентной подосновой — вакуумом власти», *authority vacuum*, с другой стороны, парадокс в том, что «выраженная антиавторитарность демократии возбуждает в ней жажду обретения авторитетного центра», *center of authority* (*Wydra 2015: 186*) — то есть жажду заполнения пустого центра, то есть соблазн измены собственной природе ради обретения силы противостать авторитарному врагу.

В этих (и других: *Goldsmith 1993; Keenan 2003; Smith 2003; Santner 2012*) текстах можно найти немало ценного. Хорошо видно и их общее слабое место. Их авторы совершенно не разъясняют, что именно они называют центром, не придают понятию центра ни малейшей операциональности (видимо, полагая его самоочевидным — что вовсе не очевидно). Весьма характерен метод (если это слово здесь применимо) Пьера Розанваллона: дав введению к своей работе «Демократическая легитимность» многообещающее название «Смещение центра в демократических государствах», он поочередно объявляет центральными для демократии такие разные феномены, как парламент, воля избирателей, всеобщее избирательное право, беспристрастность правосудия, конституционные нормы, конституционные суды, средства массовой информации... (*Ро-*

занваллон 2015: 7, 13, 40, 109, 134, 155, 212) Неужели они все разом куда-то смещаются? И куда в конце концов? Так не годится. Образ «пустого центра» не заслуживает столь легкомысленного отношения, визионерских интуиций здесь недостаточно. В пустоте демократического центра что-то кроется; в нее нужно всмотреться.

Нет для этого более совершенной аналитической оптики, чем разработанная Шилзом (а также Айзенштадтом, Гирцем и еще несколькими исследователями). Уже давно я считаю наследие Шилза недооцененным методологическим ресурсом социальных и политических наук и ратую за его возвращение в активный научный оборот — с упорством, которому никак не нахожу лучшего применения. Попробую еще раз.

Шилзовский макросоциальный центр¹²⁵ имеет тройную природу. Прежде всего он представляет собой «феномен мира ценностей и верований. Это центр того порядка символов, ценностей и верований, который правит обществом» (*Shils 1975: 3*), «ядро ценностной системы общества, ее нередуцируемые, критически важные элементы. “Центр” в этом смысле иначе обозначается как “центральная ценностная система” (*central value system*)» (*Greenfeld, Martin 1988: IX*). «Центральная зона обладает сакральной природой. В этом смысле каждое общество имеет “официальную” религию, даже тогда, когда это общество им самим или его представителями и интерпретаторами трактуется — более или менее корректно — как секулярное, плюралистическое и толерантное», — поскольку даже такое общество не может обходиться без локусов производства «институционализированной харизмы» (*Shils 1975: 266*). С другой стороны, ценности не функционируют без институциональной поддержки. Второй облик центра — центральная институциональная система, «комплекс инсти-

¹²⁵ Общий очерк этого концепта был дан в главе 1. Теперь его надо несколько детализировать.

тутов, легитимированный центральной ценностной системой» (*Ibid.*: 6), технически обеспечивающий «пропитывание» (saturation) центром периферии. «Это употребление понятия “центр”... указывает на совокупность влиятельных институтов и персон, выражающих и воплощающих центральную ценностную систему... не сам “генетический код” общества, но важнейший механизм его трансляции... Центральная ценностная система и есть то, что выражает и воплощает институциональный центр» (*Greenfeld, Martin 1988: X*). Наконец, третий облик: «Легитимация центра достигается согласованием его с некоторыми фундаментальными нормами, неотъемлемо присущими космическому или природному порядку либо предписанными верховной трансцендентной мощью. Поэтому мы можем говорить о трансцендентном центре, о центре, располагающемся по ту сторону (beyond) событий и установлений рутинного земного бытия, возвышающемся над ними» (*Shils 1988: 254*). Разумеется, для Шилза трансцендентный центр представлял собой исключительно социологический факт — земные, посюсторонние центры легитимны постольку, поскольку в состоянии апеллировать к какой-то внеположенной самим себе инстанции, вне зависимости от того, каким содержанием она наполнена в разных культурах и в разные времена. Вопрос об истинности той или иной трансценденции в пределах науки не должен задаваться; Шилз его и не задавал. Но как элемент социальной реальности трансцендентный центр не менее (и не более) реален, чем центр ценностный и центр институциональный.

Совместить это хорошо профилированное, по-настоящему операциональное представление о природе центральности с образом «пустого центра» демократии как будто затруднительно. Во-первых, как центр, трактуемый по Шилзу, может быть пуст *теоретически*? Ведь центр конституирует общество *per se*, отсутствие центра означало бы и отсутствие общества. Да, призывы к отказу от самого этого понятия предпринимались еще во времена

Шилза; но он их решительно отклонял. (Я, кстати, тоже не могу уразуметь, как можно одновременно отрицать существование общества и продолжать называть свои занятия *социологией*. Возможно, это признак ретроградного скудоумия; но не могу.) Не стану лишать себя удовольствия в очередной раз процитировать восхитительную в своей лапидарности фразу, с которой начинается шилзовская работа «Центр и периферия»: «Society has a center» (*Shils 1975: 3*). Увы, теперь так не пишу.

К тому же какой именно центр пуст — ценностный, институциональный или трансцендентный? Что, в демократиях вовсе нет «символов, ценностей и верований»? Или «влиятельных институтов»? Или демократии научились обходиться без трансцендирования политического (притом что возникли они как раз в результате очередной попытки такого трансцендирования, более успешной, чем непосредственно перед тем предпринятая абсолютными монархиями и оказавшаяся неубедительной¹²⁶)? Нет, нет и еще раз нет.

Во-вторых, что может означать пустота центра *практически*? В плане ли демократической политической культуры, то есть специфической для демократий констелляции политически релевантных ценностей, представлений, установок etc., или демократического институционального дизайна, то есть специфического для демократий состава «организаций, рассчитанных на длительный период, передаваемых из поколения в поколение, как бы по наследству» (*Даль 2000: 83*)¹²⁷, или демократической «гражданской

¹²⁶ *Каспэ 2007: 155–202*. Ниже этот сюжет будет затронут чуть подробнее.

¹²⁷ Я предпочитаю это довольно узкое определение институтов, данное Робертом Далем, более широкому и наиболее популярному сейчас определению Дугласа Норта: «Институты — это “правила игры” в обществе, или, выражаясь более формально, созданные человеком ограничительные рамки, которые организуют взаимоотношения между людьми» (*Норт 1997: 17*). Предпочитаю именно в силу его узости, что в данном случае синонимично внятности и опять же операциональности.

религии» (*Bellah 1967, 1992; Liebman, Don-Yihya 1983; Легойда 1999/2000; Уолцер 2000: 90–95; Hvithamar, Warburg, Jacobsen (eds.) 2009; Weed, Heyking (eds.) 2010; Beiner 2011*), без того или иного варианта которой ни одна «старая», на деле доказавшая свою жизнеспособность демократия не обходится? Как устроена политическая реальность (уже не политическая теория), в самой сердцевине которой проделано некое загадочное отверстие?

Эти затруднения разрешимы. Конечно, существуют и демократические ценности, и демократические институты, и демократическая трансценденция, сообщающая этим ценностям и институтам вполне сакральный (в дюркгеймовском смысле слова) статус. Пустота центра не равна отсутствию центра, даже просто семантически и геометрически не равна — есть же центр не только у круга, но и у окружности. Однако тут в рассуждение необходимо добавить еще один элемент.

Да, и общества, и их периферии, и их центры слагаются из ценностей, институтов и трансценденций. Но прежде и пуще всего они слагаются из людей (личностей, индивидов, персон... *ad libitum*), а также из их весьма разнообразных альянсов и группировок. Вопреки распространенному заблуждению, структурный функционализм даже в самых радикальных своих изводах никогда не игнорировал этого фундаментального основания социальности. Не игнорировал его и Шилз. Иначе он не определял бы «взаимные ориентации центров и периферий» как «субъективные состояния», включающие «знания, нормы и чувства» (*Shils 1988: 250*). Иначе он не подчеркивал бы специально, что центр равным образом выступает и как «идеал или комплекс идеалов», и как «комплекс институтов», и как «группа или круг индивидов» (*Ibid.: 254*). Иначе он не писал бы о «членах центра (*members of the center*), обычно глубоко едидушных в отделении самих себя от периферий» — потому что «способность к различению центра и периферии можно считать одной из самых универсальных особенно-

стей человеческого восприятия реальности практически во всех обществах, и прежде всего в обществах дифференцированных» (*Ibid.*: 253). В конце концов, кто еще, как не сами же люди (*persons*), способен «действовать и вещать от имени центра, привлекая внимание, предлагая обоснования, добиваясь подражания, внушая преданность и требуя покорности» (*Ibid.*: 252)? Больше ведь некому.

