Двумя полюсами временного развертывания Politica Aeterna являются традиционнное общество и общество Модерна.

POLITICA AETERNA

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ И «ЧЕРНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ»

ГЛАВА 3. ПОЛИТИКА И РЕЛИГИЯ 75
РЕЛИГИЯ И ЧУДЕСТВ 75
САКРАЛЬНОЕ И ТЕМНАЯ СТОРОНЫ 76
РЕЛИГИЯ И ЧУДО 78
КРЕАЦИЯ И ЭВОЛЮЦИЯ 79
БОГ-КРЕАТОР И ЧУДО 81
ОБЩЕСТВА РЕЛИГИОЗНЫЕ И ЧУДЕСНЫЕ 81
ОПЫТ СМЕРТИ И ЧУДО 84
СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ
КОГДА ЧУДО ПЕРЕСТАЕТ БЫТЬ ДЕЛОМ ЧЕЛОВЕКА, ОНА ПЕРЕСТАЕТ БЫТЬ РЕЛИГИЕЙ 85
ЧАСТЬ 2. МОНОТЕИСТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ И ТИПЫ ПОЛИТИЧЕСКИХ ТЕОЛОГИЙ 87
ГЛАВА 1. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИУДАИЗМА 89
ИУДАИЗМ И ПОЛИТИКА. ИЗРАИЛЬ КАК ИДЕЯ 89
В ОСНОВЕ ИУДАИЗМА — ДОГОВОР С ТВОРЦОМ 90
ИУДАИЗМ И ПЛАТОНИЗМ 91
ФИЛОСОФ САМУИЛ И ЦАРЬ САУЛ 93

А.Г. ДУГИН

А.Г. Дугин

POLITICA AETERNA

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ И «ЧЕРНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ»

«Академический проект»
Москва, 2020

УДК 1/14; 008
ББК 87; 71
Д 80

Рецензенты:
В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;
Э.А. Попов, доктор философских наук

Научный редактор:
Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук

Автор выражает благодарность М.Г. Гаглоеву за поддержку в создании и публикации данной работы

Дугин А.Г.

Д 80 Politica Aeterna. Политический платонизм и «Черное Просвещение». — М.: Академический проект, 2020. — 563 с.

ISBN 978-5-8291-2484-7

Основная идея курса, посвященного философии политики, заключается в том, чтобы показать синхронические структуры политического Логоса в их связи с философией, метафизикой и онтологией, а затем наметить диахроническое развертывание этих структур в политической истории. Именно синхронизм структурного описания и стал решающим аргументом в выборе названия — «Politica Aeterna» или «Вечная Политика». Автор подходит к рассмотрению Политического вначале как вневременной структуры и лишь затем как к процессам исторических трансформаций.

Двумя полюсами временного развертывания Politica Aeterna являются традиционное общество и общество Модерна. Так, Politica Aeterna, статичная в одних своих структурах, проясняется в других структурах лишь в ходе исторических процессов, актуализирующих то, что ранее оставалось в потенции. При этом, напротив, доминировавшие в традиционном обществе основы Политического, в свою очередь, становятся потенциальными, виртуальными и постепенно столь же маргинальными и «еретическими», как ранее материалистические версии — демократия, индивидуализм, экономика и т. д. Эта напряженность в полярной интерпретации Политического в ходе истории организована таким образом, что вначале один полюс, хорошо осознавая себя, приблизительно или даже неверно описывает противоположный, а затем то же самое случается с противоположным полюсом. Политическая философия Платона и Аристотеля сообщает истину о вертикальном Логосе Традиции, но политический материализм представляет искаженно и весьма приблизительно. Политическая философия Модерна движется к постижению своей нигилистической сущности постепенно, достигая ее лишь тогда, когда Модерн окончательно побеждает и начинается переход к Постмодерну и спекулятивному реализму. Здесь истина политического ничто обнаруживается, но при этом полностью утрачивается понимание Логоса Традиции. Таким образом, в обоих случаях мы имеем дело с частичной истиной в структуре политического Логоса, что является неизбежной и, вероятно, конститутивной для самой природы истории аберрацией времени. Именно время — политическое время — не дает нам возможности корректно оценить метафизические основы Политического во всем его объеме, поскольку мы вынуждены занимать позицию во времени, то есть в конкретной фазе политической истории, что и предопределяет наш взгляд и вместе с тем тот объект, на который он падает и который он стремится различить.

Для студентов и преподавателей политологических, философских, управленческих специальностей, а также всех интересующихся проблемами современной политики.

УДК 1/14; 008
ББК 87; 71

© Дугин А.Г., 2020
© Оригинал-макет, оформление. «Академический проект», 2020

ISBN 978-5-8291-2484-7

Предисловие. Politica Aeterna — топология, теория, метод

Политическое измерение вечности

Книга «Politica Aeterna» написана на основании отредактированных лекций курса по «Философии политики», прочитанного на социологическом факультете МГУ в 2014 году. Однако некоторые затронутые там темы значительно более подробно развиты, а некоторые разделы написаны заново. Таким образом, здесь сочетаются упрощенность лекционного языка и более строго выполненные философские обобщения. При этом основная идея курса сохранена в неизменном виде. Она заключалась в том, чтобы показать *синхронические* структуры политического Логоса в их связи с философией, метафизикой и онтологией и лишь затем наметить *диахроническое* развертывание этих структур в политической истории. Именно синхронизм структурного описания и стал решающим аргументом в выборе названия — «Politica Aeterna» или «Вечная Политика», но также это можно понимать как «политическое измерение Вечности» или «Политика Вечности». Politica Aeterna подходит к рассмотрению Политического вначале как вневременной структуры и лишь затем как процессов исторических трансформаций. Вечное объясняет собой время, которое ничего не добавляет к структуре философского Града (полиса), но вполне может убавлять нечто от его полноты. Однако эта полнота, мгновенные озарения которой мы встречаем в философских системах величайших гениев — Платона, Аристотеля и... Демокрита, будучи в целом представленной в классических учениях Античности, многие из которых имеют прямые аналоги и за пределом средиземноморской цивилизации — в Индии, Иране, Китае и т. д., все же, в свою очередь, имеет несколько менее контрастно описанных и истолкованных сторон. Это касается прежде всего материалистической интерпретации Политического, которое было в целом глубоко чуждо самому духу греко-латинской культуры и, более того, традиционной цивилизации в целом. Да, древние материалисты Левкипп, Демокрит, Эпикур, Лукреций и близкие к ним школы и направления уже наметили основные векторы сво-

ей интерпретации политического Логоса, но чтобы они прояснились в полной мере, вероятно, и понадобилась политическая философия Модерна, где политический материализм и собственно нигилизм могли раскрыться намного полнее, нежели в традиционном обществе, где они были маргинальным и «еретическим» (с философской точки зрения) явлением. Так, Politica Aeterna, статичная в одних своих структурах, проясняется в других структурах лишь в ходе исторических процессов, актуализирующих то, что ранее оставалось в потенции. При этом, напротив, доминировавшие в традиционном обществе основы Политического, в свою очередь, становятся потенциальными, виртуальными, и постепенно столь же маргинальными и «еретическими», как ранее материалистические версии — демократия, индивидуализм, экономика и т. д.

Politica Aeterna поэтому несколько пополняется анализом политического Модерна, что, ничего не добавляя к вечной структуре, тем не менее проясняет некоторые пограничные территории политического Логоса, делая явными наиболее темные, теневые его аспекты, сопряженные со структурами ничто, материи и фигуры Великой Матери. И вместе с тем, обращаясь к политическому Логосу традиционного общества как основному содержанию Politica Aeterna, мы напоминаем, что его соотношение с «прошлым» имеет символическое и условное значение, которое не должно затмевать вечную актуальность патриархальных — платонических и аристотелевских — моделей вертикальной и иерархической организации общества. Поэтому то, что было очевидно и наглядно — действительно — в традиционном обществе в Новое время, стало потенциальным, размытым и считающимся «чем-то преодоленным», «снятым», и следовательно, неактуальным и в пределе «непонятным». И наоборот, маргинальное и периферийное представление о Политическом в традиционном обществе, в свою очередь бывшее «непонятным», «эксцентричным» и «экстравагантным», стало самоочевидным в эпоху европейского Модерна. Эта напряженность в полярной интерпретации Политического в ходе истории организована таким образом, что вначале один полюс, хорошо осознавая себя, приблизительно или даже неверно описывает противоположный, а затем то же самое случается с противоположным полюсом. Политическая философия Платона и Аристотеля сообщает истину о вертикальном Логосе Традиции, но политический материализм представляет искаженно и весьма приблизительно. Политическая философия Модерна движется к постижению своей нигилистической сущности постепенно, достигая ее лишь тогда, когда Модерн окончательно побеждает и начинается переход к Постмодерну и спекулятивно-

му реализму. Здесь обнаруживается истина политического ничто, но при этом полностью утрачивается понимание Логоса Традиции. Таким образом, в обоих случаях мы имеем дело с частичной истиной в структуре политического Логоса, что является неизбежной и, вероятно, конститутивной для самой природы истории аберрацией времени. Именно время — политическое время — не дает нам возможности корректно оценить метафизические основы Политического во всем его объеме, поскольку мы вынуждены занимать позицию во времени, то есть в конкретной фазе политической истории, что и предопределяет наш взгляд и вместе с тем тот объект, на который он падает и который он стремится различить. В Модерне и особенно в Постмодерне мы близки к политическому ничто, в нижнему пределу Политического, к самой политической материи, и поэтому мы способны различать ее детали на квантовом уровне. Но ценой за такую детализацию является утрата представления о целом, полном, совершенном. Обнаружение истины о ничто дается ценой потери бытия.

В традиционном обществе и особенно в его наиболее полных и совершенных формах бытие царствует, но за счет игнорирования небытия, вынесения ничто за пределы внимания, за счет отсутствия деталей. И хотя в традиционных формах Политического — Империи, теократии, монархии, аристократии и т. д. — дефицит ничтожен (здесь недостает лишь знания о том, что такое ничто), а в политическом Модерне, напротив, знание ничто достигается путем полного забвения о бытии, все же для полноты политического Логоса важно соединение диахронической картины в синхроническую модель, где будут учтены не только полнота и совершенство (утраченные в Модерне и тем более в Постмодерне), но и материя, искажения, распад, нищета, ничтожность и само ничто. Именно это и составляет содержание Politica Aeterna, дополняющее традиционное представление о Политическом нигилизмом и мотивами «Черного Просвещения», но одновременно напоминающее нигилистическому периоду политической истории, в котором мы живем, о том, что не просто было когда-то, но что есть вечно, а значит, может быть и в будущем, по ту сторону Модерна и попытки его преодолеть, погружаясь все глубже в его же собственную сущность (то есть в Постмодерн). Политическая вертикаль платонизма и нормальное государство Аристотеля (то есть монархия) есть всегда и всегда возможны. Но также есть всегда и всегда возможен политический Модерн и Постмодерн, реализовавшийся сегодня, но полностью осмысленный и прожитый еще Демокритом.

Сведенное вместе же, это составляет общую топологию Politica Aeterna, как такую систему философии политики, которая не при-

знает декретов политической истории как чего-то необратимого и фатального и открывает область политической мысли абсолютной вертикали. Древние греки или индусы могли выбрать материализм, скептицизм, нигилизм и демократию. И иногда на самом деле выбирали. Но потом такой выбор отменялся, и решение смещалось в область монархии, аристократии или теократии. То, что вертикальная политика преобладала и составляет основное определение традиционного общества: в нем вертикаль и сакральность преобладают, а всегда возможные всплески материализма являются исключениями. В Модерне наоборот: материализм, эгалитаризм, демократия, атомизм (индивидуализм) являются наиболее общими, а попытки вернуться к сакральной политике — исключениями. Politica Aeterna делает из этого наблюдения фундаментальный вывод: политическое время, обладая своей логикой, не является необратимым роком. Оно может казаться таковым, но это иллюзия. Любая политическая система — и традиционная, и современная — основаны на Решении. Обращаясь к «политической вечности», мы можем выбрать любую ее область. Какие-то из них кажутся более далекими и трудно доступными, другие, напротив, близкими и почти очевидными. Это как раз и определяется политической историей. Но Politica Aeterna утверждает перпендикуляр по отношению к этой истории. Ее надо учитывать, и с ней приходится считаться, однако *выбор существует всегда*. Именно в этом заключается революционное содержание Politica Aeterna: она делает Решение свободным, восстанавливая достоинство человеческой (и нечеловеческой) мысли. Выбирая в контексте Politica Aeterna, мы имеем дело с настоящим, то есть с тем, что есть, и есть здесь и сейчас. Другое дело: какова степень интенсивности такого присутствия? Она бывает различной. Но и это не фатально: поскольку какой бы зыбкой ни казалась истина, в конце концов она окажется тверже любого металла.

Философия и политика: природа неразрывной связи

Из описания сущности Politica Aeterna можно двигаться в разных направлениях. Во-первых, можно углубиться в развитие тезиса о глубинном тождестве философии и политики, или Философского и Политического. Это почти очевидно теоретически, но мы часто забываем об этом, когда погружаемся в стихию политического анализа и особенно в прикладную политологию. А между тем никакая другая область не лежит столь близко к философии и не зависит от нее столь сильно, как политика от философии. Именно философия и учреждает Политическое и все его пропорции и структуры, кото-

рые, в свою очередь, уже аффектируют науку, общество, образование, хозяйство, быт. Эту тотальность Политического признают все от Платона до Делёза, но сами политики и те, кто пытаются мыслить о политике более системно (политологи), сплошь и рядом упускают это из виду, сводя политику к ряду технологий или решению практических вопросов, связанных с властью, ее получением, ее удержанием и ее применением и всеми теми чисто инструментальными практиками, которые с этим связаны. Для отдельных личностей или целых групп общества вопрос о власти действительно является центральным и главным. Но контекст приобретения и применения этой власти намного более важен, чем обычно принято считать. От политического Логоса зависит все фундаментальное в обществе, а конкретный правитель, партия, группа, династия и т. д. способны на него влиять лишь в очень незначительной степени. Тиран, диктатор или, напротив, благожелательный гуманист у власти практически ничего не могут изменить в ее структурах. У истоков наиболее серьезных политических трансформаций стоят пророки и философы, часто не имеющие прямого отношения к конкретной власти, но глубоко понимающие саму природу политического Логоса. Именно Логос правит, и те, кто осознает это, находятся ближе к стихии власти, чем те, кто занимает в ней центральные позиции. Власть — это философская категория, и она сопряжена с глубинами метафизического Решения. Тот, кто не знает этой стихии Решения, тот не правит, а лишь играет роль, представляет истинную власть, находящуюся в таком случае где-то еще.

В традиционном обществе это обстоятельство открыто признавалось: правитель был жрецом, философом, главной фигурой общественного — космического — культа. Власть священна, и поэтому властвующий должен быть максимально близок к области священного. В эпоху Модерна процессы демократизации были направлены на десакрализацию власти. Но это не отменило сакральное полностью (так как это отменило бы власть вообще), но скрыло его. В этом смысле немецкий политический философ Карл Шмитт говорил о двух типах власти — Potestas Directa (прямая власть) и Potestas Indirecta (косвенная власть). Истинная власть — сакральна, метафизична и основана на Решении, принимаемом в контексте общей синхронической структуры Politica Aeterna. В традиционном обществе Potestas Directa была откровенно священной и поэтому единственной. Иногда лишь две ее стороны были представлены парой короля и жреца (как король Артур и волшебник Мерлин средневековых легенд) или Императора и Патриарха (как в византийской симфонии властей). И король, и жрец были Potestas Directa. В Модерне Potestas

Directa лишается сакрального содержания, отсюда принцип разделения властей, прозрачности и т. д. Но такая власть, лишившись связи с политическим Логосом, была бы неустойчивой и быстро рухнула бы. Так возникает «теневая власть» — Potestas Indirecta. Эта власть также сохраняет связи с сакральностью, но только скрытно, не напрямую, через параллельные иерархии и закрытые структуры — ложи, клубы и т. д. В таком случае Potestas Directa действительно может оставаться профанной и невежественной в сфере политической философии, т. к. попечение о политическом Логосе берет на себя Potestas Indirecta. В таком случае философская некомпетентность правителя не создает проблем: он думает, что правит, тогда как на самом деле за него правят другие. А если и Potestas Indirecta преследует бытовые технические цели, то это значит лишь одно: это не настоящая Potestas Indirecta, а ее симулякр. Сама политическая онтология такова, что она неразрывно связана с философией и зависит от нее напрямую.

Но в любом случае Politica Aeterna привлекает внимание к фундаментальному и решающему значению философии в отношении политики, которое подчас упускается из виду.

Politica Aeterna и Четвертая политическая теория

Politica Aeterna является фундаментальной и в другом контексте: при поиске альтернативы политической философии Модерна и Постмодерна. Выход за пределы политической парадигмы Нового времени мы называем обобщенно «Четвертым Путем» или «Четвертой политической теорией»[1]. Это направление ставит целью преодолеть три доминирующие политические философии Модерна — либерализм, коммунизм и национализм — и построить альтернативную им политическую теорию за пределами преобладающей сегодня в планетарном масштабе политической парадигмы. Постепенно интерес к этому растет, и соответственно, требуются все более и более развернутые аргументы как в критике политического Модерна, и особенно его доминирующей сегодня версии — либерализма, так и в обосновании альтернативного политического Логоса — его содержания, его структур, его пропорций и форм.

Четвертая политическая теория включает в себя прежде всего то, что было отброшено Модерном — политический платонизм и аристотелианство. Платонизм включается через его наиболее радикальную и революционную версию в лице традиционализма

[1] *Дугин А. Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.

XX века, объявляющего Модерну онтологическую и гносеологическую войну. И в этом качестве можно рассматривать Четвертую политическую теорию как логическое продолжение традиционализма. Но обращение к Politica Aeterna существенно расширяет представление о политическом платонизме, помещая его в более широкий контекст и уточняя его соотношение с другими политическими парадигмами — прежде всего с политическим аристотелианством.

Однако, поскольку Четвертая политическая теория обращается не только к элитам, но и к народам, к людям как таковым, то в центре ее внимания стоит человек, взятый, однако, в отрыве от вторичных исторических и социальных надстроек. Поэтому за субъект Четвертой политической теории предлагается принять Dasein — центральное понятие философии Мартина Хайдеггера. Это открывает путь к феноменологии в целом, что делает Четвертую политическую теорию не просто призывом к сакральной реставрации, но и путем построения особой экзистенциальной онтологии. В этом состоит отчасти авангардный характер Четвертой политической теории, не сводимой исключительно к традиционализму. В контексте Politica Aeterna зоне феноменологии соответствует как раз учение Аристотеля, обращение к которому и стало важнейшим моментом в разработке феноменологии — у Брентано, Гуссерля и самого Хайдеггера. Более того, прочтение Хайдеггером Аристотеля и позволило установить метафизическое родство между философией Аристотеля и феноменологией по контрасту с платонизмом.

Сочетание политического прочтения Платона и Аристотеля или в современных терминах традиционализма и феноменологии (экзистенциализма) и составляет метафизическую основу Четвертой политической теории. Совмещение ее с контекстом Politica Aeterna еще более проясняет ее структуру и ее сущность.

Вместе с тем Politica Aeterna позволяет корректно интерпретировать спекулятивный реализм и объектно-ориентированную онтологию как выражение терминальной стадии всего политического Модерна и завершающего аккорда Постмодерна. Спекулятивные реалисты закрывают страницу риторического гуманизма, под которым Модерн скрывает свой сущностный нигилизм, обнаруживаемый лишь его критиками (такими как Ницше и Хайдеггер), и признает это как свою сущность, откуда тезис Ника Лэнда о «Черном Просвещении», акселерационизм и «трансцендентальный нигилизм» (Р. Брасье). Эта истина о политическом материализме, находящая лишь в Politica Aeterna свое обоснование и топологическое предназначение, также является важнейшим аргументом Четвертой политической теории. Политический платонизм и политическое аристо-

телианство не знали истины материи, отрицали саму возможность существования у нее Логоса. Модерн создал политическую действительность, невозможную и недопустимую в структуре онтологических гипотез сакральной вертикальной политики. Тем самым он настоял на своем Логосе, в полной мере проявленном именно в спекулятивном реализме, доводящем до предела самые смелые интуиции Постмодерна. Четвертая политическая теория, таким образом, находясь в оппозиции либерализму, коммунизму и национализму, прежде всего метафизически отвергает весь политический Модерн целиком. Но сущностью этого политического Модерна — политического материализма и нигилизма — в области философии является как раз «Черное Просвещение». «Черное Просвещение» более не скрывает сути Модерна и открыто провозглашает войну человеку и даже жизни в пользу Радикального Объекта. Именно этому и противостоит Четвертая политическая теория, не просто отвергающая Логос материи, но отныне — и именно благодаря Модерну — знающая его истину. Четвертая политическая теория не просто отвергает нигилизм, не желая о нем ничего знать (как Платон и Аристотель), но преодолевает его, предварительно познав. И такое преодоление, основанное на предварительном знании, есть еще одна отличительная черта Четвертой политической теории. Она не просто сочетает традиционализм с феноменологией (Dasein'ом), но и принимает вызов «Черного Просвещения», предлагая ответ на вызов Радикального Объекта спекулятивных реалистов. Этот ответ — Радикальный Субъект[1], но эта тема уже выходит за пределы Politica Aeterna, хотя и остается с ней глубинно связанной.

[1] *Дугин А. Г.* Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.

ЧАСТЬ 1. ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ

Глава 1. Сущность Политического. Платон и его Пещера

Предмет изучения

Прежде всего давайте посмотрим, какова природа дисциплины, известной как *философия политики*. Если мы обратимся к истории философии и истории политических систем, мы обнаружим следующую закономерность — философия и политика с самого начала развивались не просто параллельно, а неразрывно друг от друга. В число первых Семи мудрецов, которые считаются основателями философской традиции досократиков, входят многие из тех, кто известен написанием политических законов и установлений (в частности, Солон). По сути, они были политическими деятелями, представлявшими свои города, политические образования. Поэтому с самого начала истории философии мы видим *неразрывную связь философии и политики.*

Таким образом, политика как отдельное явление, оторванное от философии, являет собой совершенно другой подход. Философия политики — дисциплина гораздо более глубокая. Она рассматривает одновременно философов, занимающихся политикой, писавших о политике, и политиков, которые обосновывали свои законы, построения своей политической системы философскими принципами.

В действительности в эпоху рождения философии и в эпоху рождения политики эти вещи вообще не отделялись друг от друга. Таким образом, предметом философии политики является та *исто-ковая* сфера, которая объединяла философию и политику в некоторое общее и единое направление.

Я хочу сказать, что не существует таких отдельных явлений, как «философия» и «политика», которые мы искусственно соединяем и при помощи философии изучаем политику. Речь идет не только о политической философии того или иного направления, периода, культуры, цивилизации. Когда мы говорим о *философии политики*, мы, с одной стороны, говорим о *сущности* политики, о том, что делает политику *политикой*, а с другой — о политической сущности философии, которая делает философию *философией*. Но обратите внимание, что разница все-таки есть — философия здесь доминирует, потому что *политика без философии невозможна вообще.*

Политика есть форма прикладной философии, приложение философии к определенной сфере человеческой жизни. А философия без политики возможна. То есть существует та философия, которая не занимается политикой. Но не существует той политики, которая не основывалась бы на философии.

Объединение Философского и Политического

Философия политики изучает не только философские основы политики, но также политические аспекты самой философии, потому что политика является не частным и случайным применением философии, а *наиболее принципиальным*, хотя и все еще прикладным элементом философии. Как только философия появляется, она обязательно в первую очередь обращается к политике; а вся политика вытекает из философии. Между ними существует не равновесная, но глубинная органическая связь. Там, где происходит это изначальное объединение *Философского и Политического*, там и возникает рождение всех возможных политических систем и одновременно кристаллизация философского знания.

Теоретически бывает философия, которая свободна от политики и занимается неполитическими вопросами. Но на самом деле даже такая свободная неполитическая философия тем или иным образом сопряжена с политикой (поскольку у философии и политики имеются общие корни). Если философия рассматривает эстетические, исторические, культурные вопросы и тем не менее ничего не говорит о политике, это не значит, что такая философия представляет собой совершенно отдельное — неполитическое — явление.