Разумеется, есть свой человеческий субстрат и у центров демократических политий. Но он поставлен в довольно странное положение — поставлен самими же демократическими ценностями, институтами и трансценденциями. «Члены центра» обязаны обеспечивать его функционирование, поддерживать его жизнеспособность — но каким-то таким необыкновенным образом, чтобы ни в коем случае не находиться в самом центре, одновременно присутствовать и отсутствовать в нем. Лефор, хотя и со свойственной ему беглостью, несколько раз касался этого щекотливого момента: «власть не принадлежит никому лично... те, кто практикует ее, не обладают ею, более того, не воплощают ее» (*Лефор 2000*: 285). Причем «не нужно смешивать идею, что власть не принадлежит никому, с идеей, что она обозначает пустое место» (*Ibid.*). Сверх того, этот пустой центр демократии по Лефору еще и не должен быть вправду пустым — только «символически»! «Демократия совмещает два очевидно противоречащих друг другу принципа: с одной стороны, власть исходит от народа, с другой стороны, это власть никого (*power of nobody*)¹²⁸. Этим противоречием демократия и питается <...> Если место власти становится пустым не просто символически, но и *в самом деле* (*really*), тогда те, кто исполняет функции власти, начинают восприниматься как всего лишь рядовые индивиды, группирующиеся в своих частных интересах. Затем следует коллапс легитимности» (*Lefort 1986*: 279).

¹²⁸ Именно так, а не «ничья» или «не принадлежащая никому». Опять спрошу — кто же этот Никто?

Как это понимать? Можно ли это вообще понять? Не уверен; по крайней мере не уверен в себе, в том, что верно понял столь туманно выраженную мысль Лефора (французская манера политического письма бывает очаровательна; но бывает и невыносима). Но она все равно стимулирует дальнейшую интеллектуальную работу, направленную в сторону большей строгости и ясности. Во всяком случае, кажется допустимым предположить, что в демократиях не просто воспрещается индивидуальное или групповое присвоение власти (оно может воспрещаться в самых разных режимах, не обязательно в демократических); сама демократическая политическая форма устроена так, что *присваивать нечего*.

Демократический центр пуст в том смысле (который можно назвать и «символическим», если не вкладывать сюда никакой его недооценки), что никто, ни один актер и ни один субъект — ни индивид, ни какой бы то ни было альянс индивидов, вне зависимости от своей численности и ресурсной мощи, — не может представить себя единственным выразителем и транслятором демократических ценностей, единственным распорядителем и управителем демократических институтов, единственным пророком демократической трансценденции. Табуированность притязаний на такого рода монополию включена в состав центральной ценностной системы демократических политий; это центр их центра. Причем табуируется именно монополярная персонификация (resp. «группификация») власти, ее моносубъектность, а не репрезентация, пусть даже заявляющая внешне сходные претензии. Репрезентация — игра, в которую могут играть многие одновременно и вполне невозбранно: так, любой депутат любого представительного собрания репрезентирует своих избирателей (и собственно «своих», и корпус избирателей в целом), доказывает, что он делает это лучше своих соседей по палате и уж всяко лучше своих оппонентов на прошлых и будущих выборах... Тем же самым заняты сотни

его успешных коллег и тысячи их менее успешных конкурентов — пространства репрезентации хватает на всех. Так или иначе репрезентируют политическое целое и вовсе неизбираемые функционеры центра — скажем, члены британской палаты лордов или американского Верховного суда. Персонификация же, о которой я говорю, оканчивает игру репрезентации. Игра закрывается, когда моносубъект заявляет о своей полной тождественности репрезентируемому целому и, не встретив сопротивления несогласных или преодолев его, действительно становится равен целому, совпадает с ним. Тогда все остальные репрезентанты целого изгоняются со сцены. Демократический политик (скорее политик вообще, волею судеб оказавшийся в рамочных условиях демократии) может, конечно, присутствовать на сцене — где же ему еще присутствовать, раз он политик? Но он обречен вечно кружить по ней в кольце себе подобных, лишь изредка получая возможность выступить с коротким индивидуальным номером — проплясать какую-нибудь качучу и тут же вернуться в состав ансамбля. Сольные представления в этом театре не предусмотрены. Когда они становятся нормой, демократия прекращает течение свое.

Итак, *демократия имеет форму тора*. Проще выражаясь, бублика. Пространство демократии отделено и от внешней среды, и от собственного средоточия¹²⁹. Именно эта ее топологическая особенность позволила демократии в большей степени, чем всем другим известным человечеству политическим режимам и порядкам, преуспеть в борьбе с политическим злом (не одолеть и не уничтожить его,

¹²⁹ Возможно, нечто в этом духе имел в виду Рансьер, когда (исходя из совершенно других предпосылок) писал о «полностью “самовычтенной” демократии», в которой «речь идет о том, чтобы гарантировать центр не через присутствие, но через отсутствие, посредством функции интервала» (*Рансьер 2006*: 38). Увы, те же самые черты французской манеры изъясняться, о которых упоминалось применительно к Лефору, не позволяют утверждать что-то более определенное относительно мысли Рансьера.

конечно, но найти средства ему противостоять). Эмпирическим подтверждением тут является тот примитивный и потому неопровержимый факт, что потоки беглецов, спасающихся от политического зла, *всегда* направлены от не-демократий к демократиям и *никогда* наоборот. Вновь прибегну к метафоре Города, к которой я уже обращался, исследуя природу политического зла. Любой Город, любая полиция, как бы она ни была устроена внутри себя, очерчивает и охраняет свой периметр, возводит наружную стену, ограждающую ее от «тьмы внешней» (*Мф.* 8:12, 22:13, 25:30), от Хаоса, посягающего на Космос¹³⁰. Но полиция, устроенная демократически, сооружает еще и вторую, внутреннюю стену — вокруг той центральной цитадели, овладение которой дало бы захватчику ключи ко всем дверям и вратам Города (ведущим как в публичные пространства, так и в частные жилища). Оккупация центра устраняет все те «различия, разделения, кливажи, мембраны, фильтры и прочие средостения, существующие внутри политического», о которых в общем виде говорилось в главе 2 и которые, не будучи сами по себе тождественны политическому благу, тем не менее защищают Город от проникновения и расползания политического зла. Потому что зло может явиться не только извне политики или с ее периферии, но и изнутри — и даже из самого сокровенного ее основания и очага. Именно для этого зла демократии особенным, никаким другим режимам не свойственным образом уязвимы. Для зла, выступающего под тем же именем и знаменем, которое носит сама демократия. Под именем суверенного «*народа*», единого и неделимого.

¹³⁰ Ср. предложенную Георгием Кнабе реконструкцию интенций, сопровождавших основание Рима — Aeterna Urbs, Вечного Города: «Его окружала проведенная плугом борозда, земля из которой образовала шедший вокруг города вал. Так возник pomerium — граница, неодолимая для враждебных, нечистых, извне подступающих сил, очерчивавшая территорию, в ней заключенную, как бы магическим кругом и делавшая ее священной» (*Кнабе 1994: 254*).

Большинство тех институциональных, структурных элементов современной демократии, которые принято считать, и совершенно справедливо, ее специфическими характеристиками, суть как раз «антинародные» меры предосторожности — в смысле очень близком к буквальному, но с ним все же не совпадающем. «Народ» должен быть обезврежен, секьюритизирован — но не для того, чтобы сам он не выступил на политическую сцену (в больших обществах это невозможно), а для того, чтобы в центр политической сцены не вступил бы никто, надевший личину «народа» вообще¹³¹. Для этого было задумано и осуществлено разделение властей — не как инструментальная технология, известная любым сколько-нибудь дифференцированным политическим режимам, но как ценностно окрашенная, нормативная установка (см., напр. *Бешлер 1994: 90–91, 113*), позволяющая и предписывающая всем властям действовать волей и силой народа и одновременно воспрещающая какой-либо из них заявить исключительные претензии на распоряжение этой волей и этой силой. «Разделение властей... расчищает центр, окружая его конгломератом властных институтов, ни один из которых не в состоянии в него вдвинуться, будучи выталкиваем силами всех прочих <...> Сакрален только зияющий в центре провал, окруженный хороводом самих по себе вполне профанных палат, министерств, судов, прокуратур, префектур, департаментов etc. и бросающий на них свои легитимирующие отсветы. Он репрезентирует суверенный, единый во всех своих лицах, снимающий здесь все свои внутренние стратификации и расколы и, кстати, нигде за его пределами в настолько совершенном виде и не обнаруживаемый *народ* — кумир этого политического космоса» (*Каспэ 2007: 192–193*).

¹³¹ Еще раз: защите подлежит именно центр, мѣстов, просцениум. Вокруг него разворачивается игра репрезентаций и репрезентантов; вокруг, но не в нем.

Разумеется, разделение властей — неустойчивая, постоянная колеблемая конструкция. Более всего она напоминает известный кинематографический прием «мексиканский тупик», *mexican standoff*, то есть ситуацию, в которой несколько (минимум трое) оппонентов держат друг друга под прицелом — как говорится, «на стволах», однако никто не рискует выстрелить первым, так как тем самым даже в случае поражения цели вызовет на себя неотразимый огонь сразу со многих направлений. Пока сохраняется подобное напряжение, стороны могут вести переговоры и искать компромисс. Очень похоже на демократическую политику, особенно когда она находится в состоянии вроде французского *cohabitation* или американского *divided government*.

Так что понятен и основателен скепсис Бертрана де Жувенеля (тем более понятен, что обнародован этот скепсис был в 1947 г., а зрел в предшествующие горькие десятилетия): «Расчленять Власть, происходящую из единого источника (большинство народа), на различные органы — пустое ухищрение. Пока сохраняется такая расчлененность, конечно, есть и конфликт, но это пагубный конфликт личных или корпоративных амбиций, а не оздоровляющий конфликт разных социальных интересов <...> поскольку ничто, кроме искусства создателей конституций и самолюбия разного рода представителей, не поддерживает власти разделенными, они объединяются в органе, который побеждает и в своем абсолютизме уже не знает никаких преград. Поэтому Власть нельзя ограничить, просто разделив *Imperium* и отдав его составные части разным органам» (*Жувенель 2011: 400–401*).

Впрочем, сам же де Жувенель указал выход из затруднения: «Подлинное ограничение требует вполне сформировавшихся и вполне осознанных групповых интересов, достаточно хорошо вооруженных, чтобы остановить Власть, когда она вторгается на их территорию, и кроме

того — правовой системы, достаточно независимой, чтобы быть арбитром в конфликтах, а не орудием Центра» (*Ibid.*: 401). Правовая система тем не менее вторична по отношению к групповым интересам, производна от них, потому что защищена почти только ими (в первую очередь «хорошо вооруженными»): «Когда социальные власти были уничтожены, право под воздействием тех же страстей и под прикрытием тех же идей потеряло свою автономию», и теперь лишь «сохранившееся в душах смутное чувство трансцендентности права облегчает восстановление его независимости» (*Ibid.*: 403)¹³².

А что, собственно, такое «вполне сформировавшиеся и вполне осознанные групповые интересы»? Ба, да это же партии! Те самые партии, которые на первых этапах становления современных демократий были не без оснований идентифицированы Дэвидом Юмом как «сорняки», которые «подрывают систему правления, делают бессильными законы и порождают самую яростную вражду среди людей одной и той же нации», так что «дело редко кончается чем-либо иным, кроме полного распада той системы правления, при которой они были посеяны» (*Юм 1996*: 512), а лордом Болингброком — вообще как «политическое зло» (цит. по *Бейлин 2010*: 277, прим. 12). Те самые партии, восприятие которых демократическими теоретиками и практиками затем постепенно смягчалось: если Мэдисон в десятом письме «Федералиста» еще уповает на то, что проектируемая Конституция избавит Америку от той «мутной накипи, которой дух партийной склоки покрыл наши правительственные институты» (*Американские федералисты*

¹³² Ср. обсуждавшиеся выше размышления Шилза о трансцендентном центре как животворном источнике всякого закона и всякой власти (кроме власти чисто разбойничьей). Кажется, «чувство трансцендентности права» не столь уж смутно; оно может быть вполне весомым мотивом человеческого, в том числе политического действия. См. также *Берман 1999*, esp. 12–33.

1990: 66)¹³³, то Вашингтон в своем прощальном послании к нации 1796 г. подобных надежд уже не питает. Этот важный текст заслуживает довольно пространныго цитирования — хотя бы потому, что он до сих пор ежегодно, 22 февраля, перед началом очередной сессии Конгресса США, зачитывается перед обеими его палатами, тем самым сохраняя прямую инструктивную силу.

«Любые союзы и ассоциации, созданные под любым уважительным предлогом с действительным намерением осуществлять руководство или контроль над конституционными властями, препятствовать им или запугивать их в ходе принятия ими решения и осуществления действий, наносят ущерб этому основополагающему принципу и носят пагубный характер.

Они способствуют возникновению фракционной борьбы, приданию ей чрезвычайной роли, замене делегированной воли нации волей партии — зачастую небольшого, но предприимчивого меньшинства общества — и, принимая во внимание чередующиеся триумфы партий, превращению государственных органов власти в зеркало, отражающее непродуманные и нелепые прожекты фракций, а не в орган реализации разумных планов, поддерживаемых всеобщим мнением и отвечающих взаимным интересам.

Чередующееся доминирование одной фракции над другой, обостренное естественным для партийных расколов чувством возмездия, которое в различные времена и в различных странах влекло за собой наиболее чудовищные преступления, само является ужасным деспотизмом. Но это ведет в конечном счете к более прочно закрепившемуся деспотизму. Нарастающие разброд и лишения подталкивают людей к мысли искать защиты и вдохновения у отдельной личности

¹³³ О любопытных причинах, по которым я при каждой возможности использую очень редкий русский перевод этого и некоторых других писем «Федералиста», выполненный Григорием Фрейдиным, а не гораздо более растажиженный (под редакцией Николая Яковлева — *Федералист 2000*), см. *Каспэ 2007: 193*.

с абсолютной властью, и рано или поздно глава победившей фракции, более способный или более удачливый, чем его соперники, обращает эту ситуацию на пользу своего собственного возвышения на руинах общественной свободы».

Да, «существует мнение, что в свободных странах партии представляют собой полезный инструмент контроля за отправлением власти и способствуют сохранению духа свободы. В каком-то смысле это, возможно, верно, и в правительствах монархического толка патриоты могут рассматривать партийный дух со снисхождением, если не с одобрением. Но в правительствах народного толка, в избранных правительствах такого рода дух не следует поощрять. Можно с уверенностью утверждать, что в каждой партии, естественно, будет всегда достаточно такого духа; а в условиях наличия постоянной опасности проявления крайностей общественное мнение должно использовать свое влияние для того, чтобы смягчить и умерить его. Чтобы поддерживать огонь, необходима всеобщая бдительность для предотвращения того, что он разгорится в пламя, иначе огонь не согреет, а поглотит» (*Washington's Farewell Address 2000: 14–18*¹³⁴).

То есть огонь партийного духа, первоначально осужденный, все-таки может и согреть — если его специально не поощрять (он и без того найдет себе пищу) и если принять достаточные меры противопожарной безопасности. Главнейшей же из них призвано стать именно разделение властей, к которому Вашингтон переходит сразу же после рассуждений об угрозе партийных распрей и прямо их продолжая: «Важно также, чтобы привычка мыслить предупредила тех, кому поручено руководить свободной страной, что не следует превышать полномочия, определенные им Конституцией, и избегать покушения одного властного подразделения на прерогативы другого. Дух покусительства способствует консолидации прерогатив всех властных под-

¹³⁴ Русский перевод: <http://www.intelros.ru/subject/discourses/1879-dzhordzh-vashington.-proshhalnoe.html>.

разделений в одних руках и, таким образом, создает, независимо от формы государственного правления, истинный депотизм» (*Ibid.*: 18–19).

Спустя 40 лет Токвиль еще продолжает именовать партии злом — но уже со спокойным фатализмом признает их злом неустранимым, «свойственным демократическому правлению» (*Токвиль 2000*: 144). Понадобилось еще более века — куда вместились и осторожная благосклонность по отношению к партиям, проявленная Гарольдом Ласки после Первой мировой войны (*Laski 2015*: 312–314; первое издание — 1925), и панический страх перед ними, объявивший де Жувенеля после Второй (*Жувенель 2011*: 362–371; первое издание — 1947), — чтобы Морис Дюверже зафиксировал новый демократический консенсус относительно феномена партийности: «свобода совпадает с режимом партий»; «только рост партий... открыл возможность реального и активного сотрудничества всего народа с политическими институтами»; «если бы демократия и в самом деле была несовместима с партиями, это, бесспорно, означало бы, что она несовместима с условиями нашей эпохи» (*Дюверже 2000*: 512–514). Консенсус этот незыблем и по сей час, несмотря на все многочисленные камлания о кризисе и смерти партийности, обязательным номером входящие в ритуал «похорон демократии» и с особенной охотой подхватываемые людьми, которые, по проф. Преображенскому, «отстав в развитии от европейцев лет на 200, до сих пор еще не совсем уверенно застегивают свои собственные штаны»¹³⁵.

Никаких непартийных или постпартийных демократий в мире так и не явилось — и, надо думать, не явится. Потому

¹³⁵ Хороший пример — суетливая дискуссия, поднятая у нас несколько лет назад вокруг блистательной книги Бернара Манена. Жирную точку в ней поставил сам Манен, причем в специальном постскриптуме именно к русскому изданию: «Из того, что партии утратили некоторые возможности, еще не следует, что они ослабели в целом. Возможно, мой анализ “аудиторной демократии” в контрасте с “партийной демократией” мог создать впечатление отмирания партий, но я имел в виду не это» (*Манен 2008*: 296). Не это, и все тут.

что облагороженная, «цивилизованная» партийность в комбинации с разделением властей и есть конститутивный, вовсе не факультативный элемент современной демократии. Потому что и то и другое служит одной цели — гарантировать пустоту центра, обезопасить его от захвата. «Война всех против всех» замещена и вытеснена «игрой всех против каждого». Партийность и разделение властей функционально сходны и взаимно комплементарны. Они суть не только результат смирения с неустранимой из человеческой природы «склонностью ко взаимной вражде» (*Американские федералисты 1990: 68*), но и действенный способ противостояния питаемому этой склонностью политическому злу.

Отсюда же и другие особенности демократических политий — например, свойственная им парадоксальная нелюбовь к референдумам (var. — плебисцитам). Вроде бы референдумы представляют собой простейший, наиболее убедительный способ прямой конвертации «мнения народного» в политическое решение. Тем не менее они не превратились в рутинный, регулярный механизм осуществления власти демоса нигде, кроме Швейцарской Конфедерации, весьма нетривиальной и во всех прочих отношениях. Дело тут опять же не в тех опасениях, что демос вдруг примется властвовать решительно, непосредственно и ежедневно — на это ни у какого демоса желания, терпению и свободного времени не хватит, даже у швейцарского. Дело в гораздо более реальной угрозе — что некий политический актер, оседлав поднятый референдумом «потный вал» народного чувства, использует мощь этого абсолютного, по буквалистской демократической логике, оружия и для сокрушения всех своих соперников, и для упразднения институциональных сдержек и противовесов, препятствующих его вторжению в центр. Либо фиксации успеха уже состоявшегося вторжения¹³⁶, как это было с референдумом 10

¹³⁶ Оба варианта освещены в старой, но не стареющей работе Яакова Лейб Талмона о «тоталитарной демократии» (*Talmon 1952*).