Любая философия имеет политическое измерение: в некоторых случаях — эксплицитное (Солон, досократики, Платон, Аристотель), в других — имплицитное (когда философия ничего не говорит о политике, но сам факт наличия философской парадигмы имплицитно содержит в себе возможность политического измерения). Поэтому между философией и политикой существует очень глубокая связь — связь на уровне их происхождения. И изучение философии в отрыве от политики уже само по себе в значительной степени обедняет или ослабляет само значение философии.

С другой стороны, изучение политики без философии вообще недостоверно. Человек, не знающий философии, политикой заниматься не может. Любая философская система несет в себе политическое измерение. Но не любая философская система эксплицитно развивает эту модель.

Гомологии: история царств и история идей не различаются между собой

Строго говоря, история философии и история политики воспроизводит *один и тот же узор*. Между ними существует абсолютная *гомология*. Когда философия движется в одном направлении, политика движется *вместе* с философией в том же направлении и не может двигаться в другом. Если что-то изменилось в философии, то обязательно что-то изменится и в политике. Но если что-то изменилось в политике, значит, что-то (прежде или синхронно) изменилось в философии, что и предопределило это изменение.

На самом деле нет никакой автономии политики от философии. С точки зрения философии политики, политическая история есть срез истории философии, зависящий от этой истории абсолютным образом. Ни один политик не свободен от философии, и ни один философ не может рассматриваться в отрыве от своего имплицитно политического измерения. Иными словами, исторический рисунок, сама история как таковая: подъем царств, падение царств, строительство определенной цивилизации, гибель цивилизации, конфликт цивилизаций, государств или народов, династические изменения, политические революции, изменения баланса населения города и села и т. д. — все это имеет под собой философское измерение (не всегда очевидное, не всегда явно осознаваемое). Но задача тех людей, которые изучают философию политики, выстроить полноту этой тотальной гомологии.

Что значит *гомология* (*gp.-греч.* ὅμοιος — подобный, похожий; λόγος — слово, закон)? Это значит «равносмысленное»; смыслы являются общими. Смысл истории — политико-философский или философско-политический — одинаков. История имеет две стороны: с одной стороны, это история царств, государств, народов, с другой — история идей. *История царств и история идей не различаются между собой*. Это одна и та же история.

Поэтому, если мы фиксируем изменения в сфере философии, например, переход от субъективного идеализма к объективному, с необходимостью это сопровождается аналогичными политическими изменениями. При переходе от субъективного идеализма к объективному мы переходим от одной политической модели к другой. Переход от идеализма к материализму влечет за собой иные изменения. Изменения конфигурации религий радикальным образом меняют содержание политических процессов, которые находятся в том обществе, где эта философия распространена. К этой гомологии между Философским и Политическим можно подходить со всех сторон, но объясняется она единством общего семантического ядра.

По образу и подобию

Эта гомология может быть уподоблена общему родовому корню между фигурами Отца и Сына. Философское — область идей — это зона Отца. Она всегда сверху. Отсюда и вытекает определенная автономия философии в отношении политики, т. е. то обстоятельство, что философия может содержать в себе политику как эксплицитно, так и имплицитно. Политика же всегда и во всех случаях является проекцией Философского.

Однако отношения между Отцом и Сыном или Идеей и Царством нельзя представлять строго линейно. Отец, создающий Сына, воспроизводит в нем то, что является для обоих *общим* и что принято называть *родом*. Рода не больше в Отце, чем в Сыне, несмотря на определенную иерархию и логическую и хронологическую последовательность. В некоторых случаях Сын может воплощать род полнее Отца, и в этом случае он в большей мере является Отцом, чем сам Отец.

Это можно представить на схеме.

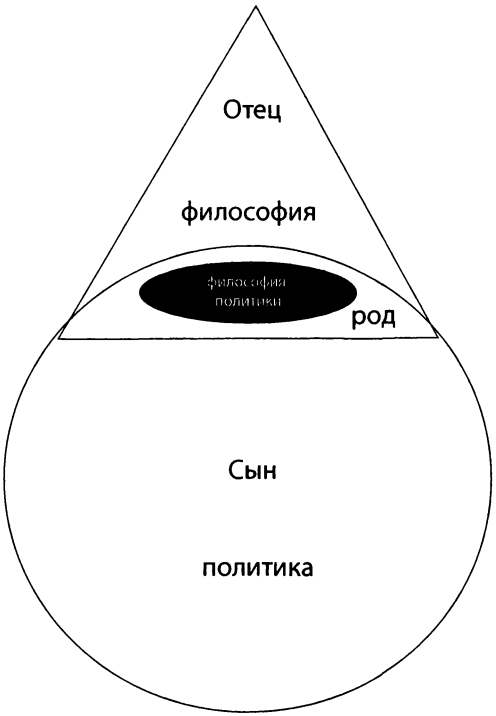


Схема соотношения Философского и Политического

Таким образом, гомология между Философским и Политическим должна мыслиться исходя из родового единства, а не как механическое применение философии к политике. В конце концов род одинаково первичен и в отношении Отца, и в отношении Сына, но не хронологически, а онтологически, метафизически.

Политика и Политическое (Das Politische)

Для того чтобы изучать философию политики, мы начинаем с некоей аксиомы — абсолютной гомологии между Политическим и Философским. Здесь, безусловно, можно найти определенное различие между политикой и Политическим. Один из крупнейших философов политики Карл Шмитт (1888 — 1985) разделяет политику и *Политическое* (das Politische)[1]. Последнее следует рассматривать не как прилагательное, а как существительное. Под «политикой» Шмитт понимает применение Политического к конкретной социальной и исторической ситуации. То есть *политика есть конкретизация Политического*.

Чем, в свою очередь, является Политическое? Das Politische — это та точка, где Сын/политика соединяется с Отцом/философией. Это — область рода. Политическое — это сфера политико-философского, точка гомологии, где мы говорим уже не о политике, но еще и не о философии. Таким образом, сфера Политического есть сфера существования преконцептов. И, изучая преконцепты, мы изучаем ту гомологию, о которой говорилось ранее.

Речь идет о том, что существует некое поле, где множество философии пересекается с множеством политики, и между ними находится то общее, что принадлежит как первому, так и второму кругу — некий сегмент, который и является Политическим, главным предметом философии политики.

Царь-философ. Платон как синоним всей философии

Считается, что создателем первой полноценной философской системы в истории был Платон (около 427 — 347 до Р.Х.). Он наиболее полно сформулировал философскую повестку дня, которая предопределила всю древнюю историю философии, все Средневековье, в значительной степени философию Возрождения, предвосхитив философию Нового времени. Нет сегодня, в XXI веке мыслителя бо-

[1] *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН, 2016.

лее известного и актуального, но в то же время менее осмысленного, менее понятого, чем Платон.

Платон — это и есть вся философия. К Платону обращаются все самые яркие мыслители XIV – XX вв. Мы до сих пор не изжили его повестку дня. О каждом слове Платона по сей день ведутся жаркие споры. Одни гении поднимаются для того, чтобы низвергнуть платонизм[1], другие его снова восстанавливают. На Платоне основывается вся христианская догматика, в христианской теологии нет ни одного тезиса, который не имел бы платонического измерения. В исламской теологии все также строится исключительно на платонизме. Поэтому Платон считается царем-философом, чье царство — в рамках философии — еще никто не смог толком атаковать. Тысячи раз объявлялось, что империя Платона пала, но подобные заявления сводились лишь к «маргинальным галлюцинациям». Она стоит.

Платон является царем философии. Мы либо оспариваем это (и тогда поднимаем восстание рабов), либо безоговорочно признаем. Идея того, что история философии привнесла что-то дополнительное к Платону, является абсолютно необоснованной. К платонизму обращались даже те, кто считается воплощением, к примеру, философии Нового времени — Анри Бергсон (1859 – 1941), Карл Поппер (1902 – 1994), Бертран Рассел (1872 – 1970). Подчас даже такие позитивистские философы, как Уайтхед (1861 – 1947), вдохновлялись Платоном.

Платон — это все. Если человек читает Платона, он прикасается не к одному философу, не к одному автору, не к одной школе — он прикасается к философии как таковой, потому что вся философия есть не что иное, как движение между тезисами Платона, их развитие, их сопоставление или противопоставление, их отвержение и новое принятие. Платон создал *всю философию сразу*. Можно сказать, что изучение философии есть изучение философии Платона. Все остальное, по сути дела, как сказал тот же Уайтхед, «лишь заметки на полях Платона».

Соответственно, мы должны обратить внимание на то, что философия — это только Платон, и если мы не понимаем Платона, мы не понимаем «программного языка» философии. Изучение философии начинается с изучения работ Платона, продолжается через изучение работ Платона и заканчивается оно также через изучение работ Платона. Нет ни одного философа, который не знал бы Платона.

---

[1] К числу этих гениев принадлежали Фридрих Ницше (1844 – 1900), чья философия, по его собственным словам, представляла собой «перевернутый платонизм», и Мартин Хайдеггер (1889 – 1976).

Таким образом, если мы хотим познакомиться с той матрицей, на основании которой построено Политическое, das Politische, т. е. сфера той гомологии, о которой мы говорим, если мы хотим понять, откуда берется политика, какова ее структура и как она манифестируется через Политическое, нам необходимо изучать Платона. Следовательно, для курса «Философия политики» базовым автором является Платон[1].

Политейя и учение об идеях

Давайте обратим внимание на то, где Платон формулирует в наиболее ясной форме свое учение об идеях. Ключевым для понимания всего Платона в этом смысле является диалог «Государство»[2] («политейя», *греч.* πολιτεία, *лат.* Respublica). Государство Платона — это не просто «государство» в нашем понимании «State», «держава». Можно сказать, что политейя — это само Политическое. Πολιτεία переводят и как «государство», и как «республика», но греческое слово наделено более глубоким смыслом. Оно означает *любое политическое образование*. По сути, политейя есть то, что Карл Шмитт называет das Politische. Это — Политическое, которое воплощается чаще всего в государстве; само государство обретает свой смысл через Политическое. *Политейя первична по отношению к государству*.

Возникает вопрос: является ли случайностью, что Платон оформляет свою философию в ее наиболее системном виде в произведении, которое называется «Политейя», Политическое? Ответ: не является. Поэтому именно диалог Платона «Государство», главный труд главного философа, служит для нас отправной точкой для постижения философии политики.

У любого философа существует внутренняя связность и внутреннее обязательство перед истиной. Философ не свободен от истины. То, что он пишет, то, как он показывает, то, как он формулирует фразу, это принципиальное высказывание перед лицом самой чудовищной инстанции, не менее страшной и необратимой, чем смерть.

Как отмечает Хайдеггер, *философ мыслит перед лицом смерти*. Тот, кто не мыслит перед лицом смерти, тот не мыслит вообще. Каждое слово философа — это его *последнее* слово.

Обратите внимание на диалог «Федон»[3], который содержит описание последних дней и последних речей Сократа. Слова, произнесенные Сократом перед тем, как выпить чашу цикуты, являются

[1] *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1990 – 1994.

[2] *Платон.* Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.

[3] *Платон.* Федон // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

философией. Что говорит Сократ в этом диалоге? Он говорит: чем я занимался всю жизнь, друзья мои? Я всю жизнь философствовал на грани смерти. Разве после того, как я выпью яд, я постигну новое состояние? Я всю жизнь находился в нем — перед лицом смерти. Эта чаша цикуты сопровождала меня с того момента, как я почувствовал свое призвание к философии.

Алкивиад в «Пире»[1] рассказывает, как смело отступал Сократ во время войны. Он участвовал в военных действиях, в ходе которых афинское войско потерпело поражение и все его участники бросились бежать. Тот, кто бежал трусливо, за тем враги бросались в первую очередь. Алкивиад говорит: как же хорошо отступал Сократ. Он отступал задумчиво, спокойно, и враги, видя его неторопливую походку, не решались бросить в него копье или ударить его мечом. По словам Алкивиада, Сократ отступал *с достоинством*. Алкивиад говорит:

> Особенно же стоило посмотреть на Сократа, друзья, когда наше войско, обратившись в бегство, отступало от Делия. Я был тогда в коннице, а он в тяжелой пехоте. Он уходил вместе с Лахетом, когда наши уже разбрелись. И вот я встречаю обоих и, едва их завидев, призываю их не падать духом и говорю, что не брошу их. Вот тут-то Сократ и показал мне себя с еще лучшей стороны, чем в Потидее, — сам я был в меньшей опасности, потому что ехал верхом. Насколько, прежде всего, было у него больше самообладания, чем у Лахета. Кроме того, мне казалось, что и там, так же как здесь, он шагал, говоря твоими, Аристофан, словами, «чинно глядя то влево, то вправо», то есть спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя, и поэтому оба они благополучно завершили отход. Ведь тех, кто так себя держит, на войне обычно не трогают, преследуют тех, кто бежит без оглядки[2].

Название «Государство» у Платона не может быть случайным. Его учение об идеях, таким образом, имеет непосредственное отношение к политике. «Политейя» является базовым документом политической философии или философии политики. Там мы имеем дело с гранью перехода между философией (для Платона это учение об идеях) и политикой как организацией полиса в чистом виде. Между философией и политикой лежит «Политейя».

---

[1] *Платон.* Пир // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2.

[2] *Платон.* Пир. С. 131 – 132.

Отметим, что в «Государстве» Платона царствует философ. Царствующий философ есть фигура Политического.

Платону не удалось при жизни построить политическую систему, описанную в «Государстве», и вполне допустимо, что ее невозможно построить вообще, но он сумел обосновать Политическое, «государство философов», идеальное государство или Каллиполис (Καλλίπολις — от *греч.* Κάλλος — красивый и πόλις — город). Если мы поймем, к чему вел Платон (а вел он к философии политики, а не к политике), если мы осознаем, что все его высказывания являются не концептами, а преконцептами (иными словами, тем, из чего выводятся конкретные политические концепты), то мы постигнем, что на самом деле идеальное государство (Каллиполис) и то Политическое, которое Платон обосновал в своем «Государстве», являются смыслом практически всей последующей истории — как истории мысли и истории действий.

В действительности в своем идеальном государстве он дал не просто некий завет, план или проект, который либо реализуется, либо не реализуется, — он поднял и показал фундамент того, на чем стоит вся политика в ее конкретных воплощениях.

Платон хотел привести целый «веер» конкретных форм политики к единой матрице, и он с этим справился. Поэтому «Государство» Платона является тем, что наиболее реалистично во всей истории политики.

Мы живем в государстве Платона, мы всегда жили в государстве Платона и мы двигаемся к построению государства Платона — от государства Платона к государству Платона, но только перебирая технические возможности, историко-политические концепты этого «Государства», которые все до единого сходятся к преконцептам Каллиполиса[1].

Трехфункциональность

Платон говорит, что структура Политического делится на три касты: философы (стражи), воины (помощники) и все остальные (преимущественно крестьяне, а также ремесленники и артисты), занимающиеся производством материальных благ. Если мы посмотрим на историю индоевропейской цивилизации, восстановленную Жоржем Дюмезилем (1898 – 1986), то мы увидим, что именно эти три функции на протяжении тысячелетий предопределяли структуры индоевропейских обществ: от древних скифов и кочевников, с незапамятных времен живших на территории Евразии до Рима, Греции,

[1] В современной социологии этому соответствует концепция «идеального типа» (*нем.* Idealtypus), выдвинутая Максом Вебером (1864 – 1920).

Ирана, Индии, всего Средиземноморья. Везде мы встречаем эти три типа: божественных королей (или жрецов), воинов и крестьян[1].

Платон описал нам принципиальную матрицу того, что было и есть. Все Средневековье, вся Римская империя были построены строго по этому принципу: вверху — сакральные монархи (цари-философы, либо разделение на царя и философа, императора и первосвященника); далее — noblesse/благородные воины (русская аристократия — тоже часть этого второго сословия), которые, согласно Платону, являются помощниками воинов-стражей; внизу основное население — крестьяне (и ремесленники). Мы видим именно такие модели и в Греции, и в Риме, и в Иране, и в Индии и т. д.

Бытует мнение, что государство Платона не реализовалось, а сам философ был «неудачником», придумавшим нежизнеспособную систему, и все его попытки вовлечь тирана Дионисия в эту систему оказались безрезультатными, затем же Платон был продан в рабство, далее — выкуплен, и позднее уже не занимался политикой. Это банальный — и совершенно ложный — рассказ о неудачах Платона построить идеальное государство.

Истинный же рассказ о судьбе Платонополиса таков: Платон построил то великое государство, которое было, есть и будет, поскольку он обосновал онтологически и метафизически систему преконцептов политического устройства. Та трехфункциональная модель, которую в XX веке в ходе социологических исследований относительно устройства индоевропейских обществ обнаружил Жорж Дюмезиль, есть не что иное, как еще один пересказ «Государства» Платона. Все Средневековье с его тремя сословиями — это *реализация* идеального государства (Каллиполис) Платона.

Мы видим эти сословия в большинстве обществ. Поэтому Платон — один из самых успешных политических философов мира, так как та модель, которую он обосновал, по-настоящему доминирует в разных исторических типах (с теми или иными вариациями). Следует понять, что *Платон занимался философией политики*, а не политикой:

- его проект создан на уровне преконцепта,
- это построение неких матриц, в рамках которых можно закрепить и по-разному расположить разные названия и соотношения,
- он просто очертил самую общую структуру того, что является Политическим, а все политические формы есть конкретизация, переход преконцепта в концепт.

[1] *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986; *Dumezile G.* L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958.

У Платона нет ничего случайного, ничего банального и ничего второстепенного.

Пещера. Анодос и катодос

Обратимся к фундаментальному образу Платона в его диалоге «Государство». Это образ пещеры. История, рассказанная Платоном, такова: в глубине пещеры сидят люди (считается, что это рабы или пленники) и смотрят на стену, по которой двигаются тени; внимание всей этой группы полностью приковано к теням, люди считают, что это и есть жизнь.

Что в этот момент делает философ? Он понимает, что здесь что-то не так, он начинает искать какое-то другое объяснение происходящему. Философ поворачивает голову в другом направлении, он *оборачивается назад*. Тем самым он отделяется от других людей, продолжающих созерцать тени (смотреть прямо перед собой). Он совершает рискованное действие, идет против течения.

И что видит *обернувшийся философ*? Он видит, что на возвышении какие-то люди (процессия) несут статуи. Конечно, речь идет о дионисийской процессии. Там идут жрецы Диониса. Все смотрят только на их тени.

Тогда философ делает второй жест — поднимается с места и направляется к этой процессии. За этим следует третий жест — философ не остается с вакхантами и фиадами и ищет источник света, который бросает на них свои лучи, чтобы те, в свою очередь, отбрасывали тени. Так философ добирается до входа в пещеру и впервые созерцает действительный мир. Сократ говорит, что философ призван делать это ночью, потому что его глаза должны вначале привыкнуть хотя бы к слабому свету звезд, ибо если он сразу выскочит наружу, то созерцание солнца его ослепит. Вначале философ должен смотреть на множество звезд, на мир идей, и лишь затем — на солнце, которое является истоком этих идей. Подъем к выходу из пещеры Платон называет «анодос» (*греч.* ἄνοδος — путь вверх).

Таким образом, философ делает три жеста: поворачивает голову, присоединяется к вакхантам[1] и выходит к истоку пещеры, чтобы увидеть реальный мир, где вначале он созерцает множество идей

[1] В «Федоне» Сократ называет истинных философов вакхантами, причисляя себя к их сонму: «Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, "много тирсоносцев, да мало вакхантов", и "вакханты" здесь, на мой взгляд, не иные кто-либо, а только истинные философы. Одним из них старался стать и я — всю жизнь, всеми силами, ничего не пропуская. Верно ли я старался и достиг ли чего, я узнаю точно, если то будет угодно богу, когда приду в Аид». *Платон.* Федон. С. 29.

(в виде звезд), а потом главную идею — идею Блага (в лице — по некоторым толкованиям черного[1] — солнца).

Философ есть тот, кто осуществил три этих жеста, и в конце концов, кто вышел из пещеры, кто видит прообразы тех вещей, тенями которых удовлетворяется обычный человек. То есть философ дважды преодолевает человека:

1) он переходит от теней к действительности,

2) он переходит от действительности к прообразам.

Так он совершает фундаментальное восхождение, анодос.

Но далее следует *катодос* (*гр.-греч.* κάθοδος — путь вниз). Осознав, как все устроено в мире идей, философ осуществляет *нисхождение*. В этом нисхождении он возвращается к тем, кто созерцает тени и становится их царем. Философ становится философом через анодос/восхождение, а политиком — через катодос/нисхождение.

Философия — восхождение, политика — нисхождение. Так мы пришли к главной связи философии и политики, к структуре той гомологии, о которой ранее говорили. Так формируются преконцепты. Философ приходит с тем знанием, которое недоступно всем остальным, и начинает открывать глаза узникам. Он говорит о том, что свобода лучше, чем рабство, что разумность лучше, чем глупость, что воля и управление лучше, чем слепое подчинение, что истина гораздо интереснее и слаще, чем заблуждение, что свет намного более содержательный и захватывающий, чем эта игра теней в вечных сумерках, что дышать настоящим воздухом бытия несопоставимо приятнее, чем задыхаться в этом кошмарном зловонии пещерного дна.

Далее (часто) его убивают. Убивают, потому что все сказанное им совершенно расходится с обычным представлением, и философ просто мешает смотреть этот спектакль, который отбрасывают на стену тени корибантов. Но в некоторых случаях (как исключение) его не убивают, и тогда он убеждает узников в том, что даже если не все из них готовы на три философских жеста, то, как минимум, они способны взглянуть правде в глаза — оглянуться, посмотреть в другом направлении. Другие могут подняться к вакхантам и принять участие в празднике Диониса. Если кто-то хочет следовать дальше, философ берет его за руку и возводит к выходу из пещеры.

---

[1] Неоплатоники подчеркивали апофатический характер Блага, отождествляя его со сверхбытийным Единым из диалога Платона «Парменид». *Платон.* Парменид // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. О черном солнце см.: *Marlan S.* The Black Sun: The Alchemy and Art of Darkness. College Station: Texas A & M University Press, 2005.

Правят те, кто определяет философские парадигмы правления

Перед нами вся *интегральная политическая программа*: подняться, спуститься, чтобы не оставлять людей, и поднять за собой уже всех остальных — тех, кого еще можно разбудить. Нужно поставить политику *под* Политическим, т. е. под философией политики. Тогда философ есть Царь, и только философ имеет право на власть. Все остальные являются узурпаторами. Лишь тот, кто сумеет совершить два действия — анодос и катодос, может быть адекватным философом и адекватным правителем.

Безусловно, возникает вопрос: для чего спускаться? Сократ отвечает, что это жертва. Подлинный философ должен подняться, но если он не спустится, он покажет свою зависимость от той грязи, которую он оставил позади себя. Он будет слишком брезгливым философом. По-настоящему надо именно спуститься вниз пещеры, достичь ее дна и очистить весь тот хлам, который там находится, пробудить людей ото сна.

Поэтому *истинная политика — это политика философского пробуждения*. Только та политическая система является адекватной, которая ориентирует всех своих граждан на пробуждение, на обретение духовного самосознания. Если политика не преследует такой цели, это лжеполитика, политика зла, политика узурпации.

Любая власть имеет философское измерение, и правит всегда философ. Правят те, кто определяют философские парадигмы правления, те, кто занимается политической философией, а не политикой. А политическая философия, как мы говорили, предполагает осуществление двух действий — подъем к философскому созерцанию (анодос) и жертвенный спуск вниз для того, чтобы пробуждать народы (катодос).

Поэтому в этой параболе, в платоновской пещере, где и вводится впервые учение об идеях, появляется впервые и наиболее полное представление о политической философии. Метафора пещеры есть суть философии политики. Для Платона философия становится полноценной тогда, когда познавший высшее спускается к низшему, когда увидевший истину приносит ее заблуждающимся и сидящим внизу (но это возможно только политическими способами). Философ по-настоящему становится философом, когда он становится Царем.