апреля 1938 г. об одобрении аншлюса Австрии и одновременно о поддержке «списка нашего фюрера Адольфа Гитлера» на выборах в рейхстаг (притом что никаких других списков на этих выборах не предусматривалось — прочие партии были уже запрещены). Результат оказался поистине триумфальным — 99,01% голосов «за» в Германии, 99,73% в Австрии, 831 избранный депутат, все до единого от НСДАП. Последствия триумфа известны — до военного разгрома, политического уничтожения и территориального расчленения германского государства оставалось чуть более семи лет.

Или еще один действенный, хотя и не всем политиям доступный способ защиты пустого центра — совмещение демократии и монархии. Он тоже парадоксален — ведь та же буквалистская демократическая логика вроде бы налагает безусловное табу на всякую наследственную передачу власти. Однако «монархические демократии» существуют, причем в среднем вызывают меньше нареканий относительно своего качества и стабильности, чем республиканские. Монарх в демократической системе — дополнительная, не обязательная, но далеко не лишняя фигура. Он не просто символизирует единство демоса; он гарантирует, что в его присутствии это единство не сможет символизировать никто другой. Он — призванный происхождением и подготовленный воспитанием *караульщик пустоты*. Место монарха нельзя так просто занять именно потому, что он поставлен на него не переменчивым в своих настроениях народом, а неотменимым долгом крови и рода. Конечно, поэтому же он не обладает никакими ординарными инструментами влияния на жизнь демократического Города — что, кстати, очень полезным образом снижает привлекательность его позиции для всякого рода узурпаторов, бастардов, самозванцев etc. Монарху оставлены только средства экстраординарные, приводящиеся в действие лишь тогда, когда опасности подвергается сама конституция Города, но зато со всей неотвратимостью

(Хуан Карлос I Бурбон, король Испании, почти единолично подавив в феврале 1981 г. антидемократический военный переворот, продемонстрировал это очень убедительно). Любопытно, что сквозь реальность немонархических демократий образ отсутствующего, вычтенного (иногда изгнанного или убитого) монарха также просвечивает. «Парламент был институциональным локусом, позволившим риторически заполнить политический центр, опустевший со смертью короля» (*Манов 2014: 55*), — заметил Филип Манов, интерпретируя опыт Французской революции, настойчиво искавшей оптимальный способ пространственного выражения новой политической реальности (прежде всего в архитектуре и топологии парламентских зданий и залов). Вообще, вся эта небольшая, но чрезвычайно емкая книга не оставляет сомнений в том, что «во многих отношениях идея народного суверенитета является интеллектуальной копией идеи монархического суверенитета» (*Ibid.: 9*). Но, пожалуй, еще выразительнее нередко встречающееся в англоязычной литературе определение демократии *per se*, уже без привязки к опыту Франции, как «длящегося междуцарствия», *permanens interregnum*¹³⁷. Короля нет; и все же он как бы есть. Он подразумевается; он присутствует, даже отсутствуя¹³⁸.

¹³⁷ Оно до такой степени распространено, что случай его первого, «авторского» употребления отыскать не удастся (во всяком случае, мне не удалось). В смысле, наиболее близком к тому, который я сам подразумеваю, его использовал Видра (*Wydra 2015: 186*).

¹³⁸ Редко вспоминается, что республиканский институт президентской власти возник в США (и оттуда, с теми или иными модификациями, распространился по миру) как суррогат и субститут власти монархической, причем в основном потому, что Вашингтон отказался от настойчиво предлагавшейся ему короны. «В нашей системе президент на определенный период времени призван выполнять функции британского монарха, то есть быть не только главой государства в современном смысле, но и руководителем правительства в версии конца XVII века... В основании нашей Конституции лежит негласное, но вполне очевидное толкование английского закона о престолонаследии 1688 года» (*Нойштадт 1997: 15*).

Той же необходимостью расчистки центра объясняется и специфический для демократий статус политического субъекта, да и самого политического. Политическое в них замкнуто в кольцеобразном пространстве — внутри стен Города и вокруг пустой цитадели. Оно, таким образом, не просто автономно — оно автономно дважды и вдвойне. В демократиях, в отличие от всех иных режимов, «неполитические домены», неприкосновенностью границ которых для политического (равно как и неприкосновенностью самого политического для населяющих эти домены могущественных сил) обеспечивается автономия политического¹³⁹, расположены как вне политического, так и внутри его, в самом его сердце. Но преуспевают в этом сугубо автономном политическом лишь *неавтономные* субъекты. Те, кто находит способ воззвать к пустому центру, заговорить от его имени и переговорить своих менее убедительных конкурентов, в сам запретный центр при этом не входя. Вообще не взывают к центру, вообще автономны в демократическом Городе только карманники, надувалы и прочие мазурики, рыщущие в поисках быстрой наживы по рыночным площадям (и только их деятельность адекватно описывается метафорой политики как рынка). Можно, кстати, воззвать и к внешнему центру, расположенному за пределами городских стен, — хоть к Риму, хоть к Парфии, хоть к НАТО, хоть к Организации Варшавского договора, хоть к Европейскому союзу, хоть к Евразийскому¹⁴⁰. В любом случае доступ к настоящей политической силе, вплоть до силы формирующей и учредительной, дает, вопреки распространенному заблуждению, именно неавтономность субъекта, его субординированность кому-то или чему-то большему, чем он сам.

¹³⁹ См. главу 3.

¹⁴⁰ Подробнее о методах и прецедентах легитимирующей апелляции к внешнему центру см. *Каспэ 2012a: 145–164*.

Но почему демократии устроены так странно? Зачем нужен пустой центр? Откуда эта удивительная фобия собственного главного идентификатора, то есть демоса, народа — ведь не боятся же монархии монархов, тирании — тиранов, аристократии — аристократов, а олигархии — олигархов? То есть тираны и олигархи могут противиться вербальному приписыванию соответствующих имен самим себе (обычно маскируясь как раз под демократов); но сами они никаким структурным и нормативным принуждением из центра не изгоняются, напротив, прямо-таки вырастают в него. В демократиях же подобные тенденции пресекаются, пусть не всегда быстро — достаточно вспомнить, как в начале 1990-х годов была жестоко выкорчевана из итальянской политической системы Христианско-демократическая партия, на протяжении десятилетий запуская в ее центр свои цепкие корни. Если же такие меры не принимаются, демократия деградирует.

На поверхности лежит то объяснение, что в центре демократии может находиться исключительно народ — а он, в отличие от монархов, тиранов, аристократов и олигархов, чисто практически и технически ненаходим. Он конструируется, он функционирует как «воображаемое сообщество» по Бенедикту Андерсону (*Андерсон 2001*). Вообще, теория Андерсона применима к демосам ровно в той же степени, что и к нациям — просто потому, что «нация» и «демос» суть разные названия одной и той же сущности. Стоит еще раз привести энергичное рассуждение Манана: «Демократия и нация являются двумя способами осуществления проекта *self-government*. Социальный динамизм, вызываемый национальным фактом, и социальный динамизм, вызываемый фактом демократическим, налагаются один на другой и взаимно усиливаются: демократия и нация являются факторами внутренней гомогенности» (*Манан 2004: 96*). Но это объяснение именно что поверхностно, хотя и верно. Под ним, в глубине, есть еще одно.

Место народа, то самое место, где может быть только он, народ, и где он, народ, в то же самое время быть не может и не должен, — это не его собственное место. Это место Бога. Так вышло не сразу. Сперва на место Бога как единственно допустимого в рамках христианского мировидения подлинного суверена (*Gierke 1960: 30–31*)¹⁴¹ встал суверен монархический (точнее, монархический в абсолютистской трактовке). «Когда Жан Боден говорит, что суверенный государь являет собой образ Бога, эту фразу надо понимать во всей ее полноте, и она означает, что суверен — подчиненный Богу, но ответственный только перед Ним, — вне политического целого, так же как Бог вне космоса. Либо суверенитет ничего не значит, либо он означает *отдельную* и *трансцендентную* верховную власть — находящуюся не на вершине, но *над* вершиной... и управляющую всем политическим сообществом *свыше*. Вот почему эта власть абсолютна» (*Maritzen 2000: 40–41*). «В мире, где Бог больше не мог дать приемлемую для всех основу политической жизни, Боден хотел наделить суверена Его качествами и поставить на Его место, во всяком случае на Земле» (*Кревельд 2006: 220*)¹⁴². Однако эта промежуточная трансценденция секуляризирующегося и автономизирующегося политического оказалась неубедительной — не в последнюю очередь потому, что монархический суверен, взлывавший занять место Бога, остался слишком посюсторонним, слишком зримым, слишком доступным, в том числе для топора, гильотины и бомбы¹⁴³. Трансценденция, действительно сделавшая политическое секулярным и автономным, сработала только тогда, когда на смену «слабой про-

¹⁴¹ См. также *Elshtain 2008: 1–56*.

¹⁴² См. также *Ямпольский 2004: 151–183* (глава «Место Бога — суверен как узурпатор»).

¹⁴³ Которые, в отличие от кинжала, табакерки и шарфа, символизировались и тематизировались как орудия не какого-нибудь частного или группового, а *народного* гнева.

грамме» абсолютного монарха пришла «сильная программа» *абсолютного народа*. Такой народ, в отличие от монарха, смог выйти за пределы всякого непосредственного, не опосредованного репрезентацией восприятия и фигурировать как действительно потустороннее Нечто (или Никто), которое (который) легитимирует своими теофаниями посястороннюю политику, для нее самой оставаясь недосягаемым.

Но это, вопреки радикальной формулировке Эдгара Кине, травмированного ужасами Трора и экстраполировавшего их на все возможные эпифеномены Революции, все же не «Народ-Бог»¹⁴⁴. Теперь мы знаем, что лишь в отклоняющихся, экстремальных случаях идол Народа оказывается явлен (самому народу) *clear and present* — так, собственно, отклонения и опознаются. Лишь тогда ему начинают куриться фимиамы и приносятся человеческие жертвы (причем «враги народа» извлекаются из его же состава — откуда же еще?). В норме же и рутине демократий народ себя не обнаруживает. Он — только местоблюститель, буквально *lieutenant*¹⁴⁵, что-то вроде робкого узурпатора, знающего о своем самозванстве и оттого скрывающего свое лицо за пляской репрезентаций. Трансцендированный народ возвращается из-за грани трансценденции только голосом, звучащим (не всегда разборчиво) из горящего куста выборов и опросов. «Вера в общественное мнение становится религией — лишь чуть менее догматической, чем доктрина откровения» (*Wydra 2015: 187*). А чем же еще ей быть, если «голос народа есть и в самом деле глас Божий» (*Руссо 2000a: 159*)? Ветхозаветные коннотации тут не случайны — так,

¹⁴⁴ Цит. по: *Лефор 2000: 174*. Важна вся посвященная Кине главка «Политических очерков» (*Ibid.: 159–174*).

¹⁴⁵ Как всякий суверен — Ямпольский отмечает, что Жак-Бенинь Боссюэ использовал это слово, определяя статус государей (*Ямпольский 2004: 160–161*). Затем государей сменил народ.

Ямпольский, интерпретируя некоторые аспекты политической философии Баруха Спинозы, отметил связь «идеи первоначальной демократии еврейского народа как теократии, в которой все равны перед Богом», и «идеи суверена как узурпатора места Бога» (*Ямпольский 2004: 383*). Нет, я не хочу сказать, что демократия — «еврейская выдумка». Но я хочу сказать, что современная демократия развилась именно из ветхозаветной мысли о народе как единственном источнике всякой богоустановленной власти (Бог ставит власть через Свой народ и никак иначе), из новозаветной мысли, радикально расширившей понятие народа Божьего, и из дальнейшей секуляризации обеих этих установок, в результате которой «всякому национальному сообществу суждено было в тот или иной момент представлять в качестве “избранного народа”» (*Балибар 2003: 112*). То есть того самого народа, которому было сказано: «Се, оставляется вам дом ваш пуст» (*Мф. 23:38*)¹⁴⁶.

Демократический народ обозначает место Бога и в то же время оставляет его пустым. Пока выполняются оба условия, демократическая полития до некоторой степени защищена от политического зла, и даже сравнительно лучше, чем политии, устроенные на других принципах. Народ нельзя увидеть — так же как Бога. Так же как никого не увидел (или увидел Никого?) Гней Помпей, в 63 г. до н.э. войдя, сломив сопротивление избранного народа, в святая святых Иерусалимского храма — и выйдя оттуда в недоумении. Попытки же эвокации народа, попытки добиться его реального пришествия на место Бога оборачиваются идолатрией вождя или партии. И Армагеддоном. Конечно, не тем настоящим и окончательным, что настанет в конце

¹⁴⁶ Удивительным образом я ни разу не вспомнил это евангельское речение за все то время, что работал над текстом. Ирина Каспэ указала мне на него только тогда, когда книга была в основном завершена, а она стала ее первым читателем. Спасибо.

времен, а только его политической репетицией, которых за последнюю сотню лет было уже несколько. За каждой из них хлестала кровь, каждая открывала дорогу политическому злу. Поэтому для демократической власти свято место и должно быть пусто — потому что это *не ее место*. Вот лучшая политическая теология. Впрочем, здесь политическая теология кончается — и начинается теология как таковая. *Nec plus ultra*.

Библиография

Агамбен 2011

Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. — М.: Европа, 2011.

Александр 2013a

Александр Дж. О социальном конструировании нравственных универсалий: «Холокост» от военных преступлений до драмы травмы // *Idem*. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. — М.: Практикс, 2013.

Александр 2013b

Александр Дж. Культурсоциология зла // *Idem*. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. — М.: Практикс, 2013.

Американские федералисты 1990

Американские федералисты: Гамильтон, Мэдисон, Джей: Избранные статьи. — N.Y.: Chalidze Publications, 1990.

Андерсон 2001

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. — М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001.

Андерссон О., Андерссон Д. (ред.) 2001

Андерссон О., Андерссон Д. (ред.) Ворота в глобальную экономику. — М.: Фазис, 2001.

Анкерсмит 2014

Анкерсмит Ф. Эстетическая политика. Политическая фило-

софия по ту сторону факта и ценности. — М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.

Ахутин, Филиппов 2013

Ахутин А.В., Филиппов А.Ф. Переписка о Шмитте и политическом // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 1.

Балибар 2003

Балибар Э. 2003. Нация как форма: история и идеология // Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. — М.: Логос, 2003.

Барт 2004

Барт Р. Империя знаков. — М.: Праксис, 2004.

Батай 2006

Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. — М.: Ладомир, 2006.

Бейлин 2010

Бейлин Б. Идеологические истоки Американской революции. — М.: Новое издательство, 2010.

Бенвенист 1995

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. — М.: Прогресс–Универс, 1995.

Бергер, Лукман 1995

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. — М.: Медиум, 1995.

Берман 1999

Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии. — М.: Ad Marginem, 1999.

Бернхаген 2015

Бернхаген П. Измерение демократии и демократизации //

Бернхаген П., Вельцель К., Инглхарт Р., Харпфер К. (ред.)
Демократизация. — М.: Высшая школа экономики, 2015.

Бессетт 2011

Бессетт Дж. М. Тихий голос разума: Делиберативная демократия и американская система государственной власти. — М.: РОССПЭН, 2011.

Бешлер 1994

Бешлер Ж. Демократия: Аналитический очерк. — М.: UNESCO, 1994.

Брубейкер, Купер 2010

Брубейкер Р., Купер Ф. За пределами «идентичности» // Герасимов И., Могильнер М., Семенов А. (ред.) Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма. — М.: Новое издательство, 2010.

Бузескул 1909

Бузескул В.П. История афинской демократии. — СПб.: Типография М.М.Стасюлевича, 1909.

Бурдые 1993a

Бурдые П. Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение // *Idem.* Социология политики. — М.: Socio-Logos, 1993.

Бурдые 1993b

Бурдые П. Символический порядок и власть номинации // *Idem.* Социология политики. — М.: Socio-Logos, 1993.

Бурдые 1999

Бурдые П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Шматко Н.А. (ред.) Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1999.

Вебер 1990а

Вебер М. Основные социологические понятия // *Idem*. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990.

Вебер 1990б

Вебер М. Политика как призвание и профессия // *Idem*. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990.

Вегас 2007

Вегас Х.-М. Ценности и воспитание: критика нравственного релятивизма. — СПб.: СПбГУ, РХГА, 2007.

Воробьев 2012

Воробьев А.Н. Левиафан поневоле: захват государства как следствие режимных деформаций: препринт WP14/2012/07 — М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012.

Гаман-Голутвина 2006

Гаман-Голутвина О.В. Проблема субъекта модернизации в России: историко-концептуальные аспекты и современное состояние // Российские элиты в условиях консолидации власти. — Пермь: ПГТУ, 2006.

Гельман 2010

Гельман В.Я. Россия в институциональной ловушке // *Pro et Contra*. 2010. Т. 14. № 4–5.

Гоббс 1991

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Idem*. Сочинения. Т. 2. — М.: Мысль, 1991.

Гудков, Дубин, Левада 2007

Гудков Л.Д., Дубин Б.В., Левада Ю.А. Проблема «элиты» в сегодняшней России: Размышления над результатами социологического исследования. — М.: Фонд «Либеральная миссия, 2007.

Даль 2000

Даль Р. О демократии. — М.: Аспект Пресс, 2000.

Демократии 2015

Демократии XXI века: смена парадигмы. Аналитический доклад Фонда ИСЭПИ и группы зарубежных авторов. — М.: ИСЭПИ, 2015. (http://rethinkingrussia.ru/wp-content/uploads/2015/10/Democracy_Doklad_RUS.pdf).

Дюверже 2000

Дюверже М. Политические партии. — М.: Академический Проект, 2000.

Жувенель 2011

Жувенель Б. де. Власть: Естественная история ее возрастания. — М.: ИРИСЭН, Мысль, 2011.