Слои политейи

В «Государстве» Платон дает описание идеального Града. Его фундаментальной особенностью является вертикальная организа-

ция, иерархия, соответствующая вертикальной структуре платоновской онтологии, то есть всего бытия в целом.

Царь-философ стоит на вершине социальной иерархии политейи. Он совершенно нематериален, аскетичен, предан лишь созерцанию Блага, а все остальные функции исполняет только под воздействием созерцаемой идеи. Неоплатоник Плотин (204/205 – 270) описывал это как «переполнение» философа лучами Единого (Ἕν), что требует дальнейшего излияния этих созерцаемых лучей на остальные сегменты общества. Философ выполняет, таким образом, спасительную функцию, а власть выступает как сотериологический инструмент, который осуществляет диспенсацию генадической (от *греч.* ἕνας — генада, причастность к Единому) принадлежности к трансцендентному началу.

Главная функция философа — *знание*, поэтому в человеческой душе царской власти и аристократии соответствует способность к высшим формам мышления — теория (θεωρία — созерцание).

На противоположном конце, внизу общества, находятся крестьяне, скотоводы, ремесленники, торговцы, купцы, артисты, художники, метеки и рабы. Они разделяются по вертикали (ниже всех — рабы) и по горизонтали (Платон признает разделение труда и в нем видит неспособность людей, занятых конкретными профессиями, править всем обществом). Это основной состав политейи, занятый по необходимости взаимодействием с зоной материальности и телесности. Влечение к материальному предопределено качеством души простолюдинов: в них доминирует вожделение, тяга к материальному наслаждению, пище, телесному комфорту, и ниже — к похоти, разврату, низости, подлости и т. д. Здесь ключевым инструментом становятся деньги как антитеза философской мысли. К философии тяготеет все благородное, возвышенное, изысканное, проницательное, обращенное вверх. К деньгам стремится все ущербное, невежественное, низменное, грубое, банальное, рассеивающееся в множественности плотских ощущений. Душа представителей низшего сословия устроена так, что в ней преобладает установка на производство (ποίησις).

Над основной массой материальных граждан, сосредоточенных на производстве, располагаются *стражники* (φύλαξ) и их помощники. Стражники в некоторых случаях отождествляются с самими философами, а помощники стражников — с воинами. Тип воинов движим «яростью», θυμός. Воины призваны защищать граждан Града от внешних угроз. В структуре платоновской политейи стражники и воины играют ключевую роль. Они рассматриваются как носители особой природы, в которой преобладают золото и серебро, тогда

как у низших сословий — медь и железо. Именно стражи представляют собой элиту Града и приоритетный объект внимания Платона. Это «политический класс», и от качества его состояния и воспитания зависит напрямую вся политейя в целом.

Обладание «яростью» наглядно выделяет воинов из других типов. Платон трактует ярость как то, что *сдерживает естественную животную потребность*: в первую очередь, потребность к производству. Яростный человек ищет чести и славы, т. е. строит свою экзистенциальную стратегию на преодолении и превосходстве. Здесь, по теориям неоплатоников, начинаются собственно политика и «политические добродетели».

Политическая добродетель отличается от других добродетелей (например, этических) тем, что жестко рассматривает тело как инструмент души. Душа яростна, причем та душа, которая в наибольшей степени есть именно душа, а не тело, т. е. самодвижущаяся и свободная от материи автономная инстанция, источник движения и средоточие жизни. Она яростна там, где полна, где «переполнена» жизнью, хлещущей через край. Ярость свободно проявляет себя в войне, в защите Родины и народа от внешних угроз. И там воины реализуют полноту своей природы.

Метафора собаки

В одном месте Платон подходит к очень важной проблеме: если ярость есть главная добродетель воинов (помощников стражников), то не будут ли они распространять ее друг на друга и не приведет ли это к хаосу и раздорам внутри самой политейи?

Здесь внимание Платона падает на собаку (кстати, многие задавались вопросом, почему Сократ в диалогах неоднократно клянется собакой). И именно собаку Платон называет философским животным, зверем, обладающим первичными навыками к философии. В чем они заключаются?

Платон во Второй книге «Государства» трактует это следующим образом:

> — (...) Ты ведь знаешь насчет породистых собак, что их свойство — быть как нельзя более кроткими с теми, к кому они привыкли и кого знают, но с незнакомыми — как раз наоборот.
>
> — Знаю, конечно.
>
> — Стало быть, это возможно, и поиски таких свойств в страже не противоречат природе.
>
> — По-видимому, нет.

— Не кажется ли тебе, что будущий страж нуждается еще вот в чем: мало того, что он яростен — он должен по своей природе еще и стремиться к мудрости.

— Как это? Мне непонятно.

— И эту черту ты тоже заметишь в собаках, что очень удивительно в животном.

— Что именно?

— Увидав незнакомого, собака злится, хотя он ее ничем еще не обидел, а увидав знакомого — ласкается, хотя он никогда не сделал ей ничего хорошего. Тебя это не поражало?

— Я до сих пор не слишком обращал на это внимание, но ясно, что собака ведет себя именно так.

— Это свойство ее природы представляется замечательным и даже подлинно философским.

— Как так?

— Да так, что о дружественности или враждебности человека, которого она видит, собака заключает по тому, знает ли она его или нет. Разве в этом нет стремления познавать, когда определение близкого или, напротив, чужого делается на основе понимания либо, наоборот, непонимания?

— Этого нельзя отрицать.

— А ведь стремление познавать и стремление к мудрости — это одно и то же[1].

Способность управлять яростью как главной чертой стражника коренится только в мудрости, т. е. в теории, в философии. Поэтому собака, способная к отвлеченным понятиям «друг», «свой» (даже если он не сделал ей ничего доброго) и «враг» («чужой», даже если он не сделал ей ничего злого), представляет собой начальную форму отвлеченного философствования, выявления эйдосов «своего» и «чужого» как предопределяющих жесткие установки поведения (ласковые игры/угрожающий лай). Таким образом, собака становится символом не только преданности хозяину (как стражник предан политейе), но и символом мудрости, т. к. он способен активировать высшие аспекты своей души — как раз те, где коренится мудрость и где расположена способность к созерцанию идей. Отсюда можно вывести важное заключение: символизм собаки, пса может иметь отношение к касте воинов-философов или воинов-жрецов, что отсылает нас к гибеллиновскому Императору, символизировавшемуся гончей (veltro), к католическому ордену Dominecanes (псов Господ-

[1] *Платон.* Государство. С. 138 – 139.

них), равно как и к использованию собачьих голов в символизме русской опричнины при Иване Грозном (1530 – 1584) — персонаже русской истории, ближе других стоявшем к фигуре Царя-философа.

Стражи и философия

Способность стражников к управлению своей яростью открывает им доступ к философии. Благородство их души таково, что лучшие из них могут стать философами, а философское образование в их случае должно дополнять собой гимнастическое и мусическое. Сила тела, тонкость чувств должны венчаться навыками теоретического знания. Поэтому стражники становятся той средой, которая скрепляет всю политейю: из этой среды наиболее достойные и мудрые становятся философами и, быть может, царями, другие поддерживают философский уровень из поколения в поколение через образование, воспитание и своего рода кастовую гигиену (поощрение селекции — у героев и мудрецов должно быть как можно больше детей, у слабых и подлых — как можно меньше). Другая часть стражников, чьи способности к философии ограничены, остаются в ранге «помощников». Помощники взаимодействуют с основным населением, следят за порядком и соблюдением норм и законов, участвуют в военных операциях.

Всем стражникам запрещено иметь частное имущество, владеть деньгами и заводить семьи. В их среде процветает равенство и простота нравов, презрение к материальности и телесности. Вся их человеческая природа строится искусственно: тело формируется с помощью физических гимнастических упражнений; душа и чувство прекрасного — с помощью освоения искусств и музыки (в «Законах»[1] Платон настаивает на том, чтобы жители постоянно водили священные хороводы в честь правителей и богов, пели и танцевали, причем это должно быть вменено в обязанность гражданам); мудрость — с помощью созерцания и диалектики, высшей из наук. Здесь очень важно подчеркнуть прямое отождествление власти с аскезой и материальным минимализмом, а подчинения — с материальным благополучием, богатством, обладанием денежными ресурсами. Благородная скромность жестко правит над сладострастным богатством.

Стратификация политейи

В «Государстве» можно найти две формы вертикального деления общества: диадическую и триадическую. В одном случае есть про-

[1] *Платон.* Законы / Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994.

столюдины и стражники. А из наиболее способных к философии стражников-псов воспитываются философы-правители. В другом случае — простолюдины, стражники (как помощники) и философы-аристократы. Обе эти модели могут быть приняты одновременно, т. к. триадическая структура точно соответствует тройственной структуре основных свойств души: вожделение, ярость и разумность (что дает нам простолюдинов, стражников и философов), а диадическая структура проводит водораздел между благородной элитой (стражники, включая философов) и народными массами (все остальные). При этом все касты мыслятся как единый организм, в котором душа и разум соотнесены с высшим, а тело и органы — с низшим.

Воспитание стражников — главная задача политейи. Для того чтобы достичь этой цели, Платон предлагает цензурировать мифологию и поэзию, сохраняя в них лишь те сюжеты, которые описывают богов и героев в благопристойном виде.

Хтоногенез

Важную идею Платон высказывает относительно хтоногенезиса граждан идеального государства. О происхождении людей из земли Платон упоминает в диалоге «Политик»:

> *Чужеземец.* Ясно, Сократ, что в тогдашней природе не существовало рождения живых от живых; уделом тогдашнего поколения было снова рождаться из земли, как и встарь, люди были земнорожденными[1].

Платон предлагает внушить гражданам политейи, что их произвела земля, а не другие люди (тем самым он предлагает вернуться к изначальному времени, «золотому веку»). Для этого, с одной стороны, упраздняются семьи, чтобы дети не знали своих родителей и приписывали свое появление на свет государству и его земле, а с другой — с детства рассказывается хтоническая генеалогия. Платон пишет:

> — Я попытаюсь внушить сперва самим правителям и воинам, а затем и остальным гражданам, что все то, в чем мы их воспитали и взрастили, представилось им во сне как пережитое, а на самом-то деле они тогда находились под землей и вылепливались и взращивались в ее недрах — как сами они, так и их оружие и различное из-

[1] *Платон.* Политик // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. С. 20.

готовляемое для них снаряжение. Когда же они были совсем закончены, земля, будучи их матерью, произвела их на свет. Поэтому они должны и поныне заботиться о стране, в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, если кто на нее нападет, а к другим гражданам относиться как к братьям, также порожденным землей[1].

И продолжает:

Хотя все члены государства — братья (так скажем мы им, продолжая этот миф), но бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их — серебра, железа же и меди — в земледельцев и разных ремесленников. Вы все родственны, по большей части рождаете себе подобных, хотя все же бывает, что от золота родится серебряное потомство, а от серебра — золотое; то же и в остальных случаях. От правителей бог требует прежде всего и преимущественно, чтобы именно здесь они оказались доблестными стражами и ничто так усиленно не оберегали, как свое потомство, наблюдая, что за примесь имеется в душе их детей, и, если ребенок родится с примесью меди или железа, они никоим образом не должны иметь к нему жалости, но поступать так, как того заслуживают его природные задатки, т. е. включать его в число ремесленников или земледельцев; если же родится кто-нибудь с примесью золота или серебра, это надо ценить и с почетом переводить его в стражи или в помощники. Ведь есть предсказание, что государство разрушится, когда его будет охранять железный страж или медный[2].

Платон уточняет здесь, что, если реальные свойства представителя той или иной касты политейи не соответствуют нормам, касту можно сменить — если у ребенка крестьянина обнаруживаются способности к войне и философии, значит, в его душе есть золото и серебро; а если аристократ отличается трусостью, подлостью, похотью, жадностью, лживостью или любовью к деньгам, в нем преобладает медь или железо, и он должен быть извержен из своей касты.

Таким образом, воспитывается еще и патриотизм: все граждане выросли из эллинской земли (словно Платон продолжает мистическую идею первичности земли Ксенофана Каллофонского), а значит, ее защита является их прямым природным долгом.

---

[1] *Платон.* Государство. С. 184.

[2] Там же. С. 184—185.

Здесь важно подчеркнуть, что структура граждан Града, вырастающих прямо из земли под влиянием небесного Логоса без посредства людей, соответствует той фазе, когда космос управляется напрямую богом. Рождение же от людей и, соответственно, институт семьи относятся к тому историческому этапу, когда космос становится автономным и начинает (ложно) мыслить себя самосозданным, аутогенетом. Внутри космоса отдельные части также начинают считать себя автономными и аутогенными. Поэтому искусственный миф о происхождении людей из земли, который Платон предлагает внедрять как элемент образования стражей, на самом деле более соответствует истине, нежели рождение человека человеком. Человека делает человеком Логос, воздействующий на материю.

Глава 2. Онтология идеального государства (Каллиполис)

Политическое: имплицитное и эксплицитное

Рассмотрим классическое представление о философии политики, которое дано у Платона. Три его диалога специально посвящены проблематике философии политики: «Государство», «Политик»[1], «Законы»[2] (и дополнение к нему «Послезаконие»[3]). Однако мы сосредоточимся не на них. Хотя именно в этих диалогах максимально развернуто дается платоновское представление о философии политики, это представление неразрывно связано с философией Платона *как таковой*. Поэтому, исходя из гомологии между Политическим и Философским, мы можем рассматривать и отыскивать политическое измерение не только в тех диалогах, которые посвящены философии политики, но и в диалогах, посвященных просто философии.

Это очень важный элемент. Философия Платона представляет собой нечто цельное: частично он говорит о политике, а частично — нет. Но даже там, где он не говорит о политике, можно найти политическое измерение. В любом, даже самом абстрактном и отвлеченном философском высказывании Платона мы можем обнаружить некий эквивалент политического — в том *промежуточном множестве*, где строится гомология между философией и политикой, т. е. в сфере Политического.

Это не значит, что вся философия сводится к политике, это значит лишь, что вся философия имеет возможность политической интерпретации. Философия, как мы говорили, больше, чем политика. Философия содержит в себе всю политику. Поэтому из полноты философии мы можем извлечь полноту Политического. Примером этого служат перечисленные в самом начале диалоги Платона. Они делают эксплицитным основные философские начала Политического.

---

[1] *Платон.* Политик.

[2] *Платон.* Законы.

[3] *Платон.* Послезаконие // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4.

Любая философская идея Платона имеет свое политическое измерение

В диалогах, посвященных Политическому напрямую, Платон говорит: берем философию, применяем ее к политике и получаем область Политического. В других случаях сам он не осуществляет этой операции перевода Философского в Политическое.

Но значит ли это, что другие диалоги Платона должны рассматриваться исключительно в сфере философии? Безусловно, они могут рассматриваться в сфере философии в отрыве от политики (это совершенно легитимная операция), но на самом деле — не исключительно и не обязательно; иными словами, любая философская идея Платона имеет свое политическое измерение.

В одном случае это измерение эксплицитно, т. е. откровенно, открыто и явно, а в другом оно имплицитно (это означает, что сам Платон не применял ту или иную философскую идею в сфере политики, но не означает, что этого не могут сделать те, кто за ним следует). Значит ли это, что само применение философской идеи в данной сфере ставится под вопрос? Нет, не значит. Если сам Платон не делал политических выводов из своих философских идей, это не означает, что этого делать не следует или что сделать это невозможно. Следовательно, для понимания полноты Политического у Платона мы можем привлекать как диалоги, эксплицитно посвященные философии политики, так и те диалоги, в которых ничего не говорится на данную тему.

Соответственно, *вся философия* Платона может рассматриваться либо как эксплицитно, либо как имплицитно содержащая в себе философию политики.

Онтология «Тимея» и три государства: идеальное, феноменальное, материальное

В связи с этим следует обратить внимание на следующий диалог, который строго необходим для понимания полноты мысли Платона в целом. Это диалог «Тимей»[1]. Там Платон говорит об устройстве космоса, онтологии и метафизике и ничего не говорит о политике. И тем не менее, исходя из ранее сказанного, мы сами можем проделать ту операцию, которую не проделал Платон. То есть применить его философские, космологические, онтологические и метафизические взгляды к политической сфере. Нечто аналогичное сам он делает в диалоге «Государство».

---

[1] *Платон.* Тимей // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3.

«Тимей» — большой развернутый диалог, скорее всего, представляющий собой платоническое изложение пифагорейской космологии. Для нас важно следующее: то, что изложено в «Тимее», полностью соответствует всей структуре мысли Платона и, в частности, той картине, которую мы обсуждали, говоря о метафоре пещеры — прежде всего там, где речь идет о тенях, потом — о предметах, а затем — о поиске источника света. Такое восхождение (ἄνοδος) философа к источнику света и его нисхождение/возвращение (κάθοδος), с одной стороны, описывает некий вертикальный маршрут философии, а с другой — вертикальную структуру политики, потому что в центре Политического, согласно Платону, стоит вернувшийся из метафизического путешествия к истокам *Царь-философ*. Если он не совершил этого путешествия, то его власть *метафизически нелегитимна*.

Легитимность, обоснованность, нормальность, идеальность — в структуре власти — это возвратившийся из трансцендентного путешествия философ. Вот кто такой Царь. Он возвращается с памятью о созерцании высшего начала. Таким образом, вертикальный подъем и спуск, которые лежат в основе базового сценария нормативной политической философии, уточняются в топике диалога «Тимей».

Метафора Отца: мир парадигм

О чем говорит диалог «Тимей» в самом принципиальном своем измерении? Он говорит, что существуют три начала, три главных рода всего сущего. Все сущее может быть распределено по трем онтологическим категориям.

Первая категория, которую Платон обобщенно называет Отцом, представляет собой *мир парадигм* (*греч.* παράδειγμα — образец). Это точно соответствует представлению об *идее* (*греч.* ἰδέα — прообраз, вид). Идея — почти то же самое, что и парадигма. Первый мир парадигм — это мир духа, мир Ума, Νοῦς, мир, в котором пребывают истоковые семена вещей, идеи или эйдосы.

Соответственно, этот мир по-настоящему действителен. Он в полном смысле слова *есть*. Это не представление и не проекция человеческого сознания. Напротив, это человеческое сознание есть проекция этих идей.

Важно отметить, что в начале, по Платону, лежит созерцаемое (νοητώς) и лишь потом — созерцающее (νοερώς). В начале существует идеальный мир, представляющий собой зону образцов, по которым устроено все остальное. Этот мир активный, и он является сосредоточением бытия.

С точки зрения Платона, идея — это не то, что находится в нашей голове, не то, что мы придумываем; идея — это то, что по-настоящему есть. Идея есть созерцаемое (νοητώς). Она же есть παράδειγμα, ἰδέα есть видимое, παράδειγμα есть образец.

Два этих понятия очень важны, потому что их смысл и отождествление показывают нам, как строится философия Платона (платонизм) и практически вся идеалистическая философия. Когда мы говорим о ἰδέα, о παράδειγμα, мы описываем философию как таковую, в ее изначальной, неизменной, вечной структуре, свойственной и сегодняшней философии.

Сегодняшняя философия представляет собой визгливую атаку на Платона, т. е. атаку времени на вечность, глупости — на ум, заблуждения — на истину. Однако на самом деле все, что есть, это — Платон и его враги (и, разумеется, заметки на полях его трудов).

Всё есть Платон. Поэтому так важно понять, *что* такое Платон. И если мы говорим о философии политики, к Платону необходимо обращаться постоянно. Платон был, есть и будет. Это единственное, с чего начинают и чаще всего то, чем заканчивают люди, изучающие философию политики. Все остальное, в лучшем случае, хорошие комментарии. Прочтение диалогов: «Государство», «Законы», «Политик», но и «Тимей» даст нам некоторое представление, пусть даже весьма отдаленное, о Платоне. Без этого заниматься философией политики невозможно. Если Платон не открыт, а эти произведения не прочитаны, наши знания о философии политики будут заведомо неполноценными.

Идеальное государство — это государство, которое вечно есть

Так, ἰδέα есть παράδειγμα, видимое есть образцовое. Это означает, что *идея/парадигма/мир* Отца есть то, что есть. *Как* есть идея? Она есть *вечно*. Значит, идея была, есть и будет. Идея первична по отношению ко времени. Идея содержит в себе все свои возможные воплощения. Мир идей составляет мир парадигм (образцов). Это же — мир Отца.

Обратите внимание: когда мы говорим «идеальное государство», мы ведем речь не о том государстве, к которому нужно стремиться, равно как и не о том государстве, которое мы вообразили. *Мы говорим о государстве, которое есть.* И в той мере, в которой существующее государство напоминает идеальное государство, *в той мере* оно и есть.

Идеальное государство — это государство, которое вечно есть и есть образец для всех исторически существующих государств. И все исторически существующие государства суть не что иное, как отражения — временные и случайные — этого идеального государства. Соответственно, мы говорим об идеальном государстве не как о том, которое бы могло быть, должно было быть или кем-то придумано, а как о государстве, которое по-настоящему есть.

О государстве, в котором мы живем, можно сказать следующее: в той степени, в какой оно похоже на идеальное государство, оно тоже есть. Аналогично: в той степени, в какой оно не похоже на идеальное государство, в той степени оно является неонтологическим, небытийным, фиктивным, преходящим, неустойчивым, ложным и несуществующим. То есть его по сути нет, а есть его искаженная пародия, лже-государство.

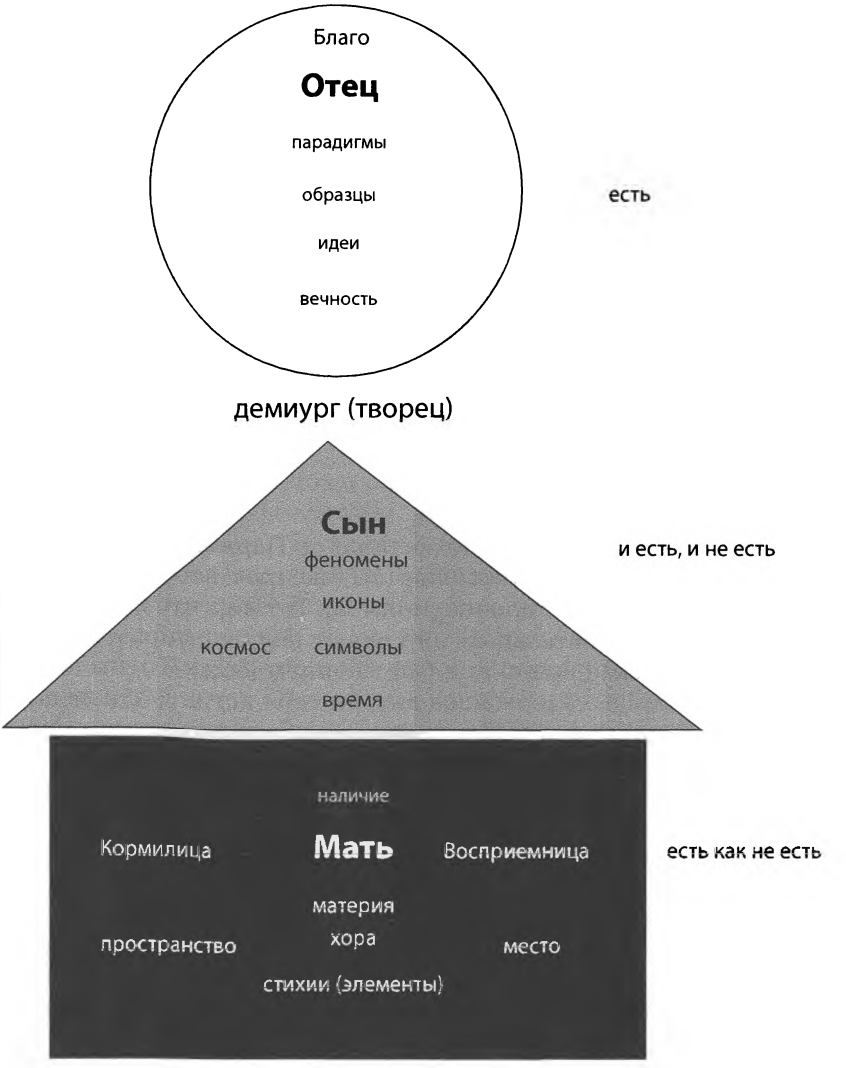
Истинное и видимое

Греческая философия, еще начиная с Парменида (ок. 540 — ок. 470 до Р.Х.), разделяет *истинное* (ἀλήθεια, *греч.* несокрытое, истина) и *видимое* (δόξα, *греч.* мнение, мнимое). Тот мир, что нам дан, есть мнимый мир. Действительный мир скрыт *под* (*за*) миром мнимым, как истина (ἀλήθεια) скрыта под (*за*) мнением (δόξα). То, что мы видим, это — мнимое, содержащее внутри себя истину, одновременно скрывая и открывая ее. Но далеко не все из того, что мы видим, воспринимаем и знаем, является истинным; очень многое из этого — лишь мнимое, кажущееся. Так мнимое обманывает нас, мнится быть, но не есть.