Заславская 2001

Заславская Т.И. О субъектно-деятельностном аспекте трансформационного процесса // *Idem* (ред.) Кто и куда стремится вести Россию?.. Актеры макро-, мезо- и микроуровней современного трансформационного процесса: Международный симпозиум 19–20 января 2001 г. — М.: МВШСЭН, 2001.

Захаров 2008

Захаров А.А. Унитарная федерация: Пять этюдов о российском федерализме. — М.: Московская школа политических исследований, 2008.

Зенкин 2006

Зенкин С.Н. Сакральная социология Жоржа Батая // Батай Ж. 2006. Проклятая часть: Сакральная социология. — М.: Ладомир, 2006.

Зидентоп 2001

Зидентоп Л. Демократия в Европе. — М.: Логос, 2001.

Зудин 2002

Зудин А.Ю. Режим В. Путина: контуры новой политической системы. — М.: Московский центр Карнеги, 2002.

Зудин 2004

Зудин А.Ю. Политический моноцентризм в России: от режима — к системе? // Ворожейкина Т.Е. (ред.) Пути России: существующие ограничения и возможные варианты. — М.: МВШСЭН, 2004.

Зудин 2007

Зудин А.Ю. Моноцентрический режим трансформируется в сетевую структуру // Политком.ру. 14.06.2007.

Зудин 2008

Зудин А.Ю. Деконцентрация высших эшелонов власти очевидна // Эксперт. 2008. № 20.

Ильин 1997

Ильин М.В. Слова и смыслы: Опыт описания ключевых политических понятий. — М.: РОССПЭН, 1997.

Ильин 2014

Ильин М.В. Альтернативные политические формы в исторических временах и цивилизационных пространствах (I) // Полития. 2014. № 4.

Ильин 2015

Ильин М.В. Альтернативные политические формы в исторических временах и цивилизационных пространствах (II) // Полития. 2015. № 1.

Исаев, Шишкина 2014

Исаев Л.М., Шишкина А.Р. Соблазненные революцией // Полития. 2014. № 2.

Кант 1965

Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. — М.: Мысль, 1965.

174 *Святослав Каспэ*. Политическая форма и политическое зло

Каспэ 2007

Каспэ С.И. Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и западная политическая форма. — М.: МШПИ, 2007.

Каспэ 2012a

Каспэ С.И. Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай. — М.: РОССПЭН, 2012.

Каспэ 2012b

Каспэ С.И. О понятии политической формы // Полития. 2012. № 4.

Каспэ 2014

Каспэ С.И. 2014. Определяя политическое зло // Полития. 2014. № 3.

Каспэ 2015a

Каспэ С.И. Еще о понятии политической формы: форма и субъект (Ответ Михаилу Ильину) // Полития. 2015. № 2.

Каспэ 2015b

Каспэ С.И. Против автономного субъекта: как нельзя и как можно исправить политическую форму // Полития. 2015. № 3.

Каспэ 2016

Каспэ С.И. Пустое место: демократия как политическая форма // Полития. 2016. № 2.

Кассен 2012

Кассен Б. Амнистия и прощение: о разделительной полосе между этикой и политикой // Гефтер.ru. 24.09.2012.

Клямкин (ред.) 2007

Клямкин И.М. (ред.) Российское государство: вчера, сегодня, завтра. — М.: Новое издательство, 2007.

Кнабе 1994

Кнабе Г.С. Историческое пространство Древнего Рима // *Idem*. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. — М.: Индрик, 1994.

Кожев 2013

Кожев А. Введение в чтение Гегеля. — СПб.: Наука, 2013.

Кревельд 2006

Кревельд М. ван. Расцвет и упадок государства. — М.: ИРИСЭН, 2006.

Кырлежев 2004

Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // *Континент*. 2004. № 120.

Лакофф, Джонсон 2004

Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. — М.: Едиториал УРСС, 2004.

Левинас 2004

Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. — М.: РОССПЭН, 2004.

Легойда 1999/2000

Легойда В.Р. Гражданская религия США: некоторые символы и ритуалы // *Полития*. 1999/2000. № 4.

Лефор 2000

Лефор К. Политические очерки: XIX–XX вв. — М.: РОССПЭН, 2000.

Магун 2011

Магун А.В. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени. — М.: Новое литературное обозрение, 2011.

Магун 2016

Магун А.В. Демократия, или Демон и гегемон — СПб.: Издательство Европейского университета, 2016.

Майер 2012

Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». — М.: Скимень, 2012.

Макаренко 2011

Макаренко Б.И. Политика как искусство жить в городе // Полития. 2011. № 2.

Макиавелли 1998

Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // *Idem*. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.

Манан 2004

Манан П. Общедоступный курс политической философии. — М.: МШПИ, 2004.

Манен 2008

Манен Б. Принципы представительного правления. — СПб.: Издательство Европейского университета, 2008.

Манов 2014

Манов Ф. В тени королей: Политическая анатомия демократического представительства. — М.: Издательство Института Гайдара, 2014.

Маритен 2000

Маритен Ж. Человек и государство. — М.: Идея-Пресс, 2000.

Миллер 2016

Миллер А.И. Политика памяти в посткоммунистической Европе и ее воздействие на европейскую культуру памяти // Полития. 2016. № 1.

Най 2006

Най Дж. Гибкая власть: Как добиться успеха в мировой политике. — М., Новосибирск: Фонд социопрогностических исследований «Тренды», 2006.

Нойштадт 1997

Нойштадт Р. Президентская власть и нынешние президенты. — М.: Ad Marginem, 1997.

Норт 1997

Норт Д. 1997. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. — М.: Начала, 1997.

Олейников 2009

Олейников Д.И. Бенкендорф. — М.: Молодая гвардия, 2009.

Основы 2000

Основы социальной концепции Русской православной церкви. 13-16.08.2000. (<http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>.)

Павловский 2014

Павловский Г.О. Система РФ в войне 2014 года: De Principatu Debili. — М.: Европа, 2014.

Павловский 2015

Павловский Г.О. Без политики // Гефтер.ru. 08.05.2015.

Пай 2003

Пай Л. Незападный политический процесс // Политическая наука. 2003. № 2.

Панеях 2011

Панеях Э.Л. 2011. Трансакционные эффекты плотного регулирования на стыках организаций (На примере российской правоохранительной системы) // Полития. 2011. № 2.

Парсонс 2002

Парсонс Т. Социальная система // *Idem*. О социальных системах. — М.: Академический проект, 2002.

Парсонс, Шилз, Олдс 2000

Парсонс Т., Шилз Э., Олдс Дж. К общей теории действия. Теоретические основания социальных наук. Ч. 2.: Ценности,

178 *Святослав Каспэ*. Политическая форма и политическое зло

мотивы и системы действия // Парсонс Т. О структуре социального действия. — М.: Академический проект, 2000.

Полухина 2013

Полухина Ю. «Свобода — это независимость от зла» // Новая газета. 04.10.2013.

Проект 1990

Проект Конституции Российской Федерации от 5 октября 1990 г. (<http://rumiantsev.ru/a609/>).

Прокопович 1979

Прокопович Ф. Слово на погребение Петра Великого // Западов В.А. (сост.) Русская литература XVIII века: 1700–1775. Хрестоматия. — М.: Просвещение, 1979.

Рансьер 2006

Рансьер Ж. На краю политического. — М.: Праксис, 2006.

Раушинг 1993

Раушинг Г. Говорит Гитлер. Зверь из бездны. — М.: МИФ, 1993.

Розанваллон 2015

Розанваллон П. Демократическая легитимность: Беспристрастность, рефлексивность, близость. — М.: Московская школа гражданского просвещения, 2015.

Руссо 2000a

Руссо Ж.–Ж. 2000a. О политической экономии // *Idem*. Об общественном договоре: Трактаты. — М.: ТЕРРА–Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000.

Руссо 2000b

Руссо Ж.–Ж. 2000b. Об общественном договоре // *Idem*. Об общественном договоре: Трактаты. — М.: ТЕРРА–Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000.

Салмин 1997

Салмин А.М. Предисловие научного редактора // Лейпхарт А. Демократия в многосоставных обществах: Сравнительное исследование. — М.: Аспект Пресс, 1997.

Салмин 2008

Салмин А.М. Наследие А. де Токвиля и современная политическая традиция Запада // *Idem*. Шесть портретов. — М.: Алетейя, 2008.

Салмин 2009

Салмин А.М. Современная демократия: очерки становления и развития. — М.: Форум, 2009.

Сартори 2003

Сартори Дж. 2003. Искажение концептов в сравнительной политологии // Полис. № 3–5.

Сафронов 2014

Сафронов П.А. Бессубъектная политика: траектории // Гефтер.ru. 29.09.2014.

Сергеев, Казанцев 2007

Сергеев В.М., Казанцев А.А. Сетевая динамика глобализации и типология «глобальных ворот» // Полис. 2007. № 2.

Согомонов 2014

Согомонов А.Ю. Гражданское образование и патриотизм // Общая тетрадь. 2014. № 1.

Токвиль 2000

Токвиль А. де. Демократия в Америке. — М.: Весь мир, 2000.

Узланер 2008

Узланер Д.А. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным // Континент. 2008. № 136.

Уолцер 2000

Уолцер М. О терпимости. — М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.

Федералист 2000

Федералист: Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. — М.: Прогресс — Литера, 2000.

Филиппов 1992

Филиппов А.Ф. Наблюдатель империи (Империя как социологическое понятие и политическая проблема) // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1.

Филиппов 2008

Филиппов А.Ф. Социология пространства — СПб.: «Владимир Даль», 2008.

Фуко 1996

Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Т. 1. // *Idem*. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996.

Фуко 2002

Фуко М. Власть и знание // *Idem*. Интеллектуалы и власть. Ч.1. — М.: Праксис, 2002.

Хабермас, Ратцингер (Бенедикт XVI) 2006

Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.

Хайдеггер 1993

Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993.

Хархордин (ред.) 2002

Хархордин О.В. (ред.) Понятие государства в четырех

языках. — СПб., М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Летний сад, 2002.

Хелд 2014

Хелд Д. Модели демократии. — М.: Дело, 2014.

Хёффе 2015

Хёффе О. Есть ли будущее у демократии? О современной политике. — М.: Дело, 2015.

Цыпин 1994

Цыпин В.А. Церковное право. — М.: МФТИ, 1994.

Шапиро 2009

Шапиро Й. Моральные основания политики. — М.: КДУ, 2009.

Шмитт 1992

Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1.

Шмитт 2000

Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма // *Idem*. Политическая теология. — М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000.

Шмитт 2006

Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. — СПб.: «Владимир Даль», 2006.

Шмитт 2010

Шмитт К. Учение о конституции // *Idem*. Государство и политическая форма. — М.: ГУ-ВШЭ, 2010.

Штёкль 2010

Штёкль К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие // Богослов.ru. 09.06.2010.

Штраус 2000

Штраус Л. Что такое политическая философия? // *Idem*. Введение в политическую философию. — М.: Логос, Праксис, 2000.

Шульман 2014

Шульман Е.М. Верховенство права: Война ради закона // Ведомости. 18.04.2014.

Юм 1996

Юм Д. 1996. О партиях вообще // *Idem*. Сочинения: В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1996.

Ямпольский 2004

Ямпольский М.Б. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конце Старого режима. — М.: Новое литературное обозрение, 2004.

Ярцева 1990 (ред.)

Ярцева В.Н. (ред.) 1990. Лингвистический энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1990.

Adams 1975

Adams R.N. Energy and Structure. — L.: Austin, 1975.

Alonso, Keane, Merkel (eds.) 2011

Alonso S., Keane J., Merkel W. (eds.) The Future of Representative Democracy — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011.

Badie 1995

Badie B. La fin des territoires: essai sur le désordre international et sur l'utilité du respect — P.: Fayard, 1995.

Balibar 1992

Balibar E. Nation, cité, empire (La problème de la forme politi-

que bourgeoise) // *Idem*. Les frontières de la démocratie — P.: La Découverte.

Balibar 1994

Balibar E. Subjection and Subjectivation // Copjec J. (ed.) *Supposing the Subject* — L.: Verso, 1994.

Balibar 2004

Balibar E. 2004. Europe as Borderland. The Alexander von Humboldt Lecture in Human Geography, University of Nijmegen, November 10, 2004. (www.ru.nl/socgeo/colloquium/Europe%20as%20Borderland.pdf)

Balibar, Cassin, Libera 2004

Balibar E., Cassin B., Libera A. de. *Sujet* // Cassin B. (ed.) *Vocabulaire européen des philosophies* — P.: Le Robert & Seuil, 2004.

Barshack 2006

Barshack L. Constituent Power as Body: Outline of a Constitutional Theology // *The University of Toronto Law Journal*. 2006. Vol. 56. № 3.

Beiner 2011

Beiner R. *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy* — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011.

Bellah 1967

Bellah R.N. Civil Religion in America // *Daedalus*. 1967. № 96.

Bellah 1992

Bellah R.N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial* — Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992.

Biehl, Good, Kleinman (eds.) 2007

Biehl J.G., Good B., Kleinman A. (eds.) *Subjectivity: Ethnographic Investigations* — Berkeley: Univ. of California Press, 2007.

Boyne 2001

Boyne R. *Subject, Society and Culture* — L.: Sage, 2001.

Card 2010

Card C. *Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide* — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010.

Castells 2009

Castells M. *Communication Power* — Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.

Christman (ed.) 1989

Christman J. (ed.) *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy* — N.Y.: Oxford Univ. Press, 1989.

Christman, Anderson (eds.) 2005

Christman J., Anderson J. (eds.) *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* — N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2005.

Coburn 2010

Coburn B. *Autonomy and Liberalism* — N.Y.: Routledge, 2010.

Collier, Hidalgo, Maciuceanu 2006

Collier D., Hidalgo F.D., Maciuceanu A.O. *Essentially Contested Concepts: Debates and Applications* // *Journal of Political Ideologies*. 2006. Vol. 11. № 3.

Conly 2013

Conly S. *Against Autonomy: Justifying Coercive Paternalism* — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2013.

Copjec (ed.) 1996

Copjec J. (ed.) *Radical Evil* — L.: Verso, 1996.

Deth, Scarbrough 1998

Deth J.W. van, Scarbrough E. *The Concept of Values* // *Idem*

(eds.) *The Impact of Values* — Oxford: Oxford Univ. Press, 1998.

Detienne 1963

Detienne M. *En Grèce archaïque: géométrie, politique et société* // *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 1963. № 3.

Dumont 1985

Dumont L. *A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism* // Carrithers M., Collins S., Lukes S. (eds.) *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985.

Dworkin 1988

Dworkin G. *The Theory and Practice of Autonomy* — N.Y.: Cambridge Univ. Press, 1988.

Eco 1995

Eco U. *Ur-Fascism* // *The New York Review of Books*. 1995. Vol. 42. № 11.

Eisenstadt 1963

Eisenstadt S.N. *The Political Systems of Empires* — N.Y.: Free Press, 1963.

Eisenstadt 1988

Eisenstadt S.N. *Transcendental Vision, Center Formation, and the Role of Intellectuals* // Greenfeld L., Martin M. (eds.) *Center: Ideas and Institutions* — Chicago, L.: The Univ. of Chicago Press, 1988.

Elshtain 2008

Elshtain J.B. *Sovereignty: God, State, and Self* — N.Y.: Basic Books, 2008.

Fuller 1969

Fuller L.L. *The Morality of Law* — New Haven: Yale Univ. Press, 1969.

Gallie 1956

Gallie W.B. Essentially Contested Concepts // Proceedings of the Aristotelian Society. 1956. Vol. 56.

Galtung 1971

Galtung J. A Structural Theory of Imperialism // Journal of Peace Research. 1971. Vol. 8. № 2.

Geertz 1977

Geertz C. Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power // Ben-David J., Clarke T.N. (eds.) Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils — Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1977.

Gierke 1960

Gierke O. von. Political Theories of the Middle Ages — Boston: Beacon Press, 1960.

Goldsmith 1993

Goldsmith S. Unbuilding Jerusalem: Apocalypse and Romantic Representation — Ithaca: Cornell Univ. Press, 1993.

Gottmann (ed.) 1980

Gottmann J. (ed.) Centre and Periphery: Spatial Variation in Politics — Beverly Hills, L.: Sage, 1980.

Gottmann 1980

Gottmann J. Confronting Centre and Periphery // *Idem* (ed.) Centre and Periphery: Spatial Variation in Politics — Beverly Hills, L.: Sage, 1980.

Gray 1995

Gray J. Against the New Liberalism // *Idem*. Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age — L.: Routledge, 1995.

Greenfeld, Martin 1988

Greenfeld L., Martin M. The Idea of the «Center»: An

Introduction // *Idem* (eds.) *Center: Ideas and Institutions* — Chicago, L.: The Univ. of Chicago Press, 1988.

Grewal 2008

Grewal D.S. *Network Power: The Social Dynamics of Globalization* — New Haven: Yale Univ. Press, 2008.

Habermas 1996

Habermas J. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* — Cambridge: The MIT Press, 1996.

Habermas 2006

Habermas J. Religion in the Public Sphere // *European Journal of Philosophy*. 2006. № 14 (1).

Haddock 2011

Haddock B. Systemic Evil and the Limits of Pluralism // Roberts P., Haddock B., Sutch P. (eds.) *Evil in Contemporary Political Theory* — Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2011.

Hanley (ed.) 1994

Hanley D.L. (ed.) *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective* — L.: Pinter, 1994.

Hill 1991

Hill T. *Autonomy and Self-Respect* — N.Y.: Cambridge Univ. Press, 1991.

Hvithamar, Warburg, Jacobsen (eds.) 2009

Hvithamar A., Warburg M., Jacobsen B.A. (eds.) *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation* — Leiden, Boston: Brill, 2009.

Kateb 1992

Kateb G. *On Political Evil // Idem. The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture* — Ithaca, L.: Cornell Univ. Press, 1992.

Keenan 2003

Keenan A. *Democracy in Question: Democratic Openness in a Time of Political Closure* — Stanford: Stanford Univ. Press, 2003.

Kittel, Friedrich, Bromiley (eds.) 1985

Kittel G., Friedrich G., Bromiley G.W. (eds.) *Theological Dictionary of the New Testament* — Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

Kolakowski 2005

Kolakowski L. *The Devil in History // Idem. My Correct Views on Everything* — South Bend: St. Augustine's Press, 2005.

Korsgaard 2001

Korsgaard C.M. *The Sources of Normativity* — N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2001.

Krupp 2010

Krupp T. *Autonomy // Bevir M. (ed.) Encyclopedia of Political Theory* — Thousand Oaks: Sage, 2010.