Идеальное государство — то государство, которое полностью соответствует идее государства; то государство, которое вечно существует в структуре парадигмы. То есть можно сказать, что это — парадигмальное государство, или государство идей/государство парадигм. Соответственно, представление об идеальном государстве как о государстве Отеческом, основанном по логике, описанной Платоном, существует вечно; оно истинно, оно есть. Все остальное сочетает в себе «есть» и «не-есть». Все, что отлично от идеального государства, есть *мнимое государство*.

Метафора Сына: иконы, символы

Для того чтобы понять онтологию всего остального, кроме мира Отца, и перейти ко второму началу «Тимея», мы обращаемся к *метафоре Сына*. Это второй мир.



Структура «Тимея»

Кто такой Сын? Сын — это и Отец, поскольку он создан Отцом, и Другой, нежели Отец. И т. к. Сын находится в Отце, а не Отец в Сыне, он чем-то похож на Отца, а чем-то от него отличен. Сын чем-то хуже Отца. Он не может быть лучше Отца, иначе, с точки зрения

идеи, он сам был бы Отцом[1]. Отношения Отец — Сын в патриархальной греческой модели — это символические отношения, отношения полноты и части (наследующей нечто от полноты). Итак, метафора Сына — это первое.

Второе: икона (*ср.-греч.* εἰκόνα от *др.-греч.* εἰκών — образ, изображение). Мир Сына состоит из икон или образов. Образы не есть образцы, образы — это копии. Второй мир — мир иконический или символический, мир символов (σύμβολον).

Что символизируют символы? Они символизируют идеи. Идеи — это то, что есть, а символы... есть они или нет? *Символы частично есть, а частично нет.* Идеи тождественны самим себе. Они есть они сами, они являются самими собой. А символы *указывают* на эти идеи.

То есть символы частично *есть* в той степени, в какой они указывают на идею, но частично их нет — как нет их в отрыве от онтологического акта указания. Если для идеи справедлива формула А = А (идея есть идея), то символ гораздо более сложно относится к бытию; он есть, поскольку он не есть он сам (А≠А); символ символизирует не себя, но кого-то другого, и без другого он теряет свой смысл в бытии, исчезает. Он есть, пока он указывает на что-то другое, чем он сам.

Но сам по себе символ не есть то, на что он указывает. Он не идея и не образец. Символ — не парадигма, а икона, копия. Соответственно, как А = А его нет.

Бытие символа не таково, как бытие идеи. Бытие символа и действительно, и недействительно. Это *сочетание бытия и небытия в одном.* Как указующий на идею (которая точно есть), символ есть. Как сам по себе, он не есть. Что такое зеркало? На самом деле зеркало *само по себе* бессодержательно. Оно приобретает содержание, когда что-либо отражает. Но что отражает зеркало, которое ничего не отражает? Ничего. То есть в этом зеркале нет никакого бытия. Если представить себе символ как зеркало, отражающее какое-то бытие, мы скажем, что мы действительно видим в нем какое-то бытие, и поэтому это зеркало есть.

У Стефана Малларме (1842 — 1898) повторяется образ зеркала, лежащего ночью на полу в темной комнате, и поэт спрашивает, в каком смысле есть это зеркало? Это зеркало, ничего не отражающее. Смысл зеркала в том, чтобы отражать. Но если зеркало ничего не отражает, есть ли это зеркало?

Отсюда из идеи зеркала, оставленного ночью в пустой комнате, возникает идея чистой возможности, которая описывается у Платона в «Тимее» третьим родом или порядком сущего.

[1] Это, однако, возможно, если учесть примордиальность понятия рода по отношению и к Отцу, и к Сыну.

Феномен как икона

Но прежде чем мы перейдем к объяснению онтологии материи, мне бы хотелось обратить внимание на еще одно название второго порядка, мира копий или иконического мира. Платон называет его *феномен* (от *греч.* φαινόμενον — являющееся, явление).

Важно отметить, что символ, икона, копия есть *явление* идеи. Сквозь Сына про*является*ся Отец, сквозь копию про*является*ся парадигма, сквозь феномен про*является*ся идея. Смысл феномена в его двояком бытии. С одной стороны, он — φαινόμενον, явление — есть (поскольку в феномене что-то *является*ся), а с другой — его нет самого по себе. Это очень важный философский момент. Отсюда — термин «феноменальный» или направление в философии «феноменология». Феномен — это то, что явлено, но явлено не тождественным самому себе. Явление всегда имеет свою сущность, т. е. что-то, что является сквозь это явление.

Мир феноменов, мир, который дан нам в непосредственном ощущении, это мир явления идеи — нам. То есть сквозь мир идеи являются, поэтому этот мир не тождествен самому себе. Воспринимаемый нами мир есть мир мнимый, мир мнений. Ни одна вещь здесь не указует сама на себя, ни одна вещь здесь не самореферентна. Всякий предмет и всякое явление природы, с точки зрения платонизма, есть символ, т. е. указание на другое. Это не сама истина, а ее явление.

Время по Платону — это копия вечности

Но в этом явлении есть то, что похоже на идею (поэтому мир принципиально красив), а также есть то, что не похоже на идею (поэтому мир эссенциально тленен, смертен). Закон второго мира, *мира Сына, это* γένεσις (происхождение) и φθόρος (уничтожение); кроме того, это время.

Если в мире образцов/парадигм существуют вечные идеи, то в мире копий существует время. Что такое время, согласно Платону? Это *копия вечности*. То, что в вечности одновременно, во времени — последовательно.

В вечности мы являемся нерожденными, маленькими, взрослыми, старыми и мертвыми *одновременно*[1]. Идея нас вечна и неизмен-

[1] В этом смысле Эмпедокл (ок. 490 — ок. 430 до Р.Х.), учивший о четырех стихиях (корнях) действительности, утверждал, что был *одновременно* ребенком, кустом, рыбой и птицей. Этим он хотел показать, что его внутреннее «я», его субъект или его даймон в своей сути неизменен, в какие бы стихии он ни облекался. Интересно, что человеческий образ у Эмпедокла (ребенок) соответствует стихии огня или солн-

на, но в мире она дается нам последовательно: мы появляемся из ниоткуда, приходим в мир явлений и исчезаем в никуда.

Но, по Платону, это «никуда» — мир смерти и мир, предшествующий рождению, — это и есть *мы сами*. Наша смерть фундаментально онтологична. Это — наша *идея*. Мы выходим из идеи себя и возвращаемся в идею себя. Причем эта идея себя в большей степени есть сама по себе не тогда, когда мы есть, но когда нас нет.

Платон описывает это через понятие вечности *души* (ψυχή). Душа — это и есть идея нас. Сами мы — феномены, поэтому живем во времени. Во времени идея нас превращается в феномен, идеальные «мы» превращаемся в феноменальных, мы являемся самим себе через нас же самих. *Мы — копия нас самих.* Обратите внимание: здесь вводится понятие диалектики мира Отца и мира Сына, мира оригиналов и мира копий.

Идеальное и феноменальное государство

Мы можем применить второй принцип к государству: существует идеальное государство и феноменальное государство (государство-явление, государство символическое, иконическое, государство копий).

Копией чего является феноменальное государство? Идеального. Если идеальное государство есть, то каков же онтологический статус феноменального государства?

С одной стороны, феноменальное государство есть (поскольку оно отражает, репрезентирует идеальное государство), а с другой — оно не-есть (т. к. само по себе оно обладает умаленной — и в пределе вообще никакой — онтологией). Можно сказать, что идеальное государство (Каллиполис) — это *государство души*, где его граждане — вечные идеи, а государство феноменальное — это государство генетическое (оно возникает и потом неумолимо гибнет). Его граждане — люди.

Онтологический статус идеального государства и государства феноменального через «Тимея» помогает нам понять метафору пещеры. Движение философа вверх (ἄνοδος) и движение философа вниз (κάθοδος), выход из политики через Политическое в Философское, и дальше — учреждение идеальной политики через Политическое в возвращении на самом деле являются как раз этой *диалектикой перехода от Отца к Сыну.* Когда появляется Политическое,

ца. *Wright M. R.* Empedocles. The extant fragments. N.Y.; L.: Yale University Press, 1981. Схожим было представление о вечно неизменной Душе у неоплатоника Плотина (204/205 – 270).

философ (Сын, феноменальный человек) возвращается к собственной душе (Сын возвращается к Отцу) и вновь спускается к самому себе, но уже *другим*. Одно дело — Сын просто *рожденный*, и совсем другое — Сын, *познавший* Отца. Вначале Сын осознает, что он *всего лишь* Сын, что этот феноменальный мир, мир мнения (δόξα), есть лишь копия, равно как и он сам. Осознав, копией чего он является, т. е. постигнув Отца через рассмотрение самого себя, он становится Сыном *другим*; Сыном, который подчеркивает *сходство* с Отцом, а не *различие*, *единство* с Отцом, а не *противоположность*. Сын понимает, что он не сам по себе, а символ. Он более не является жертвой заблуждения того, что мир, который нам дан, есть всё. Сын понимает, что этот мир не истинен. Что является истинным в этом мнимом мире? То, что он *символизирует* истинный мир. Поэтому методом катафатики (от *греч.* καταφατικός — утверждающий), методом подобия мы можем прийти к тому, *что* является в явлении. В явлении является не само явление. Обратите внимание на то, как соотносится государство феноменальное с государством идеальным: феноменальное государство — это государство-феномен, копия, и в той степени, в которой эта копия отражает идеальное государство (Каллиполис), это государство есть. Аналогично: в той степени, в которой не отражает, — этого государства нет.

Философия политики утверждает, что *политику нельзя изучать политическими методами*. Содержанием политики не является политика. Содержание политики — это философия. Политика — сфера феноменов, а философия — сфера идей. Каждый элемент политического есть не что иное, как *политический феномен*, явление. *Что* является в этом феномене — вопрос, который требуется изучить.

И последнее замечание: нужно обратить внимание на то, что такое «норма» (*лат.* norma). Норма означает почти то же самое, что и слово «идея» или «идеал». «Быть нормальным» и «быть идеальным» — приблизительно одно и то же. Норма — это никогда не данность, норма — это онтологическое содержание или парадигма/образец, по отношению к которому мы измеряем феноменальное. Поэтому идеальное государство Платона — это *нормальное государство*. Более того, всякое феноменальное государство является нормальным только в той мере, в которой оно идеально или похоже на идеальное. Чем же в таком случае является государство, с которым мы имеем дело в истории? Оно представляет собой по определению ненормальное государство, и различаются лишь масштаб и разновидности этой ненормальности.

Женщина и бастардный Логос

Третий род в «Тимее» — это «хора» (χώρα). Этот термин означает изначально «пространство» или «место». Платон называет χώρα «Матерью», «Восприемницей» или «Кормилицей» и отождествляет между собой пространство и женский принцип, одновременно описывая это как сферу, где находятся первичные стихии, элементы (στοιχεῖον).

Этот третий женский принцип, с точки зрения Платона, понять умом нельзя, потому что в чистом женском начале все бессмысленно. Женщина постигается посредством особого Логоса — бастардного («незаконнорожденного») Логоса. Все в женщине, что есть чисто женское, постигается не умом, а псевдо-умом.

Напротив, Отеческое и Сыновье постигается нормальным Логосом. Поэтому бастардному Логосу Платон не уделяет слишком много внимания. По-гречески «незаконнорожденный», «внебрачный» — это λόγος νόθος.

Платон так пишет о нем:

> Есть еще один род, а именно пространство (χώρα): оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения (*λόγος νόθος* — дословно «бастардный логос»), и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и родственные им понятия мы в сонном забытьи переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, но неизменно являет собою призрак чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем[1].

Следует заметить, что в этом месте «Тимея» ранее кристально ясная речь Платона утрачивает свою прозрачность, и он начинает говорить с помощью смутных образов, теряя метафизическую уверенность, которая непоколебима тогда, когда он описывает первый и второй рода сущего. Это можно уподобить тому, что взгляд не-

[1] *Платон.* Тимей. С. 455.

бесного бога достигает поверхности Земли, нижней границы мира копий, и здесь, столкнувшись со своими пределами, видит нечто, не поддающееся ясному различению. На границе дня мерцает область ночного сновидения. Поэтому Платон ограничивается несколькими указаниями и постулирует «хору», χώρα (пространство) как плоскую межу, за которой ничего нет, которую невозможно понять, т. к., собственно, понимать в ней нечего.

Законнорожденный Логос — это Логос Отца и Сына. Между ними и развертывается вся философия политики в идеальном государстве (Каллиполисе). Женщина (χώρα) же есть лишь Кормилица, она вскармливает Сына, не давая ему ничего содержательного. Женщина (χώρα) всего лишь придает ему некую *феноменальную наличность*. По сути, женщина (χώρα) привносит в мир только *мнимость*. Она является матерью чистой «доксы», т. е. прямой противоположности истины.

Когда феноменальное приближается к идеальному? Тогда, когда второе (Сын) приближается к первому (Отец), отрываясь от третьего (Мать, Кормилица). Что женщина, с точки зрения Платона, дает душе? Тело. Но тело и есть некое бессмысленное отягощение, превращающее вечное во временное, прозрачное — в полупрозрачное и т. д.

Колесница души

Точно такую же фундаментальную триаду Платон утверждает и в самой структуре человеческого существа. В «Федре»[1] он уподобляет душу человека колеснице, запряженной двумя конями. Эта колесница участвует в скачках богов по небесному своду. И лишь тогда, когда колесница сходит со своего пути и отбивается от отряда божеств, она попадает в тело, откуда стремится освободиться и вернуться к своим божественным спутникам и предводителям.

В структуре души (колесница — *греч.* ὄχημα) есть:

1) возничий (*греч.* κυβερνήτης, т. е. λόγος, νοῦς — ум),

2) белый конь с черным глазом (ярость — *греч.* θύμος),

3) и есть черный конь с белым глазом (похоть — *греч.* ἐπιθυμία).

Колесница души, управляемая возничим, имеет три начала: возничего и двух коней.

Сам возничий — философ, наиболее благородная часть души. Тот, кто культивирует ум, развивает в себе высшее начало. Он не просто живет силами души, но подчиняет жизнь мысли, созерца-

[1] *Платон.* Федр // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2.

нию, т. е. стремится придать жизни смысл и цель. Возничий представляет собой самую божественную сторону души

Белый конь с черным глазом есть ярость (θύμος), стремление к убийству, к насилию, но также к мужеству, к защите отечества. Ярость — мужское свойство, стремление души к экспансии. Это бурное начало души, связанное с гордостью, тщеславием, волей к власти, с желанием починять себе других, захватывать. Но в то же время это стремление влечет душу прочь от телесного мира — в более тонкие миры.

Черный конь с белым глазом — похоть (ἐπιθυμία), которая привязывает человека к материальным вещам, тем самым конституируя их, потому что именно ориентация экспансии к материи и порождает материальность и телесность вещей. По Платону, этого коня нужно в первую очередь подчинять, другого — укрощать, а возничего — пестовать, т. к. это наше «высшее Я».

Таким образом, и в структуре человека Платон выделяет три принципиальных уровня.

Диалектика «Парменида»

Для понимания платоновской мысли в целом важен также диалог «Парменид»[1]. В нем выстроена иерархия диалектических высказываний, отражающих соотношение Единого и Многого. Позднее неоплатоники — прежде всего Плотин[2], Ямвлих[3] (245/280 – 325/330), и особенно Прокл[4] (412 – 485) и Дамаский[5](458/462 — после 538) построили на анализе этого диалога развернутую и масштабную систему, объединяющую теологию, космологию, этику и физику[6]. Прокл и Дамаский выделяют в диалоге «Парменид» 9 гипотез. Пять первых гипотез основаны на признании того, что Единое (Ἕν) есть. Для платоников такое признание является фундаментальным, если Единое (Ἕν) есть, то есть и все остальное, т. е. Многое. Однако сразу же в первой гипотезе само бытие Единого (Ἕν) существенно уточняется: Единое (Ἕν) не просто есть как и все остальное, оно есть радикально иначе. В каком-то смысле, если принимать за «есть» то,

[1] *Платон.* Парменид.

[2] *Плотин.* Эннеады: В 7 т. СПб.: Издательство Олега Абышко; Университетская книга, 2010.

[3] *Ямвлих Халкидский.* Комментарии на диалоги Платона. СПб.: Алетейя, 2000; *Он же.* О египетских мистериях. М.: Алетейа, 2004.

[4] *Прокл Диадох.* Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб.: Издательский дом «Міръ», 2006.

[5] *Дамаский.* Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб.: Міръ, 2008.

[6] *Дугин А. Г.* В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

как есть все, что есть, то Единого (Ἕν), это все качественно превосходящего, нет. Это и утверждается в первой гипотезе: Единое (Ἕν) радикально превосходит бытие. И только будучи признанным таким образом, само бытие начинает быть. У бытия есть предбытийная (сверхбытийная) причина. В теологической системе христианства это было названо «апофатическим толкованием Бога». Аналогичные представления мы встречаем в исламском суфизме, еврейской Каббале, в индуизме и буддизме.

Итак первые пять гипотез таковы:

1) ἓν (единое);
2) ἓν πολλά (единое многое);
3) ἓν και πολλά (единое и многое);
4) πολλά και ἓν (многое и единое);
5) πολλά (многое).

Все пять первых гипотез «Парменида» исходят из Единого, поэтому все описываемые ими миры есть. Вторая, третья, четвертая и даже пятая гипотезы становятся действительными только потому, что заведомо была утверждена первая.

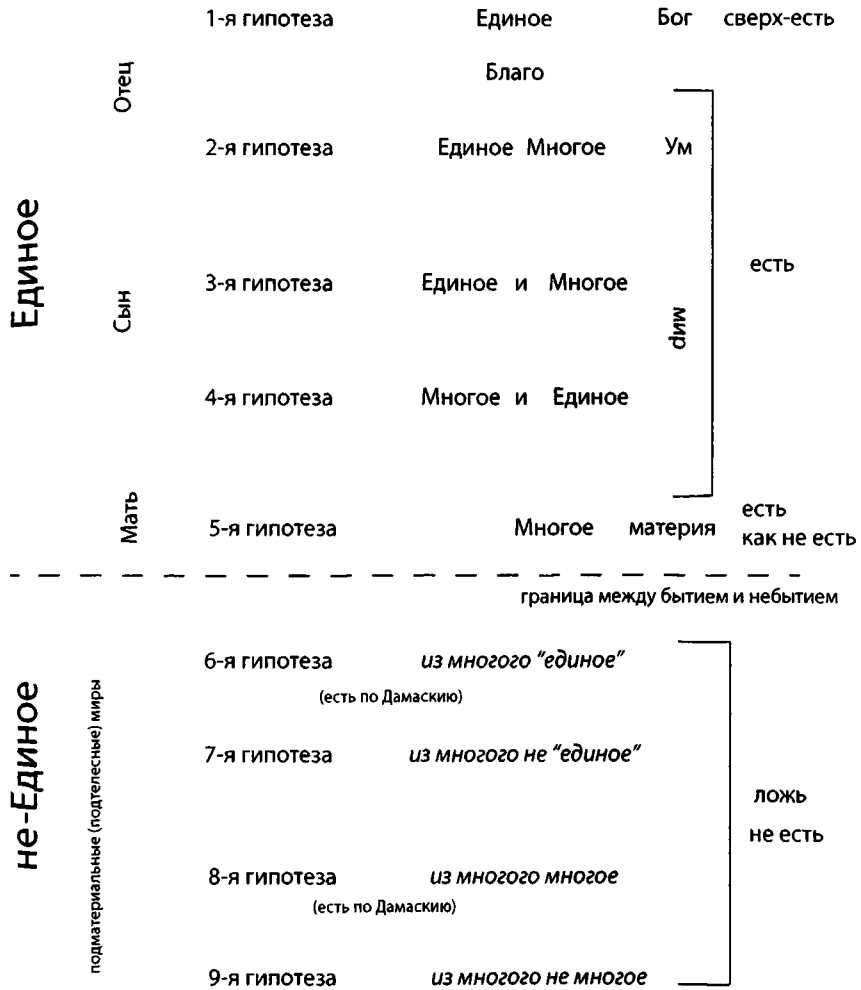
Остальные четыре гипотезы, с шестой по девятую, обсуждаемые в том же диалоге, исходят из не-Единого. Это чисто умозрительные логические построения, которые для платоников не обладают онтологическим основанием.

Шестая гипотеза утверждает, *что Единого нет, но многое есть*, а, следовательно, *многое может при определенных обстоятельствах сочетаться в «единое»*. Это «единое» будет составным, коллективным, искусственным, т. е. не будет обладать первичностью подлинного единого (с отрицания которого и начинается вторая серия гипотез). Одни неоплатоники говорят, что такое допущение есть просто игра рассудка. Другие (как Дамаский) — что так может мыслиться единство со стороны тела. Иными словами, такое единое есть возможность сложения множества атомарных (индивидуальных) частей в некоторое вторичное целое.

Седьмая гипотеза гласит: *Единого нет, а многое есть, будучи предоставлено самому себе*, то есть *не может* сочетаться в «единое».

Восьмая гипотеза: *Единого нет, но многое есть для многого*. То есть отдельные атомы существуют через взаимодействие между собой.

Наконец, девятая гипотеза: *Единого нет, но и многого нет для многого*.



Метафизическая и онтологическая иерархия Единого/Многого в «Парменида» Платона

Эта диалектика Единого/Многого порождает еще один вид иерархии, вполне гомологичной общей структуре платоновской онтологии и прояснить некоторые ее наиболее важные моменты.

Три типа политической онтологии в «Тимее»

Таким образом, мы пришли к трем типам политической онтологии. Соответственно, существует:

- идеальное, парадигмальное, Отеческое; оно есть.
- феноменальное, иконическое, Сыновье; оно есть и не-есть; оно есть как символ. Таким образом, есть два государства: идеальное и феноменальное.
- χώρα — то место, где пребывает государство; где наличествует телесность государства, первоматерия государства. Χώρα в той степени, в которой она только женщина, только она сама, не-есть; однако в той степени, в которой она есть, она соучаствует в Сыне; Мать сама по себе есть через Сына.

Согласно Платону, женщина не представляет собой ничего, кроме вскармливания, вынашивания *другого*, нежели она. И материальная структура государственности приобретает бытие (в том числе бытие политическое) только в том случае, когда она начинает выступать в качестве первоматерии *для* государственного *явления*.

Итак, можно представить себе три онтологии политической философии:

- государство Отца: вечное, идеальное, парадигмальное государство, которое вечно есть;
- государство Сына: феноменальное государство — проекция первого истинного государства в сферу феноменов, которое частично есть, а частично — не-есть; сочетает в себе бытие и небытие, возникает и исчезает и может быть уподоблено нам самим, живущим;
- материальный аспект государства. В чистом виде он не-есть. Это некое отягощение государства. Небытийное, ложное государство.

Мы получаем фигуру треугольника, где можно наметить три сектора (см. с. 49).

Экономика предстает здесь как недо-политика, или политика «скотообразного человечества» (по Платону); это нижний аспект.