Kselman T., Buttigieg J.A. (eds.) 2003

Kselman T., Buttigieg J.A. (eds.) *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives* — Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 2003.

Laponce 1975

Laponce J.A. *Spatial Archetypes and Political Perceptions // The American Political Science Review*. 1975. № 1.

Laponce 1981

Laponce J.A. *Left and Right: The Topography of Political Perceptions* — Toronto: Univ. of Toronto Press, 1981.

Laski 2015

Laski H. *A Grammar of Politics* — L., N.Y.: Routledge, 2015.

Lasswell, Kaplan 1950

Lasswell H.D., Kaplan A. Power and Society: A Framework for Political Inquiry — New Haven; L.: Yale Univ. Press, 1950.

Lefort 1986

Lefort C. The Political Forms of Modern Society — Cambridge: The MIT Press, 1986.

Leo XIII 1889/1890/1891

Leo XIII. Lumen de coelo — Bezeugt in seinen Allocutionen, Rundschreiben, Constitutionen, öffentlichen Briefen und Akten. Deutsche Übersetzung mit kurzer Biographie (in deutscher Sprache mit gebrochenen Buchstaben). Buch III. — Wien: Verlag Rudolf Brzezowsky & Söhne, 1889/1890/1891.

Libera 2007

Libera A. de. Archéologie du sujet. Vol. 1: Naissance du sujet — P.: Vrin, 2007.

Libera 2008

Libera A. de. Archéologie du sujet. Vol. 2: La Quête de l'identité — P.: Vrin, 2008.

Libera 2014

Libera A. de. Archéologie du sujet. Vol. 3: La double révolution. L'acte de penser — P.: Vrin, 2014.

Liebman, Don-Yihya 1983

Liebman C.S., Don-Yihya E. Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State — Berkeley, Los Angeles, L.: Univ. of California Press, 1983.

Lobaczewski 2006

Lobaczewski A.M. Political Ponerology: A Science on the Nature of Evil Adjusted for Political Purposes — N.Y.: Red Pill Press, 2006.

Ludendorf 1935

Ludendorf E. Der totale Krieg — München: Ludendorffs Verlag, 1935.

Mann 1986

Mann M. Societies as Organized Power Networks // *Idem*. The Sources of Social Power. Vol. 1: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760 — Cambridge; N.Y.: Cambridge Univ. Press, 1986.

Mattis, Hoffman 2005

Mattis J.N., Hoffman F.G. Future Warfare: The Rise of Hybrid Wars // *Proceedings Magazine*. 2005. Vol. 132. № 11.

McCarthy, Miller, Skidmore (eds.) 2004

McCarthy H., Miller P., Skidmore P. (eds.) Network Logic: Who Governs in an Interconnected World? — L.: Demos, 2004.

Merton 1996

Merton R.K. On Social Structure and Science — Chicago, L.: Univ. of Chicago Press. 1996.

Milbank 1990

Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason — Oxford, Cambridge (MA): Basil Blackwell, 1990.

Motyl 2001

Motyl A. Imperial Ends: The Decay, Collapse, and Revival of Empires — N.Y.: Columbia Univ. Press. 2001.

Neiman 2002

Neiman S. Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy — Princeton: Princeton Univ. Press, 2002.

Olson 2000

Olson M. Power and Prosperity: Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships — N.Y.: Basic Books, 2000.

Parsons 1963

Parsons T. On the Concept of Political Power // Proceedings of the American Philosophical Society. 1963. Vol. 107. № 3.

Pennock, Chapman (eds.) 1968

Pennock J.R., Chapman J. (eds.) Representation — N.Y.: Atherton Press, 1968.

Pitkin 1967

Pitkin H.F. The Concept of Representation — Berkeley: Univ. of California Press, 1967.

Prozorov 2014

Prozorov S. Theory of the Political Subject: Void Universalism — N.Y.: Routledge, 2014.

Rehfeld 2005

Rehfeld A. The Concept of Constituency: Political Representation, Democratic Legitimacy and Institutional Design — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005.

Rehfeld 2006

Rehfeld A. Towards a General Theory of Political Representation // The Journal of Politics. 2006. Vol. 68. № 1.

Renaut 1989

Renaut S. L'Ere de l'individu: Contribution à une histoire de la subjectivité — P.: Gallimard, 1989.

Roberts, Haddock, Sutch (eds.) 2011

Roberts P., Haddock B., Sutch P. (eds.) Evil in Contemporary Political Theory — Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2011.

Sakwa 2010

Sakwa R. The Crisis of Russian Democracy: The Dual State, Factionalism and the Medvedev Succession — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010.

192 *Святослав Каспэ*. Политическая форма и политическое зло

Sakwa 2013

Sakwa R. Power and Policy in Putin's Russia — L., N.Y.: Routledge, 2013.

Samaddar 2010

Samaddar R. Emergence of the Political Subject — New Delhi: Sage, 2010.

Santner 2012

Santner E.L. The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty — Chicago, L.: Univ. of Chicago Press, 2012.

Schaff 1919

Schaff P. The Creeds of Christendom. With a History and Critical Notes. Vol. II. — N.Y.: Harper and Row, 1919.

Schattschneider 1960

Schattschneider E.E. The Semisovereign People — N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1960.

Seaton 2007

Seaton P. A World beyond Politics? A Defense of the Nation-State by Pierre Manent // The Review of Politics. 2007. Vol. 69. № 4.

Shapiro, Stokes, Wood, Kirshner (eds.) 2009

Shapiro I., Stokes S.C., Wood E.J., Kirshner A.S. (eds.) Political Representation — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009.

Shils 1975

Shils E. Center and Periphery: Essays in Macrosociology — Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1975.

Shils 1988

Shils E. Center and Periphery: An Idea and its Career, 1935–1987 // Greenfeld L., Martin M. (eds.) Center: Ideas and Institutions — Chicago, L.: The Univ. of Chicago Press, 1988.

Shiplely 1984

Shiplely J.T. The Origins of English Words: A Discursive Dictionary of Indo-European Roots — Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1984.

Smith 2003

Smith A.M. Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary — L., N.Y.: Routledge, 2003.

Starobinski 1979

Starobinski J. Les emblèmes de la raison — P.: Flammarion, 1979.

Stepan 2008

Stepan A. Comparative Theory and Political Practice: Do We Need a «State-Nation» Model as Well as a «Nation-State» Model? // Government and Opposition. 2008. № 1.

Strassoldo 1980

Strassoldo R. Centre-periphery and System-boundary: Culturological Perspectives // Gottmann J. (ed.) Centre and Periphery: Spatial Variation in Politics — Beverly Hills, L.: Sage, 1980.

Strozier 2002

Strozier R.M. Foucault, Subjectivity, and Identity: Historical Constructions of Subject and Self — Detroit: Wayne State Univ. Press, 2002.

Talmon 1952

Talmon J.L. The Origins of Totalitarian Democracy — L.: Secker and Warburg, 1952.

Tassin 2007

Tassin E. L'Europe cosmopolitique et la citoyenneté du monde // Raison publique. Ethique, politique et société. 2007. № 7 (Démocratie: la voie européenne).

Thomas W.I., Thomas D.S. 1928

Thomas W.I., Thomas D.S. *The Child in America: Behavior Problems and Programs* — N.Y.: A.A.Knopf, 1928.

Veltman, Piper (eds.) 2014

Veltman A., Piper M. (eds.) *Autonomy, Oppression, and Gender* — Oxford: Oxford Univ. Press, 2014.

Vries, Sullivan (eds.) 2006

Vries H. de, Sullivan L.E. (eds.) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* — N.Y.: Fordham Univ. Press, 2006.

Washington's Farewell Address 2000

Washington's Farewell Address to the People of the United States. 106th Congress 2nd Session Senate Document № 106–21. 2000. (<http://www.access.gpo.gov/congress/senate/farewell/sd106-21.pdf>).

Weed, Heyking (eds.) 2010

Weed R., Heyking J. von. (eds.) *Civil Religion in Political Thought: Its Perennial Questions and Enduring Relevance in North America* — Washington: Catholic Univ. of America Press, 2010.

Wijsen 2008

Wijsen F. *Beyond Ujamaa African Religion and Societal Evil // Doorn-Harder N. van, Minnema L. (eds.) Coping with Evil in Religion and Culture: Case Studies* — Amsterdam, N.Y.: Rodopi, 2008.

Wolfe 2011

Wolfe A. *Political Evil: What It Is and How to Combat It* — N.Y.: Knopf, 2011.

Wolin 2004

Wolin S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* — Princeton, Oxford: Princeton Univ. Press, 2004.

Wydra 2015

Wydra H. Liminality and Democracy // Horvath A., Thomassen B., Wydra H. (eds.) *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality* — N.Y., Oxford: Berghahn Books, 2015.

Yi-Fu 1977

Yi-Fu T. *Space and Place: The Perspective of Experience* — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.

Библиотека Школы гражданского просвещения

Святослав Каспэ

Политическая форма
и политическое зло

Компьютерная верстка В. Козак

Подписано в печать 27.09.2016. Формат издания 60x90/16.
Печ. л. 13,5. Тираж 1000 экз. Заказ №.

Школа гражданского просвещения
127006, Москва, Старопименовский пер., д. 11/6, стр. 1.

<http://www.civiceducation.ru>