Множество позиций и множество школ будут укладываться в этот треугольник, в эту платоническую картину философии поли-

тики. Какую бы философию политики, какое бы государство и какую бы политическую систему мы ни взяли, мы должны будем найти ей место в этой платоновской картине. За пределом этой схемы ни политики, ни мысли о политике быть не может.



Три онтологических слоя Политического

Идеальное государство Платона: Царь-философ

Теперь можно соотнести эти три части общей онтологии «Тимея», три типа государства (идеальное, феноменальное и материальное) и три классические касты платоновского идеального государства.

Чему соответствует идеальное государство? Царю-философу. Платон добавляет также: аристократии. Во главе Идеального государства (Каллиполиса) Платона стоят представители первой касты (философы, цари, аристократы, стражи). Это и монархическое правление, и философское правление, и аристократическое правление. Для Платона *лучшим* (ἄριστος) является только философ. В любом государстве править должны те, кто знает, что такое идеальное государство. И даже в том случае, если это государство феноменальное, править должны лучшие.

Кто такой монарх? Монарх есть тот, кто в большей степени пробился к своей душе. Для него все государство — это он сам, а не совокупность других. Монарх проживает все личностно, соответственно, Политическое в нем достигает пика своей интенсивности в момент власти. Он представляет собой точку наиболее концентрированного выражения Отеческого начала.

И четвертое понятие (наряду с тремя уже названными: философ, царь, аристократ) — страж (φύλαξ). Страж не просто сторожит, он *бодрствует, когда все остальные спят.*

Вспомним, как начал вести себя философ в метафоре пещеры. Все удовлетворялись состоянием мнимости, а он захотел истины. Все спали, он проснулся. Все смотрели в одну сторону, он — в другую. Наступает ночь, и все погружаются в сон. Все, но не страж. Он один ходит по городу со своей колотушкой, когда все спят. В окружении сов и богов, которые тоже бодрствуют, страж обходит греческий полис. Он отделяет свою судьбу от других. Он живет ночью. Он сторожит не только этих спящих людей, но в большей степени он сторожит богов (подчас и от самих этих людей). Страж сторожит священное, бытие, идеальное государство. Он на страже Другого. Того, что по-настоящему есть.

Феноменальное государство — государство воина

Второй уровень — феноменальное государство. В платоновской иерархии ему соответствуют *помощники стража*. Также это воины, добродетелью которых является мужественность.

Что более всего важно в мире феноменов? Платон говорит, что здесь доминирует другая добродетель — не созерцание идей напрямую, не охрана бытия, не взгляд на парадигму, а *мужество*. Если философ входит в мир смерти, достигая его глубин, то воин или помощник философа постоянно с этой смертью взаимодействует извне. Воин причиняет смерть другим, т. е. он обязательно убивает, и он готов пожертвовать собой за свое государство и за само Политическое.

Соответственно, это — вторая каста воинов, которая представляет собой стремящихся к славе и мужеству помощников и защитников философов; кроме того, они являются учениками философов. У них совершенно другая структура — это *люди феноменального мира*; они рождают, убивают и умирают, они находятся не в вечности, а во времени. Если первая каста — философская, онтологическая каста Царей-философов, то вторая каста — феноменальная.

Феноменальное не составляет предмет заботы философа. В отличие от него представители второй касты заботятся о явлениях. В этой сфере царит *ярость* (θύμος). По Платону, это позитивная страсть. Безусловно, ярость мешает философствовать, тем не менее она очень полезна в других случаях, т. к. это максимум жизненной силы.

Так мы приходим к пониманию феноменального государства, или государства воинов (кшатрийского государства), в котором доминируют доблесть (αρετή) и ярость (θύμος).

Воины-пацифисты — это патология

Диалог «Политик» говорит о том, как укрощать воинов, которые живут яростью. Поскольку воин не способен к чистому созерцанию, то, будучи предоставленным самому себе, он может обнаружить *склонность к* ὕβρις (*греч.* «дерзость», «гордыня»), безмерному воинственному началу (под его влиянием человек не просто убивает врага, но, к примеру, издевается над его трупом). Достаточно примеров можно найти в «Илиаде» и «Одиссее». Под действием ὕβρις ярость воина переходит свои легитимные границы.

Ярость необходима, считает Платон, но нужно найти баланс. Именно *философы усмиряют воинов*. Для того чтобы их усмирять, воины должны рваться в бой. Безусловно, воины-пацифисты — это патология. Воины должны быть яростными, они должны любить убивать, подобно гончим псам, они должны чувствовать запах крови и приходить от этого в восторг; однако здесь необходима мера.

Таким образом, проблемой феноменального государства являются ярость и *мера ярости*. Иными словами, феноменальное государство создается воинами; они составляют воинскую касту.

Обеспечение мыслителей и воинов

Третье начало связано с χώρα, Кормилицей. Как Кормилица кормит дитя, так крестьянство и ремесленничество кормят воинов и философов. Задача крестьянина сводится к тому, чтобы воин, когда он скачет рубить кому-то голову, был сыт. Соответственно, ресурсное экономическое государство находится под воинами.

Матери и Кормилице (χώρα) соответствует третья каста — каста производителей и крестьян. Они находятся в сфере пространства, в χώρα; они работают на селе: сажают и пожинают урожай. Их роль в том, чтобы давать зримую вещественную подоплеку государству, быть тем местом, в котором государство являет себя.

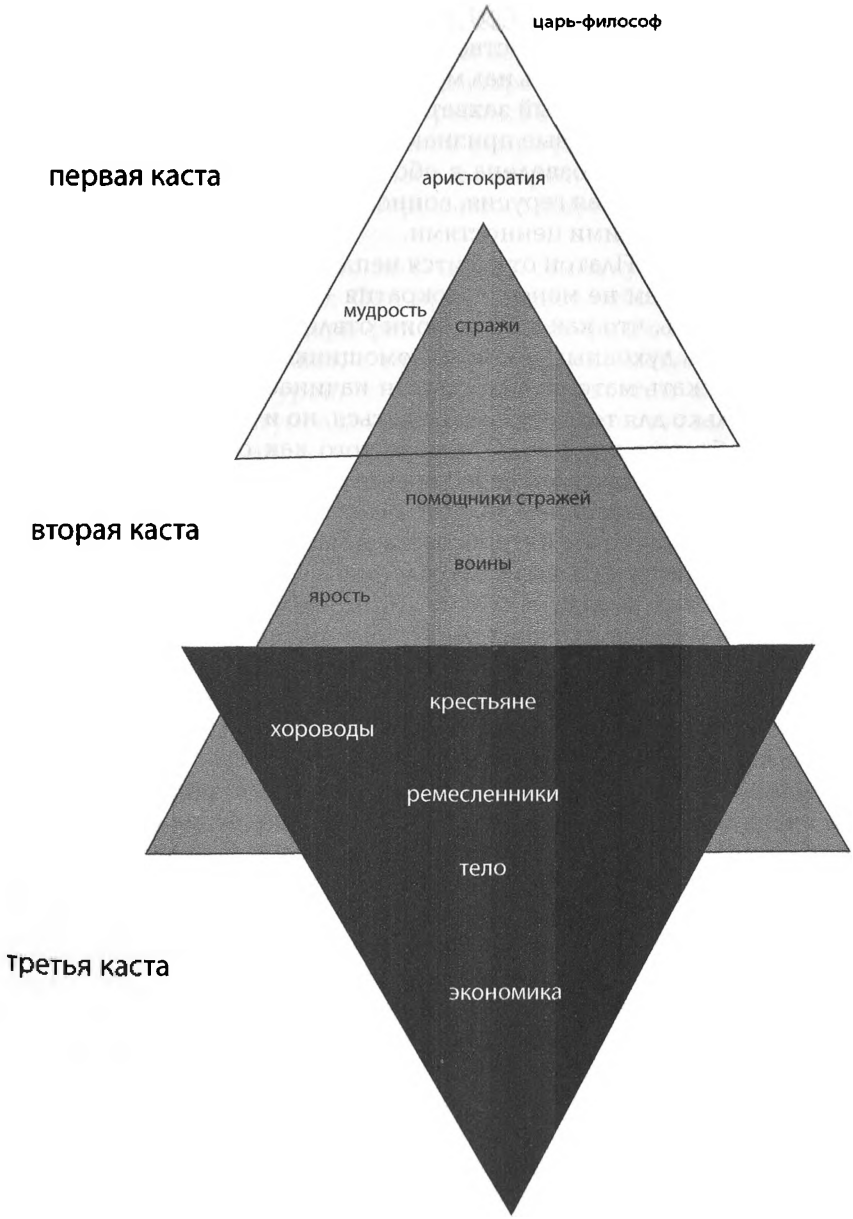
В диалоге «Законы» Платон очень много говорит о том, чем должны заниматься рядовые граждане государства. Они должны водить хороводы (введенные государством в качестве обязанности). На том, как должны быть устроены хороводы, Платон останавливается подробно, предлагая разделить их на три круга — в соответствии с возрастными категориями. Круговые движения воспроизводят вращение небесных светил и планет. Поэтому через цикличность труда и праздничные хороводы основное население идеального государства также прикасается к вечности — к миру идей.

Философы мыслят, кшатрии воюют, остальные работают и водят хороводы. Такова идеальная модель политической философии.

Этапы деградации государства по Платону: тимократия, олигархия, демократия, тирания

В диалоге «Государство» Платон говорит об извращенных типах государства. Итак, есть идеальное государство (Каллиполис), которое мы описали, и есть извращения или отступления от этой парадигмальной модели. Платон называет четыре типа государственности, которых быть не должно, но которые, к сожалению, бывают: *тимократия, олигархия, демократия* и *тирания.*

1. Тимократия (τιμοκρατία) *или тимархия* (τιμαρχία). Платон связывает ее со спартанской моделью, в которой преобладает воинское начало (а не философское). То есть здесь происходит некоторое ослабление философского начала и усиление воинского. Центр тяжести смещается от стражей к помощникам стражей. При тимокра-



Три касты Каллиполиса

тии еще есть философы, но они не так полновластны, как должны были быть. Ярость как свойство воинов, добродетель второго уровня, начинает доминировать над мудростью — добродетелью первого уровня. Это еще не полный захват власти у философов, а только начальное состояние, первые признаки. Здесь мудрецов уже слушают меньше, и доблесть возведена в абсолютную, а не относительную ценность. Спартанская герусия, воинский стиль, милитаризм становятся доминирующими ценностями.

К тимократии Платон относится неплохо, говоря, что это еще не самое худшее. Тем не менее тимократия — это извращение. Очень важно отметить, что как только воин отвлекся от философии, т. е. перестал быть духовным воином, помощником стражей бытия, его стала привлекать материальность. Он начинает использовать свою волю не только для того, чтобы сражаться, но и для того, чтобы прихватить побольше трофеев. По мере того как область феноменов концентрируется на самой себе, она все больше становится материальной и все меньше в ней является *то, что* является. Когда воинское сословие начинает интересоваться материальными аспектами, оно приближается к своему вырождению.

2. Олигархия (ὀλιγαρχία)[1]. Этот тип правления возникает тогда, когда несколько выродившихся, потерявших свой статус, влиятельных военных правителей или соответствующих групп вместе с разбогатевшими горожанами образуют общество нескольких богатых людей, олигархов. Это группа крупных материально-политических фигур, которые правдой и неправдой, силой и хитростью обрели могущество и управляют городом (государством). Платон считал, что это очень плохой порядок. Это переход на еще более низшую ступень — между государством феноменальным и уже чистой экономикой. Олигархия — решительный шаг от порядка Сына к порядку Матери.

3. Демократия (δημοκρατία)[2]. Платон считал, что этот политический строй представляет собой полное извращение и упадок и, по сути, означает переход феноменального государства в материальное *под-государство*. Здесь олигархическая власть распределяется между большим количеством горожан, каждый из которых эгоистически думает лишь о своем материальном благополучии.

Для Платона гибель Сократа была гибелью Царя-философа от рук взбесившейся демократической черни. В этом заключается революция Платона по отношению к тому обществу, в котором он жил.

---

[1] *Греч.* ὀλιγαρχία (oligarchia) — власть немногих, от *др.-греч.* ὀλίγος (oligos) — немногий и *др.-греч.* ἀρχή (arche) — власть.

[2] *Др.-греч.* δημοκρατία — власть народа, от δῆμος — народ и κράτος — власть.

и говорил, что мы находимся в третьей, практически самой худшей форме извращения, и для того чтобы вернуться к нормальному государству, нужно отвернуться от демократической черни и сделать шаг к идеальной модели. Таким образом, Платон, будучи представителем аристократической афинской семьи (можно сказать, олигархической семьи), бросает ей вызов и говорит, что нужно исправить эту государственность и от материального под-государства χώρα вернуться к образцу.

4. Тирания (τυραννία)[1]. Это, по Платону, самая худшая и последняя форма государственности. Она представляет собой перевернутую пародию на правление Царя-философа. Царь-философ есть лучший из людей, который правит, а тиран — худший. Любая демократия заканчивается диктатурой, т. е. тиранией, захватом власти. Ясно, что рано или поздно тупое демократическое общество выберет себе (или ему навяжут) самого худшего из своих представителей. Или от ужаса перед беспорядком и хаосом само отдаст власть в руки узурпатора.

Анти-царь

Так Платон описывает четыре этапа деградации идеального государства (Каллиполиса). Вначале мы имеем отход от нормы, а затем — все большее отступление, и наконец, полную пародию, потому что тиран пародирует Царя-философа. Тиран — это анти-царь, анти-философ. Это глупейший и подлейший из людей, претендующий на то, чтобы править над остальными. Это трусливейший, который претендует на то, чтобы возглавлять армию. Это вор и коррупционер, говорящий, что он сможет обустроить жизнь. В тирании воплощается *анти-политика*. Начиная с демократии мы вступаем в область под-государства.

Вся описанная нами картина будет ясна лишь в том случае, если мы поняли, что такое идеальное государство (Каллиполис). Идеальное государство есть всегда, оно остается неизменным, чего нельзя сказать о его проекциях, явлениях. Идеальное государство (Каллиполис) может являться слегка искаженным в тимократии, более искаженно — в олигархии, еще более искаженно — в демократии, и как пародия, как собственная противоположность — в тирании. Соответственно, тиран пародирует монарха, диктатор — философа и т. д. Согласно Платону, в тирании сходится все самое худшее, что только может быть в других типах являющейся государственности. С точ-

[1] *Греч.* τυραννίς — произвол.

ки зрения онтологии, *тиран — это тот, кто находится еще ниже, чем материя.* Поэтому бытие тирании минимально. Нет ничего более эфемерного, чем тирания. То, что в тирании претендует на вечность, как правило, оказывается временным, преходящим и химерическим.

Однако цикл деградации не затрагивает природы и бытия идеального государства. Все искажения суть искажения оригинала, который остается неизменным в самом себе. Поэтому, по Платону, после тирании вновь приходит время Царя-философа. Каллиполис в своей идеальной неизменности устанавливает границы своего феноменологического явления. Когда государство-копия достигает предела несходства с государством-образцом, т. е. когда устанавливается тирания, все возвращается к Каллиполису, восстанавливая нормативные пропорции. Поэтому греки считали одним из чудесных явлений «старого тирана»; тираны до старости обычно не доживали.

Глава 3. Государство Сына. Аристотель

Политика по Аристотелю

Философия Платона дает наиболее целостный образ того, в чем состоит сущность метафизической, онтологической, космологической, политической и антропологической проблематики. Как мы уже говорили, Платон представляет собой полноту всех возможных вариантов и включает в себя все возможные типы взгляда на мир. Когда мы говорили о «Тимее», мы указали, что существует три рода сущих:

1) парадигмальный,
2) феноменологический и
3) материальный.

Им соответствуют три начала:

1) Отеческое,
2) Сыновье и
3) Материнское (Кормилица, Восприемница).

Теоретически мы можем выявить в этой космологии «Тимея» три философии:

1) философию, которая ставит акцент *на парадигмах*,
2) философию, которая ставит акцент *на феноменах*,
3) философию, которая ставит акцент *на материи*.

Трем этим уровням космоса, бытия, онтологии, метафизики действительно соответствуют три философские традиции. Мы встречаем их как в Древней Греции, так и в современном мире[1]. Собственно, Платон и все то, что называется философией платонизма, неразрывно связаны с первой философией — с превосходством мира парадигм. В первой философии (в платонизме в самом широком смысле) бытием наделяются идеи, которые считаются единственно полноценно и беспримесно *сущими*, феномен же в таком случае становится *наполовину сущим, наполовину не сущим*, при этом практически никакого внимания не уделяется материальной стороне бытия (отсюда представление о материи как о привации, нехватке).

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014. Эта линия последовательно прослеживается во всех томах проекта «Ноомахия».

Материя — это *телесность* феномена. Все, что мы видим в материальном мире, *есть* за счет того, что у этого есть некий эйдос (εἶδος), вид, т. е. бытие материального объекта никоим образом не проистекает из самой материи, которая является лишь «Восприемницей» эйдоса, имеющего нематериальную (сверхматериальную, надматериальную) природу.

Здесь складывается совершенно ясная картина: мир парадигм *есть абсолютным образом*, мир материи/телесности в чистом виде сам по себе *не есть абсолютным образом*, а смешанный между ними феноменальный мир *и есть, и не есть*.

Строго таким образом построена платоническая философия, и соответственно, платоническая философия политики. В этом случае существуют:

1) идеальное государство (которое есть),
2) феноменальное государство (которое частично есть, частично не есть) и
3) самое низменное материальное государство, занятое чисто материальными вопросами — заботами о населении, стремлением к комфорту, т. е. экономикой[1] (такое государство *не есть* или по крайней мере есть не государство, не политейя (πολιτεία), а что-то иное — например, «гражданское общество» или «рынок»).

С точки зрения Платона, то политическое устройство, которое обращает внимание на третью касту производителей и торговцев (олигархия и демократия), является *антиполитическим*, разрушающим политическую идеальность.

Три философии политики

Теоретически существует возможность рассмотреть и другие типы философии. Платон описывает сразу все, но мы можем также наметить себе рассмотрение феноменологической философии (в XX веке эту философию частично построит Гуссерль (1859 — 1938) и, в значительной степени, Хайдеггер) и материалистической философии (материализм появляется уже в Древней Греции — Демо-

[1] Под «экономикой» здесь имеется в виду современное значение этого термина, тогда как в Древней Греции это называлось «хремастикой», χρηματιστική, «обогащением», от χρήματα, «деньги». Важно, что этимологически слово χρήματα, «деньги» происходит от глагола χράομαι, «нуждаться в чем-то», «испытывать нужду». Это точно соответствует платоническому пониманию материи как нехватки, недостатка, нужды. «Экономикой» (от οἶκος — дом, хозяйство и νόμος — закон, организация территории) называлось более комплексное представление об упорядочивании жизни и жизненного пространства, т. е. «домостроительство» или «ведение хозяйства», что отнюдь не сводилось к увеличению комфорта и тем более к погоне за деньгами и наживой.

крит, Эпикур). Таким образом, в рамках платоновского комплекса («Тимей») можно выделить три философии политики:

- платоническую;
- феноменологическую;
- материалистическую (сводит политику к экономике).

Примеры современного материализма, имеющего развитую политическую составляющую, хорошо известны — это либерализм, марксизм и (отчасти) национализм. Материалисты Древнего мира не сумели окончательно построить свою политическую систему. Платон ее построил (и мы видим, насколько полной, целостной является его философия политики). Нужно отметить, что материалист Демокрит был первым, кто занялся в своем городе Абдеры спекуляцией (чистой хремастикой), он скупил запасы зерна, а затем перепродал их, когда те поднялись в цене. Но все же философию политики материалистического толка, которая была бы напрямую и развернуто связана с третьим родом сущего — с Матерью и «хорой», греки так и не создали.

Полития Отца и полития Сына

Теперь мы переходим к философии, которая была развита в Греции и которая существенно отличалась от философии Платона. Это политическая философия Аристотеля (384 – 322 до Р.Х.).

Начнем с того, что Аристотель был учеником Платона и выслушал весь курс платоновского учения. Поэтому, хотел он этого или нет, он был фундаментально «запрограммирован» основными максимами платонизма.

Если угодно, сознание Аристотеля очерчено платонизмом. Этот мыслитель находится внутри платонической топики. Когда говорят — «Платон и Аристотель», по сути дела, надо понимать это как «Аристотель — это "Сын" Платона». То, что у Аристотеля есть наиболее сущностного и разумного, взято им у «Отца».

Но Аристотель решил построить *философию Сына*, т. е. некий прообраз того, что в XIX – XX веках будет названо «феноменологией». Ранее мы говорили о трех мирах или родах: мире идей, мире феноменов/явлений и мире материи. Платоновская философия строится на первом роде, в то время как *аристотелевская философия ставит в основание второй род*. Это *феноменологическая философия политики*[1].

[1] С этим можно сопоставить социологическую теорию «нормального типа» (*нем.* Normaltypus), выдвинутую Фердинандом Теннисом (1855 – 1936). В такой интерпретации «идеальный тип» Макса Вебера соотносится с «нормальным типом» Тенниса

Аристотель строит философию Сына частично похожей на философию Отца, а частично нет. Как мы говорили, Сын имеет в себе нечто от Отца и нечто не от Отца. Или, с точки зрения Платона, он имеет в себе нечто от бытия и нечто от небытия. Точно так же и Аристотель: нечто он имеет от Платона, нечто — не от Платона. То, что он имеет от Платона, предопределяет его сходство с платонизмом. Но у Аристотеля есть еще и нечто другое — критика Платона.

Аристотель, будучи платоником, ставит перед собой задачу критики Платона. Это критика Отца Сыном. В той мере, в какой Сын следует за Отцом, он — *такой же*, как Отец. В той степени, в которой он выступает против Отца, он впадает, с точки зрения платонизма, в «грех».

Две мужские философии

Философия Аристотеля частично такая же, как у Отца, а частично направлена против него. В той степени, в которой она направлена против Отца, она не-есть. В той степени, в которой она продолжает Отца, она есть. Поэтому сам Аристотель является духовным «Сыном» Платона, и вместе платонизм и аристотелизм покрывают все возможности мужской философии (философии двух первых родов). То есть мужчина мыслит либо как Отец (и тогда он является платоником), либо как Сын (и тогда он аристотелианец). Там, где преобладает материализм, третий род (в частности, экономика), мужское начало исчезает, ликвидируется и начинается то, что может быть названо философией Матери или философией «хоры»[1]. Там заканчивается государственность (как политейя, πολιτεία), исчезает представление о классическом греческом индоевропейском порядке, устраняется доминация двух каст (каста философов и каста воинов), которые соответствуют двум философиям, философии Отца и философии Сына.

Существует две мужские философии: платонизм как полноценно мужская философия (Платон не допускал женщин слушать свои лекции, но некоторые все-таки туда проникали, одев мужские одежды; среди них было несколько настолько верных учениц, что после его смерти они создали оракул Платона, пропагандировали его учение и обозначали свое философское жреческое достоинство) и аристотелизм как ревизия платонизма с точки зрения Сына. Платон

аналогично тому, как идеальное государство Платона соотносится с действительным (нормальным, феноменальным) государством Аристотеля.

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Три Логоса.

и Аристотель пребывают в рамках одного и того же философского пространства: один смотрит на идеи и позиционирует себя как Отца (философия Зевса, Аполлона), другой — от идеи и позиционирует себя как Сына (философия Диониса)[1].

Логос апофантикос и изъявительное государство

Итак, если Платон развивает тематику *идеального* государства (Каллиполиса), т. е. того, которое *есть*, с точки зрения мира идей и считает, что *феноменологическое* государство, т. е. государство, которое *является*, есть не что иное, как относительное проявление вечного во временном, абсолютного в преходящем, то Аристотель обосновывает другое государство — само феноменальное (феноменологическое) государство. Это — государство, которое есть здесь и сейчас и которое нужно понимать как данность, как явление. Можно назвать его в духе аристотелевского учения а*пофантическим государством* (от *греч.* ἀπόφανσις — изъявление, утверждение), параллельно тому, как Аристотель использует понятие изъявительности или изъявительного высказывания (λόγος αποφαντικός). Изъявительное (апофантическое) государство — это то, каким государство является в отрыве от того, каким оно должно быть и каким оно есть в трансцендентном мире идей. Здесь мы видим переход от политической философии Отца (парадигмы) к политической философии Сына (феномены).

Теперь, если мы вспомним «Тимея», нам сразу станет понятно, что, как только мы ставим себя на позицию Сына, мы говорим «Сын — это все. И Отеческое в нем — это Сын, и не Отеческое в нем — тоже Сын».

Но если платоник скажет, что та часть в Сыне, которая является не-Отеческой, является случайной и иллюзорной, то Сын, который строит автономную философию, утверждает другое и говорит: «Сын — есть то, что *есть*, а Отец и Кормилица не-есть, а являются лишь границами Сына».

Иными словами, Сын ставит самого себя в центр и выстраивает политику, государство, философию, космологию, теологию исходя из этой *центральной позиции*. Поэтому, если философия Платона божественна, то философия Аристотеля божественно-безбожная. В той степени, в какой Сын похож на Отца, она божественна. В той степени, в которой существует критика мира идей, это безбожная философия.

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Три Логоса.

Но так только с точки зрения Платона. С точки зрения Аристотеля, это, безусловно, не так. Наоборот, Аристотель говорит, что его философия является истинной, правильной в обоих своих направлениях. Здесь нет ни материального, ни парадигмального, но есть феноменальное. То есть то, что является, λόγος αποφαντικός.

Принципиально важно, что для Аристотеля *есть* именно явление (как для Платона *есть* прежде всего идея), поэтому он и атакует учение Платона об идеях. При этом Аристотель не утверждает вещи (в их телесности) вместо идей, он утверждает другое — вместо идей для него существует эйдос (εἶδος), вид. Для Платона эйдос (εἶδος) и идея (ἰδέα) — почти то же самое. Аристотель утверждает, что идеи не существуют отдельно от явлений, но явление имеет эйдетический характер, т. к. всякое явление имеет в себе μορφή (форма), которая и есть эйдос (εἶδος), и ὕλη (материя, древесина). Если Платон говорил о χώρα (пространство), то Аристотель — о ὕλη. Кстати, слово «материя» (māteria) образовано не от слова «мать», как многие полагают, но от слова, обозначавшего корабельный лес, из которого делали, в частности, мачты. Мы имеем дело практически с калькой греческого слова ὕλη, означающего «дерево», «древесину»[1].

Аристотелевская философия отрицает не только верхний мир идей Платона, но и мир Матери

Итак, по Аристотелю, идей нет, но есть эйдосы (εἶδος). Феномены всегда строятся таким образом: у них есть главное (эйдос, εἶδος) и второстепенное (материя, ὕλη); есть содержательное (содержание, форма) и подлежащее (субстанция), т. е. то, *в чем* это содержательное себя проявляет (материальное). В отличие от Платона, Аристотель полагал, что материя не существует сама по себе. У Платона материя, χώρα, Кормилица названа третьим родом сущего. Таким родом сущего, который есть не-сущее, однако этот род существует сам по себе, в своем не-бытии. Аристотель говорит: материи нет так же, как нет идей, но есть материальный и идеальный эйдетический *горизонт явления*.

Аристотелевская философия отрицает не только верхний мир идей Платона, но и мир Матери. Она утверждает, что есть только и эксклюзивно *мир Сына*. Кто такой Отец? Это гипотеза Сына о своем происхождении. Кто такая Мать? Это материальная причи-

[1] У некоторых латинских авторов аристотелевский термин ὕλη переводился не materia, т. е. «мачтовая древесина», «корабельный лес», а selva, просто «лес» или «древесина».

на Сына, который мыслит о своем происхождении. Иными словами, у Аристотеля все сводится к Сыну, к промежуточному уровню, к миру феноменов, где существует два горизонта — идеальный и материальный. Но что такое *горизонт* (*греч.* ὁρίζων — дословно предел, ограничение от основы ὁρίζω — разделять)? Это самая предельная сторона того же самого. И у Аристотеля это подразумевает, что за горизонтом Сына, по ту сторону от него *ничего нет*. Философия Сына абсолютизирована, поэтому становится ясным и фундаментальное различие между использованием понятий «идеи» (ἰδέα) у Платона и «эйдос» (εἶδος) у Аристотеля. Аристотель мыслит эйдос (εἶδος) как верхний горизонт, а ὕλη (материю) — как нижний горизонт. Это границы Сына *изнутри* его самого. За пределами этих границ ничего не существует. Поэтому у Аристотеля нет понятия «трансцендентного», «за-предельного». В этом отношении философия Аристотеля, конечно, не является платонизмом и строится на основе полной имманентности.

Две философии

Таким образом, возникает две философии: трансцендентальная философия Платона и имманентистская философия Аристотеля. Если теология Платона, позже развитая неоплатониками — в частности, Проклом[1] (412—485), связана с *трансцендентным* Богом, Богом запредельным, то Бог Аристотеля совершенно другой — это *имманентный* Бог («недвижимый двигатель» — *греч.* ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ). Бог Платона — это Бог-Отец, в то время как Бог Аристотеля есть Бог-Сын. По сути дела, это два взгляда на божественное.

Вокруг «недвижимого двигателя», по Аристотелю, неизменно движется вся совокупность вещей, и все вещи стремятся к нему, но материя, примешанная к этим вещам, не допускает их слияния с Богом. Они остаются на определенной дистанции. Вращение небесных сфер, суточные ритмы, круговорот года и стихий показывают нам, как это происходит. Все вращается вокруг точки «недвижимого двигателя», вокруг чистого Сына, и лишь философ-аристотелианец может приблизиться к Богу настолько, чтобы этим богом, по сути дела, стать. Аристотель считал себя богом, и его ученик Александр Великий (356—323 до Р.Х.) также считал себя богом. Они (один — с точки зрения философии, другой — с точки зрения политики) были ближе всего к «недвижимому двигателю». В этом смысле Аристотель божественен, но божественен *имманентно*.

[1] *Прокл.* Платоновская теология. СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001.

Аристотель как апологет рабства

Аристотель построил законченную, полноценную, развитую, феноменологическую, имманентистскую онтологию, философию, космологию, физику и политологию. Эти вещи необходимо знать для того, чтобы понимать смысл трактата Аристотеля «Политика»[1].

Как и Платон, Аристотель говорит о политике, применяя свою философию к политической сфере. И подобно Платону Аристотель утверждает, что занятие политикой и занятие философией — два вида занятий благородного высшего человека. Всякий человек, который не занимается философией и политикой, с точки зрения Аристотеля, есть раб. Однако к этому рабу Аристотель относится очень хорошо, поскольку раб должен работать, осваивать технические профессии, уметь неплохо справляться с коллективом. Соответственно, те люди, которые заняты техническими вещами (производством, менеджментом и т. д.), для Аристотеля — низшие люди. Он даже говорил, что не следует давать людям, производящим что-либо своими руками, свободу. Люди, которые связаны с материей, с телесностью, должны быть рабами; в противном случае они попытаются привнести в политику, являющуюся делом воинов, и в философию, являющуюся делом мудрецов, свои совершенно ненужные экономические соображения. Аристотель был апологетом рабства.

С одной стороны, Аристотель восстал на Платона, заявив, что подчиняться высшему трансцендентному началу не следует. Но вместе с тем он сохранил многие платоновские установки, посчитав, что необходимо ввести в рамках феноменального (обратите внимание: *изъявительного*) государства жесткую иерархию. Во главе изъявительного государства (Сына) мы снова встречаем три платоновских типа: философы, помощники и производители. Аристотель учил, что во главе должны стоять философы (но не платоники, а аристотелианцы, жрецы «недвижимого двигателя», священники имманентного божества), рядом с ними должны находиться воины (хорошо вооруженные, сильные, мужественные и жертвующие своей жизнью), а внизу должны находиться все остальные.

Аристотель ставит перед собой практическую задачу, задаваясь вопросом: как сделать так, чтобы философы правили над воинами? Это решалось с помощью этической системы, ставящей во главу угла благородство и утонченность. Люди, которые думают, конечно же, более благородны и утонченны, чем те, которые воюют. В свою очередь те, которые воюют, благороднее и утонченнее тех, которые

[1] *Аристотель.* Политика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.

трудятся, имея дело с телесностью, материей и присущими им тяжестью и грубостью.

При всем отличии от Платона Аристотель сохраняет его трехчленную структуру вертикальной организации общества. Так, в «Никомаховой этике»[1] он говорит о трех типах жизни и о существующей между ними иерархии. Эти типы таковы:

1) βίος θεωρητικός (*созерцательная* жизнь, ее цель — постижение сущности человеческого начала как такового в самом себе и истины);
2) βίος πολιτκός (*политическая* жизнь, ее цель — стяжание славы, «тиме[2]» — τιμή);
3) βίος άπολαυστικός (жизнь для удовольствий, т. е. гедонизм).

Этим трем формам жизни соответствуют три способности человеческой души:

1) ум (νοῦς),
2) стремление, желание, влечение (ὄρεξις[3]) и
3) чувство (αἴσθησῖς).

Здесь мы видим ту же триадическую схему, которую Платон излагает в «Федре». Соответственно типы жизни являются формой приоритетного развития той или иной части души. И снова, как и Платон, Аристотель возводит эту триаду к трем человеческим типам.

1) совершенный человек,
2) герой,
3) простолюдин.

Тот, у кого более всего развит ум и кто стремится к созерцательной жизни, тот, по Аристотелю, является совершенным человеком (τέλειον). Такой человек через занятия философией достигает полного самовластия и полной *самодостаточности* (αυτάρκης). Таким образом, именно мысль делает человека по-настоящему свободным и не зависящим ни от каких внешних условий и обстоятельств. Самодостаточность проистекает из того, что только через созерцание

---

[1] *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.

[2] Преобладание этого типа жизни у Платона и лежит в основе «Тимократии».

[3] Термин ὄρεξις восходит к глаголу ὀρέγω, «простираться», что обозначает горизонтальную экспансию. Его этимология связана с индоевропейским корнем *h₃reǵ-, от которого берут начало принципиально важные индоевропейские термины, связанные именно со второй кастой (кастой воинов) в санскрите (элемент огня, связанный со средней — воинской — частью души — «раджас», откуда «раджа» — царь, правитель), иранской традиции — «храджр», также царь, правитель и латыни — rex, царь и rego, «я властвую». От этого же корня (rehtaz) в германских языках образованы понятия, означающие «право», «прямое направление», «порядок».

постигается благо как высшая цель бытия. И именно в ходе созерцательной жизни благо становится внутренним содержанием мыслителя (откуда и возникает самодостаточность).

Герои, по Аристотелю, также стремятся сделать благо внутренним и неотделимым (δυσαφαίρετον) через славу, но они все-таки еще зависят от некоторых внешних условий — пусть не от природы, но от общества.

Третья категория людей живет чувствами и стремится к телесным и эмоциональным удовольствиям. Они составляют сословие простолюдинов.

Простолюдины преимущественно занимаются «домостроительством» (экономикой, οἰκεῖον) и полностью зависят от внешнего мира, от социума и природы.

В нормальном обществе правит Царь-философ, совершенный созерцатель. Он носитель и хранитель Логоса, *а значит* полиса. По Аристотелю, человек по своей природе определяется как «мыслящее животное»[1] (ζῶον λόγον ἔχον) и одновременно как «политическое животное»[2] (ζῴον πολιτικόν). Мысль и политика составляют важные стороны человеческого существа, отделяющие его от остальных форм жизни. Поэтому наиболее умный (философ, созерцатель) является вместе с тем и наиболее политическим, а созерцательная жизнь не противостоит политике, но является ее истоком и ее центром. Государства есть форма мысли. И поэтому центральное место в хорошем государстве должно быть отведено именно мудрецам.

Государство защищают и охраняют воины, любящие славу. Если философ сосредоточен на истине (ἀλήθεια), то воин на явлении, т. е. на приближении к истине, что греки определяли как δόξα. Значение термина δόξα многогранно и восходит к глаголу δοκέω, «указывать», «казаться», «предполагать», «воображать». На славянский δόξα в некоторых случаях переводится как «слава», откуда ὀρθοδοξία, «православие», что означает «правильное мнение». Так, воины, движимые стремлением к славе, с одной стороны, ищут истину, а с другой стороны, воплощают то, что смогли постичь, в жизнь, тем самым упорядочивая ее, привнося в жизнь ортодоксальный вектор. Этот вектор и является экзистенциальной осью (ὄρεξις) героизма.

Все остальные граждане феноменального государства Аристотеля живут спокойной и размеренной жизнью, обращенной к наслаждению и телесным благам. Они принадлежат низшему спектру бытия и имеют к истине и даже к ортодоксии косвенное отношение —

[1] λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων. *Аристотель.* Никомахова этика; *Он же.* Политика. С. 379.

[2] ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. *Аристотель.* Политика. С. 378.

через упорядочивание мира вещей и чувств. Они также соучаствуют в политике, но в ее наиболее прагматических и практических вопросах, связанных с организацией телесного мира.

Так как простые граждане развивают низшую — чувственную — сторону души, то и в политике должны играть подчиненную роль.

Сначала воин, потом философ

В отношении структуры души Аристотель в целом принимает платоновское деление на три части — разумную, яростную и похотливую и соответственно метафору колесницы души, состоящей из возничего (разум), белого (ярость) и черного (похоть) коня. В зависимости от того, какое начало преобладает в человеке, мы получаем философа-мудреца, воина или похотливого труженика. Как выстроить между ними иерархию? Аристотель считал, что умный и сильный обязательно установят господство над «материально ориентированной частью населения». Аристотель задается вопросом: а как устроены конкретные общества большинства греческих полисов — в Лакедемоне (Спарте), Аттике, Эпире, Великой Греции, Ионии, а также в других странах, например в Финикии или Фракии? Оно устроено именно так. И никогда не было иначе. Глупый, слабый и материально озабоченный всегда находится под сапогом умного и дерзкого.

Вопрос заключается в том, как заставить сильного воина с мечом подчиняться философу без меча, который мыслит о высоком, правильном и истинном, но чья ярость укрощена? То есть как заставить сильного коня покориться возничему?

Согласно Аристотелю, решить проблему философского и воинского начала можно, только если мы рассмотрим такую ситуацию: когда есть *разное* и одновременно *одно и то же* (т. е. он просто нарушает первый закон собственной логики). Для того чтобы мы имели возможность подчинения воинов философам, необходимо, чтобы это были *одни и те же люди*. Одни и те же, но разные. Для этого нужно разделить жизнь благородного человека на две части — молодой и постарше, до 50 и после 50. До 50 он воин, после 50 — философ. То есть первую часть жизни человек бьется за государство, а вторую проживает как философ. Таким образом, человек (воин) подчиняется не другому, а самому себе (философ), но более старшему. По Аристотелю, благородный человек — это воин-философ (который вначале воин, а затем философ).

Оба типа — философ и воин — у Аристотеля и Платона считаются аристократией. Аристотель говорил, что аристократом в неко-

торых обществах рождаются, в других — ими становятся, а в третьих — и рождаются, и становятся. Философ полагал, что если человек из благородной семьи и если его предки сражались за Грецию, то, скорее всего, это хороший человек и у него будет хорошее потомство. Людей, родившихся с неполноценными свойствами, согласно Аристотелю, нужно убивать, т. к. жить должны лишь те, кто улучшают, а не ухудшают общество.

Сам Аристотель не был гражданином Афин, т. е. метеком (*греч.* μέτοικος), у него даже были ограничения на владение собственной школой — Ликеем (*греч.* Λύκειον). Он родился в Стагире. Он не возмущался против этого. Тот, кто воспитал великого Императора, обладал тем не менее, в силу закона, определенными ограничениями гражданства. Поэтому аристократизм не всегда должен совершенно совпадать с высшими административными должностями в полисе. Как и у Платона, у Аристотеля речь идет прежде всего об аристократизме души.

Парадигма трех типов правления

Какие типы государства описывает Аристотель в своей «Политике»? Он несколько отличается от Платона в перечислении этих типов, но частично все-таки совпадает с ним. Аристотель говорит, что существует принципиально три типа правления, которые могут быть рассмотрены позитивно и негативно или подлинно и ложно. Бывает правление одного — правление царя. Бывает правление нескольких — это правление некоей элиты. Бывает правление большинства, т. е. многих. Три этих формы Аристотель видит во всех политических системах. В Спарте он выявлял все три названных типа и поэтому (как и Платон) симпатизировал именно этой части Греции и ее политическому устройству, скептически относясь к афинской демократии.

Три обозначенных модели создают некую матрицу, топологию политических систем, которая не изменилась до сих пор. Соответственно, как Платон задал глобальные рамки в философии политики, так сыновняя топика Аристотеля тоже создает принципиальные типы Политического. Эти типы, в отличие от Платона, не строятся по модели вечное — временное, идеальное — извращенное. Аристотель смотрит на ситуацию феноменологически. По факту существует либо правление одного, либо правление нескольких, либо правление многих — и в разных сочетаниях. Можно нарисовать треугольник аристотелевской политики, где наверху — правление одного, внутри — правление нескольких, внизу — правление многих.



Общая схема типов Политического у Аристотеля

С помощью этого треугольника нужно анализировать любую политическую систему, как древнюю, так и современную. Это общий закон политологии, или политической философии.

Хорошее государство

Далее Аристотель говорит, что существует хорошее правление одного, хорошее правление нескольких и хорошее правление многих, и существует плохое, извращенное правление одного, правление нескольких и правление многих. То есть создается дубль этой схемы. Не один треугольник, а два треугольника.

Правильный треугольник будет представлять собой:



Позитивные типы политических систем по Аристотелю

Эти три системы правления Аристотель считает правильными:
1) монархия (μοναρχία),
2) аристократия (ἀριστοκρατίᾱ) и
3) полития[1] (πολιτεία).

[1] Термин «πολιτεία» Аристотель использует несколько в ином смысле, нежели Платон. Для Платона это означает любую политически организованную общность, независимо от правления, а для Аристотеля — особый тип правления, где власть распределена между всеми свободными гражданами города или селения. Поэтому мы передаем для одного и того же греческого слова πολιτεία две русские транскрипции — «политейя» в случае Платона и в его интерпретации и «полития» в случае Аристотеля для обозначения позитивной версии того, что обобщенно понимается под «демократией» или «органической демократией».

Между ними возможны различные комбинации и сочетания, которые теоретически также позитивны.

Монархия: монарх является благородным философом, мудрецом, человеком, который действительно руководствуется общественным благом. Монарх — это воплощение политического блага. Его власть должна быть максимально разумна, бескорыстна и возвышенна. Именно таким Аристотель старался воспитать сына Филиппа Македонского (382—336 до Р.Х.) Александра, ставшего действительно величайшим из греческих правителей.

Аристократия: воплощение политического достоинства, т. е. некоторой добродетели, связанной с мужеством, смелостью, подвигом, жертвенностью. Аристократы — прежде всего благородные воины. Во главе их ценностной системы — храбрость, честь, достоинство, отсутствие страха смерти.

Полития: совокупность умственно полноценных, ответственных, благожелательно настроенных людей доброй воли. Это большинство квалифицировано принимать законы и править самим собой. Обычно Аристотель говорит, что речь идет о некоем селении, где все друг друга знают. Полития — наименее хорошее правление, оно гораздо хуже правления воинов, аристократов и уж тем более монархии. Но оно тоже неплохое.

При этом Аристотель вводит и пространственный принцип для классификации типов Политического. Монархия более всего подходит большим территориально государствам. Аристократия — к средним, а полития эффективнее всего в малых масштабах — в деревнях, селениях, небольших городах, где люди друг друга знают и могут оценить качества избираемых более или менее ответственно.

Если смешать все эти уровни — монархию, аристократию и политию — мы получим позитивный образ не идеального, но *хорошего* государства. Аристотель не говорит, что такое государство есть. Он говорит, что оно может быть и оно должно быть. Это тот «недвижимый двигатель», к которому мы тянемся. Это то *естественное место* политики, к которому направлены все процессы. В любом государстве должен быть умный, заботящийся об общественном благе царь, должны быть лучшие воины-аристократы, доказавшие своей жизнью, мужеством и умением то, что они имеют право на власть, и должен быть ответственный, добрый, благочестивый, соблюдающий все правила народ.

По Платону, нет никаких сомнений в том, что идеальное государство есть. По Аристотелю, такие сомнения имеются, потому что хорошее государство может явиться, а может не явиться.

Посмотрите, как это политическое учение трансформирует сознание Александра Македонского. Пришли с севера македоняне,

захватили Афины, и Аристотель сказал своему ученику Александру, что нужно создать все единое, в центре должен быть один «недвижимый двигатель», следует стремиться к возможному созданию государства, во главе которого — царь, заботящийся о благе, вокруг него — аристократия и ответственное население. Александр думает — Александр делает. Он послушал своего учителя и через несколько лет огромный греческий мир, который никогда бы за всю историю не был никем объединен, плюс многократно превосходящие его территории вплоть до Северной Индии, весь Ближний Восток, весь Иран — все это оказывается под началом одного монарха.

Вот что значит хороший философ и вот что значит хороший ученик. Александр осознал себя тем самым «хорошим царем», справился с конкурентами, отобрал лучших, сформировал на их основе гвардию и завоевал весь мир. Онтология политики у Аристотеля приобретает характер действия, активного явления. Для того чтобы что-то явилось, необходимо его явить. Государство приходит в бытие тогда, когда мы его созидаем. Это философский праксис Аристотеля.

Обратите внимание на то, как трансформируется политическая философия при переходе от Платона к Аристотелю, от философии, где созерцание полностью доминирует над действием — у Аристотеля возникает «*созерцательное действие*». Когда мы всерьез относимся к этому учению, мы получаем Империю, в которой действительно лучший царь, действительно лучшие аристократы и ответственные граждане. Это сочетание монархии, аристократии и политии, которое стало возможным, осуществимым идеалом классической средиземноморской цивилизации.

Именно эта идея легла позднее в основание Римской Империи. Она построена по «лекалам» Александра Великого. Это полностью аристотелианская Империя, где доминируют три принципа: цезарь (священный Император), сенат (аристократия) и римский народ (полития). Эйдетическая цель Аристотеля, естественное место аристотелевской политики возможно, реализуемо, желательно, и лучшие двигаются к этому.

Плохое государство

Раз может быть и есть хорошее государство, точно так же может быть и есть плохое. Но и плохое государство во всех его версиях может быть приведено к изначальной типологии Политического. Так, мы получаем версию того же треугольника, но только все формы правления в нем отрицательны.



Негативные типы политических систем по Аристотелю

По Аристотелю, как и по Платону, худшей является тирания, власть идиота; Карл Шмитт называет это «суверенной диктатурой»[1] (когда диктатор действует лишь во имя себя как индивидуума). Правление одного в случае позитивном является самым лучшим, и то же самое правление одного в случае неправильного треугольника является самым худшим. Соответственно, если единоличный правитель руководствуется не общественным благом, а своими индивидуальными интересами, он является представителем худшей политической системы.

[1] *Шмитт К.* Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2006.

Чуть лучшей, чем тирания, но все же плохой формой правления является олигархия, власть нескольких. Олигархия — антитеза аристократии. Несколько лучших правят в аристократическом типе, несколько худших — в олигархическом типе.

Следующим уровнем — наихудшей формой правления является демократия. Демократия — пародия на политию. Если при политии ответственные граждане принимают ответственные решения, то при демократии безответственные граждане принимают безответственные решения, двигаясь спорадическими вспышками сонного сознания. То есть демократия является пародийной организацией большинства, когда под видом большинства выступает чернь, толпа (ὄχλος). При этом Аристотель исключал из такой демократии не только рабов, но даже и многих тружеников.

Демократию философ считал ужасающим правлением умственно неполноценных масс. При этом он говорит, что, если тирания радикально отличается от монархии (как верх и низ) и также сильно отличается олигархия от аристократии, то полития от демократии отличается в меньшей степени. Тем не менее хуже демократии — олигархия, а хуже олигархии — тирания. Наравне с царством Александра Великого можно представить себе анти-Империю, где правит тиран, с опорой на олигархов, под прикрытием ничего не соображающего большинства.

Анализ Аристотеля со всеми его моделями абсолютно применим к любой политической системе любого времени.

Глава 4. Сакральная политика и религия

Религия и три типа обществ

Все типы общества можно свести к трем самым общим группам[1]:

1) традиционное общество (иначе общество Премодерна);
2) современное общество (общество Модерна);
3) постсовременное общество (общество Постмодерна).

Религия является отличительной (и главной) чертой именно традиционного общества. Поэтому для исследования всех сторон любого традиционного общества, и прежде всего его политической структуры, необходимо основательно изучить те религиозные предпосылки, на которых оно основывается.

Любая религия и, шире, любое традиционное учение[2] ставит во главе своей ценностной системы потустороннее, духовное начало, т. е. нечто сакральное, божественное, иногда оформленное в строгую теологическую систему, иногда — представленное в виде мифов, обрядов и ритуалов, иногда — существующее в качестве совсем архаических верований (что свойственно наиболее простым типам обществ).

Это — самое общее понятие религии, включающее в себя все типы традиционных обществ, в том числе и архаические. Религия может быть институционализирована в форме Церкви, корпуса догматов, текстов, законов. Она может иметь и более расплывчатые контуры, воплощаясь в мифологию, обряды, систему верований в духов, богов, героев, души мертвых и т. д.

Характерно, что общество Модерна строится на отрицании осевого главенствующего положения религии. Поэтому модернизация включает в себя секуляризм, т. е. вынесение религии на периферию социально-политической системы; жесткое отделение религии от власти, политики, образования и т. д. Общества Модерна также определяются своим отношением к религии, но в данном случае это отношение негативно; если религия и допускается, то лишь в каче-

---

[1] *Дугин А. Г.* Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.

[2] Существует множество разных определений религии. О различии между религией и сакральной традицией речь пойдет несколько позже.

стве маргинальной инстанции, а выбор религии законодательным образом становится индивидуальным делом каждого человека. В этом состоит принципиальное отличие традиционного общества (Премодерн) от современного (Модерн). Первое с необходимостью религиозно, и религия играет в нем главенствующую роль (в том числе и политически). Второе отказывает религии в этой роли и либо помещает ее на периферию, либо упраздняет вовсе.

Общество Постмодерна относится к религии более сложно. Оно не столько прямо отрицает ее, сколько пародирует, насмехается и придает ей гротескные черты. Постмодерн стремится довести до конца линию Модерна, но считает, что средствами самого Модерна этого достичь нельзя. Поэтому атеизм и секуляризм, преобладающие в Модерне, видятся постмодернистам недостаточными, и они прибегают для разрушения религии к методам иронии, пародии и симулякра.

Сакральное: темная и светлая стороны

Традиционное общество включает в себя все типы обществ, во главе которых стоит Бог, божественное, духовное. Можно назвать этот тип обществ *сакральными обществами.*

Сакральное[1] — это очень сложная категория. Обычно сакральное отделяется от понятия «святое», хотя формально очень сложно найти в русском языке точное соответствие понятию «сакральное». Это и святое, и священное одновременно. При этом оно включает в себя и нечто «проклятое», «демоническое». В любом случае сакральное внушает трепет, почтение и устанавливает дистанцию между людьми и могуществами, которые многократно превосходят человеческие возможности и человеческое понимание[2].

Понятие «сакральное» является важнейшей социологической категорией и представляет собой некое высшее начало, не поддающееся рациональному осмыслению, предшествующее всем типам

---

[1] От *лат.* sacer — священное. Сакральное амбивалентно и включает в себя не только «святое», «чистое», но и «демоническое». На это указывает и Мирча Элиаде (1907–1986): «Комментируя слова Вергилия "auri sacrafames" ("молва, священная для уха"), Сервий справедливо замечает, что "sacer" может означать как "проклятый", так и "святой". Евстафий указывает на ту же двойственность значения в греческом ἅγιος, которое может иметь значение одновременно и "чистоты", и "нечистоты". И с тою же амбивалентностью сакрального мы встречаемся у древних семитов и у египтян». *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 30. См. также: *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. М.: Издательский дом ДЕЛО, 2018; *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Издательство МГУ, 1994.

[2] *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2008.

мифов, теологий и религиозных теорий. Это понятие проживается в конкретном опыте, — в том опыте, который психология глубин К.Г. Юнга (1875–1961) называет *нуминозным опытом*[1].

Речь идет о столкновении человека с чем-то принципиально более высоким, нежели он сам. Настолько высоким, что это столкновение порождает двойное чувство: чувство восторга и чувство ужаса. Очень важно, что сакральное — это не только переживание блага; это опыт, еще не расчлененный на восторг и ужас, на ощущение собственной абсолютной ничтожности и величия того, что открывается.

В сакральном есть жуткая, темная сторона и есть светлая сторона. Темная сторона — то, что повергает человека в ужас, а поэтому снимает его персональность (в этом отношении сакральное нередко выступает в форме смерти). Иными словами, индивидуум при опыте сакрального заканчивается.

Другая — светлая — сторона сакрального есть то, что приводит человека в восторг, в бесконечную радость, в блаженство; здесь снова происходит снятие индивидуального, но в позитивном смысле, на место исчезнувшего человека заступает всепоглощающая радость светового созерцания.

Сакральное отличается тем, что ужасающее и восхищающее в нем пребывают *неразделенными*. Это общий корень двух самых сильных форм переживания. Таким образом, сакральным является то общество, которое во главе угла ставит именно эту инстанцию. Она может называться «Богом», «духом», «Небом», «сверхъестественным», но всякий раз мы имеем дело с чем-то сакральным. В некоторых обществах сакральными фигурами становились вожди (сакрализация власти), которые внушали людям ужас и любовь.

Сакральный правитель — центральная фигура религиозного общества.

---

[1] Понятия «нуминозность», «нуминозный», «numinosum» (от *лат.* numen — божество, воля богов) были введены немецким теологом Рудольфом Отто (1869–1937) в труде «Священное» (Das Heilige). Нуминозное, согласно Отто, включает в себя четыре главных компонента: 1) чувство тварности (Kreaturgefuhl), 2) повергающую в трепет тайну (Mysterium tremendum), 3) восхищение (Fancinans) и 4) чувство нуминозной ценности священного (Sanctum als numinoser Wert). Основа всех религий, по мнению Отто, едина и укоренена в переживании нуминозного. См.: *Otto P.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Вслед за ним К.Г. Юнг считал, что «идея Бога произошла от опыта нуминозного. Это было физическое переживание, мгновения охваченности, обуянности им. Рудольф Отто в своей психологии религии определил это мгновение как нуминозность, возведя это слово к латинскому numen, означающему намек или знак». *Jarrett James L. (ed.).* Jung's seminar on Nietzsche's Zarathustra (1934–1939). Princeton; N.J.: Princeton University Press, 1988. P. 1038.

Основным элементом философии политики религиозного общества (если мы понимаем религию в широком смысле) является сакральное, и мы имеем дело либо с *сакральным* обществом (и тогда оно религиозно), либо с *профанным*, т. е. ставящим во главе угла не сакральное, а что-то иное. Традиционное общество — сакрально. Общество Модерна — профанно, т. е. не-сакрально. Продолжая применение этого критерия, можно сказать, что общество Постмодерна — анти-сакрально, пародийно сакрально или сакрально наоборот.

Термин «сакральное» широко применяется в социологии и политике начиная с Дюркгейма. Сакральную социологию в конце 1930-х основали Роже Кайуа (1913 – 1978) и Жорж Батай (1897 – 1962)[1].

Религия по Генону

Есть более узкое понимание термина «религия», в частности, используемое протестантскими теологами[2], а также французским традиционалистом Рене Геноном (1886 – 1951). Генон рассматривает религию не как все сакральное общество, не как все типы сакрального, а лишь как часть. По его терминологии «религией» в полном смысле слова можно назвать только те институты сакрального, которые полагают священное начало строго трансцендентным. Рене Генон настаивает на том, что термин «религия» следует применять только в пределах группы монотеистических религиозных традиций, образованных иудаизмом, христианством и исламом. Также Генон указывает на отличие чисто метафизического мышления, соответствующего сакральному в самом общем смысле, от мышления теологического, т. е. религиозного[3].

Религия, согласно Генону, отличается от других сакральных систем тем, что высшее сакральное начало называется в ней трансцендентным Богом. Этот Бог — Творец, *creator* (отсюда понятие «креационизм»); он творит мир из ничто, а не из себя (в креационизме существует онтологический зазор между Богом и сотворенным им миром). Бог — есть всегда и абсолютным образом, а мир создан из ничто (идея творения ex *nihilo*). Именно понятие креации, творения из ничто и определяет то, что называется религией в узком смысле. Из такого представления возникает строгий монотеизм, т. е. догматическое утверждение того, что Бог не просто един, но и единственен, и между Ним и остальным миром (включая людей) лежит непреодолимая онтологическая бездна[4].

---

[1] *Дени О.* Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004.

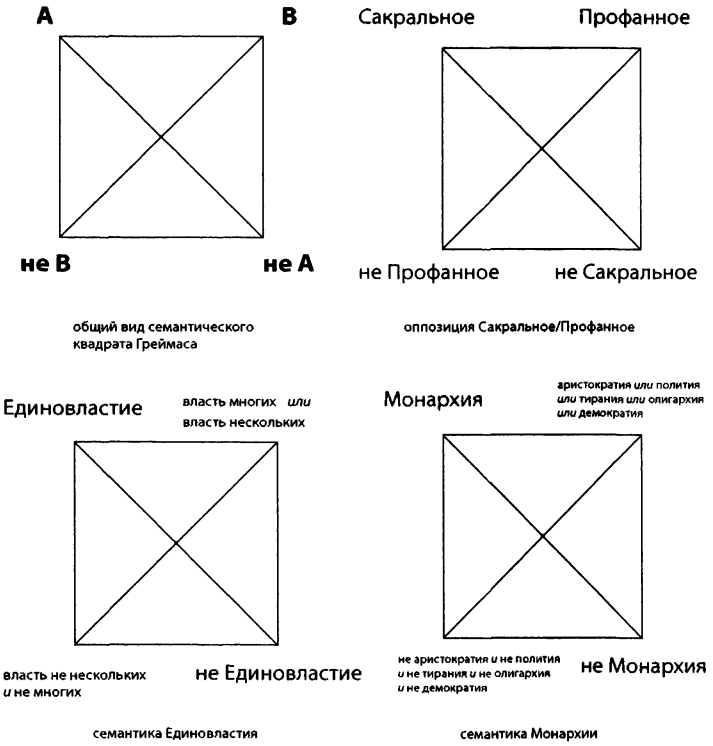
[2] *Bartsch H.-W.* (Hrsg.). Kerygma und Mythos. Bd. 1 – 5. Hamburg: Resih, 1948 – 1955.

[3] *Генон Р.* Очерки о Традиции и метафизике. СПб.: Азбука-классика, 2010.

[4] *Дугин А. Г.* Постфилософия.

Креация и манифестация

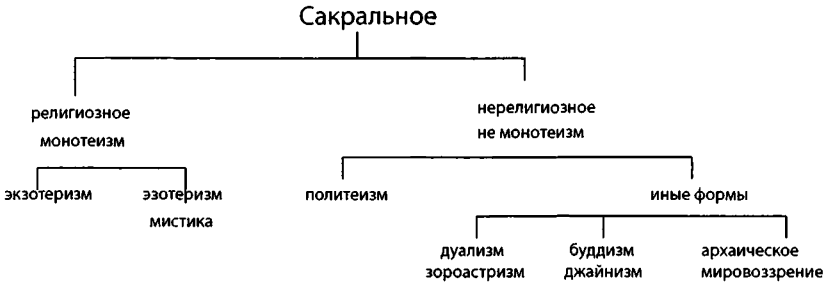
Каждый термин в философии, политике и науке в целом должен определенным образом быть пояснен через отрицательную пару. Говоря о сакральном, мы подчеркиваем: сакральное, *а не* профанное. Говоря об идеальном, мы противопоставляем его «нормальному» и «материальному». Говоря о единоличном правлении, на противоположном полюсе мы полагаем правление нескольких и правление многих (т. е. не одного). Важнейшим моментом философии является точный подбор конкретного и позитивного значения, которое становится на место в процессе отрицания начального тезиса, термина или утверждения[1].



Примеры семантического квадрата Греймаса применительно к базовым терминам философии Политического

[1] Это системно изучает герменевтика и, в частности, А. Греймас (1917–1992), разработавший специальный семантический квадрат. См.: *Греймас А.-Ж.* Структурная семантика. М.: Академический проект, 2008.

Какая семантическая пара, какой антонимический дублет есть у понятия «креация», «творение»? Это термин «манифестация», «проявление». Здесь и находится различие между *широким* пониманием религиозного (которое включает в сферу религии как теории, основанные на манифестации, так и теории, основанные на креации) и *узким* пониманием (включающим в себя только те теории происхождения мира, которые основаны на принципе креации).





Семантика определения религии и монотеизма

Креация означает творение Бога из ничто (ex nihilo), а не из Себя (ex Deo). И поэтому еще одна пара терминов к паре «креация — манифестация» — это *«creatio ex nihilo—creatio Ex Deo»* («творение из ничто — творение из Бога»). Creatio Ex Deo = манифестация. Если Бог творит из себя, значит, Он проявляет самого Себя в мире. Между Ним и миром нет жесткой непреодолимо онтологической преграды, нет строгой трансцендентности.

Бог-креатор как Личность

Бог-Творец есть Бог личностный. Он являет собой, если угодно, индивидуума, который находится в «договорных» отношениях с другими индивидуумами. Отсюда возникает идея Завета как соглашения, контракта, юридической сделки, оформленной между одним индивидуумом (трансцендентным, всемогущим, абсолютным, вечным, бессмертным и творящим) и другими индивидуумами, являющимися его антитезой; т. е. это люди, которые смертны, ограничены, временны, двусмысленны.

Это представление об индивидуализации сакрального начала является второй чертой, определяющей узкое понимание религии. Бог религии в узком смысле — это всегда личностный, творящий, трансцендентный Бог.

Общества религиозные и профанные

Таким образом, мы разделили понятие религиозного на широкое понимание и узкое понимание. Именно для второго — узкого — понимания религии характерно такое явление, как теология.

Сам термин «теология» был введен монотеизмом для описания построения философии религии в рамках этой базовой модели: когда Бог является Творцом и когда Бог является Личностью. К узкому пониманию религиозных обществ относятся три монотеистические религии:

1) иудаизм,
2) христианство и
3) ислам.

Если мы возьмем более широкое понятие религии, то к ним, конечно, относятся и все остальные виды обществ, кроме общества профанного — т. е. современного западного или построенного по его образцу.

Профанные общества стали возникать в Европе Нового времени с XVI века. Все остальные — не европейские общества, а также

европейские общества до XVI века — были и остаются в *широком* смысле религиозными.

Религиозными являются и некоторые общества, существующие в наше время. Таковы некоторые исламские государства: Саудовская Аравия, Объединенные Арабские Эмираты, Катар, Иран и т. д.

Индусская цивилизация является, естественно, сакральной и религиозной в широком смысле (но не в узком смысле!); кроме нескольких направлений вишнуизма, основной массив религиозных представлений индусов соответствует манифестационизму[1]. В индуизме Бог безличный, он творит мир из Себя (creatio ex Deo).

Сакральной цивилизацией является китайская цивилизация (может быть, до советского периода) и находившиеся под ее определяющим влиянием народы Кореи, Вьетнама, Японии и отчасти Индокитая. На протяжении всей своей истории китайская цивилизация была религиозной в широком смысле, но не монотеистической и не креационистской, потому что китайская традиция еще дальше, чем все остальные традиции, отстоит от идеи индивидуального божества[2]. Если в индуизме, в некоторых формах кришнаизма и вишнуизма бывают случаи индивидуального Бога, воспринимаемого как личность, то в китайской традиции ничего подобного обнаружить нельзя. Эта традиция не имеет даже отдаленного представления о творящей трансцендентной личности. В ней есть Дао, воля Небес, священный Император. Это сакральная цивилизация в полном смысле слова, но в узком смысле «религия» там прививается очень плохо.

Если мы посмотрим на мир в целом, то окажется, что большинство политических систем — и в древности, и в настоящее время — живет в сакральных обществах. Многих это способно удивить, потому что мы привыкли считать, что живем в Новое время (русские в нем живут наполовину), но это лишь маленькое пятно профанизма по сравнению с огромным морем сакральности. Однако общество Модерна чрезвычайно навязчиво и нетерпимо, претендуя на всеобщность и универсальность, хотя на самом деле даже сегодня, несмотря на вестернизацию, модернизацию и глобализацию, это лишь претенциозный, агрессивный, колониальный, империалистический островок профанности в море сакральности. Это море не иссякло.

Румынский интеллектуал Калин Джорджеску, который был спецпредставителем ООН в Тихоокеанском регионе, рассказывал, что Маршалловы острова до 1950-х годов представляли собой абсо-

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.

[2] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2017.

лютный рай, где все было сакрально. Затем туда пришли американцы, и всего за несколько десятилетий райские острова превратились в настоящий ад. Американцы создали там военно-морскую базу, распространили палатки с «Кока-Колой» и «Пепси», и постепенно народ начал вырождаться.

Естественные отношения между племенами стали превращаться в конкуренцию, продолжительность жизни значительно сократилась. Природа была уничтожена подводными взрывами ядерных бомб, все было заражено радиацией, огромное одичалое нищее население, сгруппированное в новых псевдозападных городах, было вынуждено питаться объедками.

Так пятно профанизма достигло священных Маршалловых островов. Приблизительно в таком же ключе можно посмотреть на историю западноевропейской цивилизации, которая вначале демонтировала сакральность на своей территории, а затем стала распространяться по миру, подобно ядовитому пятну, достигая все более далеких от Европы территорий[1].

Поэтому, когда мы хотим яснее понять, что такое сакральное общество и что такое профанное общество, и соответственно, что такое сакральная (религиозная) политика и профанная политика, необходимо учитывать, что, хотя сегодня наше образование строится на *абсолютизации профанного*, несмотря на то что большинство человечества *все еще* живет в мире сакрального. Когда мы говорим о сакральной политической философии, мы не говорим исключительно о чем-то, что было когда-то, — сегодня это почти весь исламский мир (!), и если мы посмотрим на другие регионы, то, кроме Европы и Северной Америки, сакральные начала там явно преобладают. Считается, что современное человечество уже несколько столетий живет в обществе Модерна. Это справедливо лишь для стран Западной Европы и Северной Америки. За их пределами элементы традиционного общества по-прежнему чрезвычайно устойчивы, а подчас и открыто преобладают.

Это парадоксальный момент: современное человечество более сакрально, нежели профанно, хотя официальной (вполне тоталитарной) идеологией самоосмысления всех наших культур и цивилизаций является именно профанизм.

Из этой топики сразу же возникает представление о том, что где-то есть полюс «чисто профанного»; это — современная Европа и США. 500 лет Запад живет в условиях профанной философии, профанной политики. В течение этих 500 лет религия постепенно сме-

[1] *Дугин А. Г.* Теория многополярного мира. М.: Академический проект, 2015.

щается все дальше и дальше — из центра общества на периферию, превращаясь из института публичного (и политического) в институт частный.

Опыт смерти индивидуального

Коллективное измерение религии является определяющим для сакрального общества, которое ставит по главу угла не индивидуальное, а то, что *снимает* индивидуальное. Когда мы переживаем опыт сакрального, мы переживаем опыт смерти индивидуального. Когда мы переживаем опыт сакрального, мы переживаем опыт того, что больше, чем мы. Настолько больше, ярче, глобальнее, что мы растворяемся перед ним и радуемся этому растворению. Либо мы ужасаемся. Либо испытываем и то и другое вместе.

Поэтому можно сказать, что в основе *сакральной философии* политики лежит опыт смерти, опыт «грозного» начала, которое одновременно является началом «благим». И если мы попытаемся оторвать благое начало от грозного, например, восторг от ужаса, мы просто уничтожим сакральное, т. к. его свойство — иметь *одновременно* обе эти стороны.

Сакральное не может быть *только* святым. Сакральное обязательно является еще и чудовищным, т. е. оно пугает, уничтожает, подавляет, заставляет трепетать. И если сакральное не заставляет трепетать, то это не сакральное, а всего лишь его суррогат, симулякр. Подлинное сакральное тем отличается, что оно предшествует разделению на благое и ужасающее.

Секуляризм

Профанная цивилизация изгоняет понятие сакрального и строит совершенно другую профанную политику. В этом случае религия из центрального института общества становится периферийным, из общеобязательной модели — делом частного выбора.

Соответственно, религия перестает быть религией, и даже если она сохраняется, то сохраняется в этих профанных обществах в новом качестве. Есть ли религия на современном Западе? Конечно, есть. Но это профанное общество, потому что религия не находится ни в центре социальной жизни, ни обладает публичным измерением, ни является политическим институтом. Она есть, но, с точки зрения социально-политической, ее нет. Ее нет как оси и ядра Политического. А до начала Нового времени она была именно этим — своего рода «мерой вещей».

В этом и состоит идея секуляризма и секуляризации: отделения Церкви от государства, отделения религии от общества. В сакральном (религиозном) обществе это невозможно. Политика подчиняется религиозным принципам и берет свои истоки в религии. В обществе профанном политика представляется как нечто самостоятельное, тоже вытекающее из философии, но из философии профанной.

Таким образом, можно сказать, что существует религиозная философия политики, свойственная сакральным обществам, и профанная философия политики, свойственная обществам профаническим, т. е. тем, которые провозгласили принцип секуляризма и сделали религию не политическим, не социальным, а личным и частным делом человека.

Когда религия становится частным делом человека, она перестает быть религией

Дело в том, что, если религия становится частным делом человека, она *перестает быть религией*. При переходе Церкви или другого института из сакрального мира в мир профанный *меняется природа религии*. Религия предполагает всеохватное понимание мира. Религиозный мир не может быть продуктом «саморазвития материи» или «эволюции обезьян». Мир, с которым имеет дело религиозное мировоззрение, является либо выражением божества, либо продуктом Божьего творения. И в первом, и во втором случае этот мир безусловно обладает началом холизма, цельности. Целое предшествует части, а не складывается из частей, не является результатом их «эволюции». Бог, мысль, дух, субъект есть изначально.

Холизм противостоит понятию индивидуализма[1]. Таким образом, мы имеем два подхода к пониманию (любой) вещи. Холистское понимание вещи дано Аристотелем: целое больше суммы своих частей. Индивидуалистское понимание подразумевает, что целое является произвольной комбинацией частей (т. е. целое равно сумме своих частей, и если мы перегруппируем эти части, мы создадим иное целое). С точки зрения холизма, целое обладает таким качеством, которое превосходит качества всех его совокупных фрагментов, определяет их и предшествует им. С точки зрения индивидуализма, целое полностью равно своим частям. Основатель социологии Эмиль Дюркгейм[2] аристотелиански понимал общество, полагая,

---

[1] *Дюмон Л.* Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. СПб.: Евразия, 2001; *Он же.* Эссе об индивидуализме. Дубна: Феникс, 1997.

[2] *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995.

что общество первично по отношению к индивидууму. Это холистский подход.

Что касается *религиозной философии политики*, то в широком смысле мы можем рассмотреть ее как сочетание политического платонизма и политического аристотелизма. Все типы религиозной философии полностью укладываются в платонизм и в аристотелизм. На самом деле и исламская политическая философия, и христианская политическая философия, и иудейская политическая философия, и политическая философия Индии и Китая — все они так или иначе могут быть объяснены с помощью платоновского понимания мира и государства (полис), а также — при условии, что нечто не укладывается в рамки этого политического платонизма, — можно применить принцип политического аристотелизма.

И философия политики Платона, и философия политики Аристотеля являются *религиозными*. Эти типы политической философии сакральны и соответствуют традиционному обществу (причем такому, которое имеет высокодифференцированную структуру).

Следует сделать еще одно общее замечание. Многие архаические общества организованы, как правило, не столь симметрично и вертикально, как картины, которые выстраивают Платон и Аристотель. Мы уже говорили, что и у Платона, и у Аристотеля выделяются три касты, три сословия:

- жрецы/философы,
- воины,
- производители.

Эта схема соответствует развитым традиционным обществам, где мы видим высокую степень социальной дифференциации. У обществ охотников и собирателей или у простейших аграрных коллективов мы не находим такой строгой триадической модели.

ЧАСТЬ 2.
МОНОТЕИСТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ И ТИПЫ ПОЛИТИЧЕСКИХ ТЕОЛОГИЙ

Глава 1. Политическая философия иудаизма

Иудаизм и политика. Израиль как идея

Политическая философия иудаизма основывается на религиозном принципе завета между единым личностным Богом (Творцом) и «избранным народом» (иудеи). Это и называется Ветхим Заветом[1]. Иудеи заключили с Богом-креатором пакт о служении Ему, а не другим богам.

Из всей совокупности сакрального иудеи выбрали одну фигуру. Здесь религия совпадает с народом, и принадлежность к народу определяется фактом религии. Тот, кто верит в единого ветхозаветного Бога, тот, кто наследует пакт с ним, тот является иудеем.

Поскольку иудейский народ долгое время жил, противопоставляя себя остальным народам, у иудеев сложилось недоверчивое отношение к народам, которые также претендовали на веру в богов и на сакральность политического устройства, но делали это иначе, нежели иудеи. Так происходило постепенное сближение между этническим и религиозным.

Интересно, что, с точки зрения философии политики иудаизма, оптимальной политической системой является райское состояние (до грехопадения). В этой «политической» системе нет ни господ, ни труда, и есть только Адам, верный Богу. Этот рай на земле является отправной точкой истории и духовным образцом. Рай в иудаизме выполняет ту же роль, что идеальное государство (Каллиполис) у Платона.

Важно, что само слово «рай» (евр. פרדס, pardes) происходит от древнеиранской основы parādaiǰah-, откуда авестийское pairi-daêza-, что означало «парк, обнесенный стенами»[2]. При этом самое древнее значение этого термина было связано именно со стенами (*гр.-перс.* daêza), но именно наличие стен являлось в древности главным

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.

[2] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.

признаком города, πόλις[1]. Рай, парадиз (пардес) является парадигмой жизненного устройства в иудейской традиции.

Вся история мыслится как изгнание праотцов из рая, т. е. выход за пределы идеального города, скитания и испытания и восстановление райских условий в последние времена. Таким образом, сама история в политико-философском смысле интерпретируется иудеями как путь от рая (который лежал в начале истории) к последним мессианским временам, когда придет Машиах[2], т. е. снова к раю[3].

В основе иудаизма — договор с Творцом

Соответственно, разные исторические этапы, находящиеся между грехопадением/изгнанием прародителей из рая и восстановлением изначальной полноты райского мира, составляют цикл священной истории.

Иудейский народ, иудейская религия связаны с этой священной историей напрямую. Иудей есть тот, кто живет в этой истории и является ее частью. Иудей — это субъект истории. Все остальные народы — демоны, проявления могуществ «той стороны» (*ивр.* אחרא סטרא — ситра ахра). Отсюда возникает идея, что раз иудейский народ является субъектом истории, то на самом деле от начала до конца вся история мыслится и отмеряется этапами существования иудейского народа. Возникает радикальный религиозный этноцентризм.

Итак, в основании философии политики иудаизма лежит ось договора между евреями и Творцом мира, Богом Авраама, Исаака и Иакова. По сути дела, вся история — это проблема верности и предательства по отношению к своему Богу.

---

[1] Тот факт, что в иудаизме столь фундаментальный термин, как «пардес», является иранским заимствованием, в высшей степени значим. После возвращения из Вавилонского плена иудеи включили в контекст своей религиозной, политической и культурной традиции многие элементы иранской религии. См.: *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

[2] Машиах, или Мессия, — от ивр. משיח — помазанник. См.: *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

[3] Эта религиозно-политическая философия истории, связанная с приходом в конце времен Царя-Спасителя, а термин «помазанный» относится именно к Царю, «помазанному на царство», также имеет почти наверняка иранское происхождение, поскольку иранская традиция изначально строилась на тесной связи между структурой истории, судьбой царства и ожидании грядущего Царя-Восстановителя (Саошьянта в маздеистской традиции). При этом в раннем иудаизме все эти темы отсутствуют и появляются лишь в позднейшей — поствавилонской — редакции. См.: *Дугин А. Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

На разных этапах политическая организация евреев по-разному соотносится с этой вертикалью. Получив Ветхий Завет, евреи начинают его нести. Самой главной идеей становится организация общества вокруг вертикальной оси Завета: вокруг религиозных лидеров, судей, пророков, вокруг святыни Ковчега Завета, где находятся те скрижали Завета, которые Моисей получил на горе Синай. Соответственно, еврейское общество, политика и история строятся вокруг этой *сакральной* модели, поэтому часто евреи называют себя «народом-жрецом».

Иудаизм и платонизм

Если мы теперь вернемся к платоновской модели пещеры и спросим, кто есть легитимный правитель в иудейском понимании, мы ответим, что это тот самый платоновский философ, который поднимается из пещеры вверх (анодос) и снова спускается вниз (катодос). Весь еврейский народ в целом мыслит себя жрецом среди других народов. Другие народы — либо воины, либо ремесленники, а народ-жрец — это народ книги, народ мысли, народ, который делает служение высшему божеству своей принципиальной задачей (отсюда такое количество синагог и людей, изучающих Тору).

Этот подход формирует представление о месте евреев среди других народов. Это — царско-философское место, которое было занято евреями в тот период, когда в Земле обетованной Аврааму было уготовано место для будущего царства, после этого произошло египетское пленение, а затем с Моисеем евреи смогли снова вернуться в Землю обетованную, чтобы опять стать правителями, восстановив свое царское достоинство.

Земля обетованная была отдана Богом 12 коленам Израилевым, и они возвращаются на свою землю, дабы стать царями народов Ханаана, живущих вокруг них. Возникает Ханаанский центр, где евреи контролируют огромную по тем временам территорию Израиля[1]. Поначалу организация еврейского народа, связанного с разделением территории на 12 колен, является неопределенной: после мессианских лидеров Моисея, выведшего евреев из Египта, и Исуса Навина, отвоевавшего территории Израиля после завершения скитаний по Аравийской пустыне, наступает период судей. Все лидеры иудеев представляют собой жрецов и мудрецов, которые определяют, как нужно справедливо организовывать политическую и социальную модель древнего Израиля исходя из Завета.

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

При завоевании Ханаана отличаются, однако, именно военные предводители — такие как Исус Навин, реализовавший религиозную задачу военными средствами. Израильтяне часто воевали с окружающими народами, но эта война являлась в их глазах — священной, *сакральной*. Установить власть иудеев над «Землей обетованной» было религиозной миссией, своего рода восстановлением условий утраченного рая. Отсюда легко понять, какое место территории Палестины имеют в политической философии иудаизма (как в древности, так и в настоящее время).

Имущество, скот, рабы и все остальное, что в результате войны иудеи захватывают у побежденных народов, называлось особым термином «херем» (*ивр.* חרם). Это очень интересный термин, на осмыслении которого строится социология религии у Э. Дюркгейма.

Почему добыча, захваченная иудеями у других народов, называется «херем»? «Херем», с одной стороны, может быть принесен в жертву Богу, а с другой — он есть то, что сами иудеи, будучи чистыми, не могут употребить в пищу или взять себе. Херем нужно либо принести в жертву Богу, либо уничтожить, потому что другие народы «запачканы демонами», многобожеством, и то, что берется у них, является «херем». Термину «херем» точно соответствует понятие «сакральное». Это одновременно и слишком высокое (т. е. принадлежащее Богу), и слишком ужасающее, что может принести людям непоправимый вред. Здесь мы видим двойственность самого принципа сакрального, смысл которого состоит в том, что сакральное превосходит человеческий уровень — как вверх, в сторону Бога, так и вниз, в сторону «демонического».

Мы видим, что в иудейской религии и священной истории Библии изначально ясно прослеживается стройная политическая философия, которая прекрасно встраивается в концепции политического платонизма, но вместо Царя-философа здесь появляется избранный народ, «царь всех народов». Бог говорит евреям: «Вы будете править над всеми народами»[1]. И не потому, что они цари, и даже не потому, что они этого хотят. Они будут править другими народами потому, что вознеслись (ἄνοδος) к Богу, и Бог посылает их править, посылает на жертву (κάθοδος), чтобы они спасли свой народ и через него весь мир. С точки зрения платоновской топики, можно понять и религиозную структуру иудаизма, и его политическую философию. Анодос иудеев — это Откровение, полученное Ноем, Авраамом, Иаковом, Моисеем и другими вождями евреев, что и стало осью Завета или Закона.

[1] «И будешь господствовать над многими народами, а они над тобой господствовать не будут». Второзаконие. Гл. 28:12.

На иврите Библия называется «Тора» (*ивр.* תּוֹרָה), что дословно означает именно «закон», социально-политическое и правовое уложение, управляющее жизнью общества. Снова мы отчетливо видим глубинное единство и общность корней религии, философии и политики.

Философ Самуил и царь Саул

В эпоху правления Саула возникает идея Иудейского царства. Очень интересно, как в Библии описывается ее формирование: иудейский народ чувствует, что он не справляется с организацией, основанной на авторитете института судей, сложившегося после Исуса Навина, и просит пророка Самуила поставить над ним царя.

Пророк Самуил очень расстроен этой просьбой, потому что царем Израиля является Бог, и если народ просит поставить над ним царя, как у других народов, это означает, что он хочет для себя меньшего и худшего[1]. Пророк Самуил испытывает иудейский народ, указывая на то, что если он поставит над ними царя, то им придется подчиняться Богу не напрямую, а *опосредованно*. Самуил обещает помазать на царство Саула, одновременно предостерегая иудеев, что они лишатся лучшего царя (Бога) — утрачивая царя *сакрального*, они получат царя *сакрализированного*, т. е. лишь *частично* сакрального.

По решению иудейского народа пророк Самуил все же помазывает на царство Саула. Так возникает институирование новой политической системы — царства, которое получает благословение и ритуальное помазание от жреческой инстанции (пророка). Царь израильский становится «первенцем Израиля». Мы вновь видим здесь фигуру Царя-философа, однако теперь она разделяется: есть «философ» Самуил и «царь» Саул. И Саул, царь израильский, является не просто воином, не просто лучшим и сильнейшим. Он становится священной фигурой, которая относится к первой, а не ко второй касте. Под ним уже находится израильская знать, а под знатью (как и в любой системе) — труженики.

Вавилонское пленение

В эпоху Царств меняется структура отношения избранного народа к Богу, но общая модель Политического остается такой же — мы имеем дело с классической политической философией сакраль-

[1] «И сказал Господь Самуилу: Послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но Меня, чтоб Я не царствовал над ними». 1-я Книга Царств. Гл. 8: 7.

ного толка, но вместо общей фигуры философа-Царя (как у Платона) здесь сменяют друг друга вначале патриархи (Авраам, Исаак, Иаков), мессианские вожди (такие как Моисей, Исус Навин), затем судьи и далее цари (Саул, Давид, Соломон и т. д.).

Эпоха Царств также основывается на сакральной философии: царь — фигура сакральная. Однако постепенно предупреждение пророка Самуила начинает сбываться, и цари в конкретной стихии своего правления начинают отклоняться от высоких идеалов.

Отклонение возникает уже с Саула, и даже у пророка Давида были серьезные прегрешения (взятие в жены Вирсавии и фактическое убийство ее мужа «хеттеянина Урии»). При царе Соломоне через его многочисленных жен, взятых из среды других народов, в саму религию проникают чуждые мотивы, культы и практики.

Царство начинает определенным образом опускаться, пока не происходит его полная гибель, развал, разделение на Израиль (север) и Иудею (юг), под властью отдельных династий и, наконец, вторжение вавилонян, взятие Иерусалима, разрушение Храма и Вавилонское пленение. В дальнейшем Израильское царство уже не достигает своего собственного высшего горизонта. Оно наказывается Богом за отклонение от его идеальной модели, за отступление иудеев от их предназначения. Реальная политика отклоняется на критическую дистанцию от нормативной политической философии, от Небесного Израиля, от идеи Израиля, от Израиля как идеи, от вечной парадигмы «пардеса».

Израиль и Аристотель

Смысл Израиля, когда он действует в истории, может быть сведен к аристотелевской политике. Вспомним, что такое «недвижимый двигатель» Аристотеля или его имманентный Бог.

Функцию «недвижимого двигателя» в иудейской политической философии в эпоху Царств выполняет ось мира — Иерусалим или Храм, построенный третьим царем Соломоном[1]. Все, что связано с еврейской историей в дальнейшем, есть стремление сохранить и защитить Храм, а после того, как его разрушают, — восстановить Храм (что было сделано при возведении Второго Храма Зороваве-

[1] Но Иерусалим есть уже четвертая историческая манифестация «недвижимого двигателя». Изначальной, первой и вечной является «рай», «огражденный станами сад», Каллиполис иудаизма. Затем его роль передается на Землю обетованную, находящуюся в центре Ханаана. И наконец, при Давиде древний город Иевус (от имени народа иевусеев), известный также как Иерусалим, становится финальной историко-мистической формой.

лем) и, наконец, уже в наше время (считающееся в иудаизме мессианским, «Последним») построить Третий Храм[1].

Если платоническая модель представляет идеальный и вечный Израиль, который есть всегда рядом с Богом, то аристотелевская — феноменальный Израиль. Такой феноменальный Израиль может в каких-то ситуациях отступать от Бога, но может (и должен) своими *усилиями* вернуться к Нему. Это — аристотелевское усилие. Не просто созерцание чистого образа политической философии, а волевое, активное, практическое стремление, связанное с политической метафизикой Храма. Отсюда идея возвращения в Иерусалим и восстановления Храма. Таким образом, в спектре политического аристотелизма иудейская философия политики связана с восстановлением Храма, с защитой Иерусалима и с воссозданием государства Израиль.

В политическом смысле рассеяние, которое началось с эпохи Тита Флавия Веспасиана (9—79), с 70 года по Р.Х., было последним Божьим наказанием евреев за неверность Ему, за отступление от божественных заповедей. И евреи отправлены в галут (*ивр.* גָּלוּת — изгнание) для того, чтобы очиститься. В этот период их политика направлена в прошлое и в будущее, в настоящем у них нет политической философии. Эти 2000 лет евреи живут под влиянием других (гойских) политических систем, которые являются для них наказанием. Поэтому те политические философии, государства и общества, в которых евреи присутствуют 2000 лет, по сути дела, предстают как антиеврейские, а даны евреям для того, чтобы они почувствовали, как плохо оставлять Бога. Это некоторая историческая пропедевтика.

Пиком страданий становится массовое истребление евреев — холокост (*греч.* ὁλοκαύστος — всесожжение, жертва всесожжения) или шоа (*ивр.* שׁוֹאָה — бедствие, катастрофа). В этом очистительном страдании готовится следующий — последний — этап иудейской истории: возвращение в Землю обетованную, провозглашение Иерусалима столицей Израиля, строительство Третьего Храма на Храмовой горе и, наконец, приход Царя Иудейского, Машиаха. Это будет восстановлением «недвижимого двигателя» как оси мира и основание «хорошего царства», которое, в свою очередь, восстановит прямую связь с трансцендентным и будет возвращением в рай (в идеальное государство).

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

Израиль как политический праксис. Сионизм. Царь Машиах

Как предписывает политическая философия иудаизма действовать Израилю в эпоху галута? Главное — стремиться вернуться на Землю обетованную, т. е. восстановить в будущем прошлое (но по сути, вечное). Отсюда и мессианско-политическая идея возвратиться любым образом в Палестину, построить снова государство Израиль, воссоздать его там же, где он был. Это действенное стремление вернуться к тому, что Аристотель называет «естественным местом». А «естественное место» евреев, с религиозной точки зрения, — это Храм Иерусалимский. Данное стремление составляет основу политики галута в тот период.

Однако, как и когда евреи должны вернуться в Палестину из галута, было в еврейской диаспоре вопросом ожесточенной полемики. При этом в Талмуде существовал строгий запрет на то, чтобы осуществить этот возврат *раньше времени* — т. е. до прихода Машиаха.

Первым всплеском сионизма, т. е. возврата к Сиону, где и находится Иерусалим, к своему «естественному месту», является в еврейской истории появление в XVII веке «псевдо-Машиаха» — Саббатая Цви[1] (1626 – 1676). Саббатай Цви объявил своим последователям, что конец времен наступил, что он сам есть Мессия и что нужно идти за ним в Землю обетованную. Начинается первая активная эмиграция евреев в Палестину. С точки зрения еврейской философии истории, конец света будет заключаться в приходе царя Машиаха. Обратите внимание: Мессия для евреев — *царь*[2], благой праведный царь, которым восстанавливается полнота политической философии иудаизма в обоих вариантах, в платоническом и в аристотелианском.

В платоническом аспекте этот эсхатологический Израиль становится идеальным Израилем, а с точки зрения волевой интенции, он воплощен в Мессии — царе (очень важно, что Мессия для иудеев — не Бог, а царь, посланник Бога, и это их принципиальное отличие от христиан). Этот царь волевым образом — в аристотелевском пространстве — возвращает свой народ в Землю обетованную; и здесь действие мира феноменального, подверженного времени, входит в резонанс со структурами неизменного вечного мира; происходит замыкание имманентного полюса, которым является Иерусалим-

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

[2] Об иранских корнях этой идеи см.: *Дугин А. Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания; *Он же.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

ский Храм, и трансцендентного начала. Это конец истории, и это политический проект современного еврейства.

Спор о времени и методах

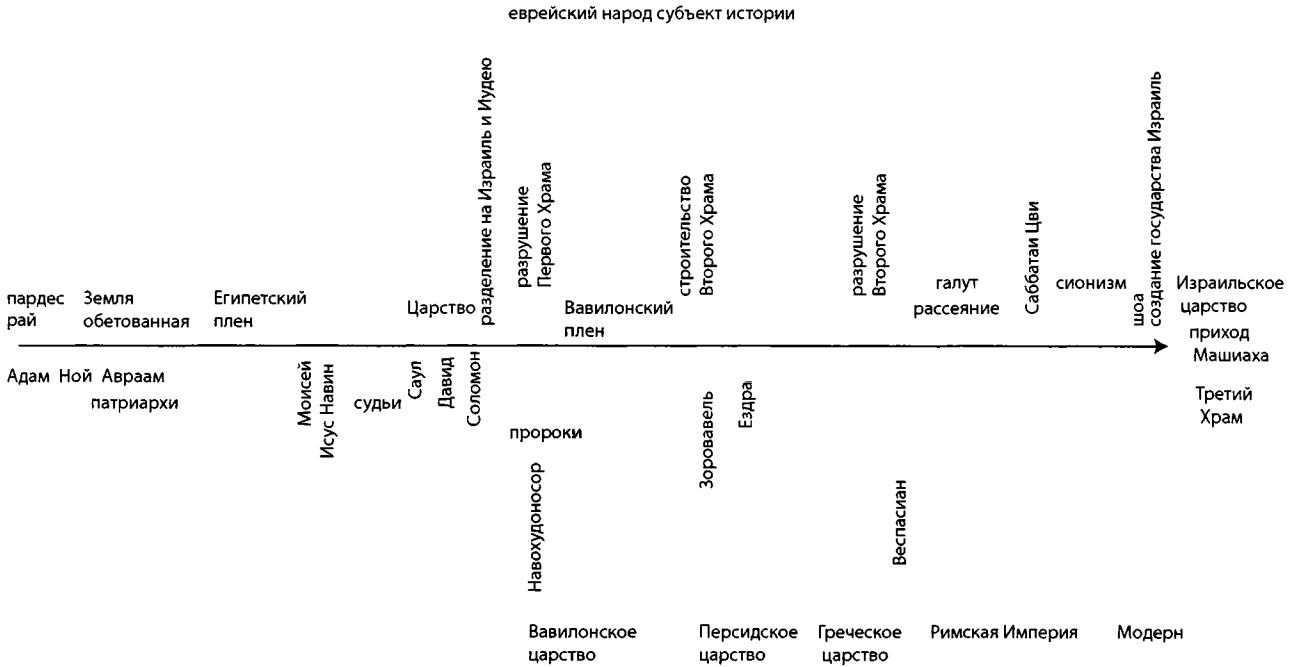
Процесс реализации иудеями своей исторической многотысячелетней политической программы происходит не на пустом месте. Он развертывается в контексте распада традиционных цивилизаций Запада, дехристианизации и установления секулярной политической парадигмы Модерна, где религиозные факторы вообще не учитываются. Модернизация затрагивает и сионизм, который в XIX веке приобретает вид национализма, скопированного с европейского буржуазного типа (но внутри сионистское движение, конечно же, оживляется религиозной политической философией).

Израиль, сегодня существующий и созданный в 1947 году, является признаком начала мессианской эпохи. Евреи уже живут в мессианской эпохе. Евреи возвращаются в Израиль, Землю обетованную из своего галута только в мессианское время (а не накануне него).

Таким образом, происходит замыкание этой горизонтали феноменальной философии политики на вертикальную философию политики. И это происходит сейчас. Этим объясняется такая острота противостояния с мусульманами в Иерусалиме. Мусульмане контролируют ту территорию, где находился Храм, а Храм, как мы уже говорили, это «недвижимый двигатель» еврейской политики, историко-политическая и религиозная цель.

Большинство евреев, и вернувшихся в Израиль, и остающихся вне его, так или иначе принимают общую модель сионизма либо в его религиозной версии, либо в секулярной, либо в смешанной. Лишь некоторая часть религиозных иудеев, в частности, из движения «Натурей Карта» отвергают сионизм как противоречие традициям Талмуда и всей логике иудейской религии. Для них создание Израиля до прихода Машиаха с опорой на силу, национализм и политические интриги представляется пародией и святотатством, чем-то подобным поступкам псевдо-машиаха Саббатаи Цви. Хотя «Натурей Карта» исходят из строго тождественной философии политики, как и сионисты, они радикально расходятся с ними в вопросах метода и времени для возврата в Палестину. Возвращаться из галута до прихода Машиаха равнозначно в их глазах «политическому и религиозному сатанизму», поскольку в данном случае люди приписывают сами себе свойства Бога и Божия посланника.

Политическая философия иудаизма, вписанная в священную историю, в ветхозаветную религию, в иудаизм как совокупность



Структура исторического процесса в контексте иудаизма

религиозных и правовых представлений, не является лишь тенью какого-то далекого прошлого. Тексты Торы и сегодня постоянно читаются, молитвы непрерывно возносятся, комментарии и Талмуд неуклонно изучаются — и это есть один непрерывный процесс политической философии иудаизма, который на сегодняшнем этапе, заключительном для евреев, ставит последнюю точку в Завете, заключенном евреями со своим Богом в древние времена.

Философия политики применительно к религии есть нечто предельно актуальное. И это не прошлое — это то, что происходит сегодня и позволяет нам адекватно расшифровать те новости, которые касаются, например, израильско-палестинского конфликта или американо-израильских отношений. Таким образом, политическая философия религии является действующим фактором современной конкретной сегодняшней политики, объясняет прошлое и предопределяет будущее.

Глава 2. Политическая философия христианства

Христианство и Рим. Удерживающий (катехон)

Христианская философия политики складывается из нескольких факторов. Во-первых, из особой богословской модели христианства. Христианство представляет собой специфическую религию, которая частично вытекает из иудаизма и поэтому принимает его базовые представления о единобожии и креационистскую перспективу. При этом идея о воплощении Бога, невообразимая для иудаизма, противоречащая всякой логике религиозной иудейской теологии, оказывается в центре христианской религии. Христианство, таким образом, есть и продолжение иудаизма, и одновременно его теологическое преодоление или опровержение. В этом смысле христианство по отношению к иудаизму находится в сложном положении. То, что христианская теология является совершенно специфической в контексте других версий монотеизма (иудаизма и ислама), аффектирует и *христианскую философию политики*.

Помимо особой теологии, основанной на Новом Завете и на базовой христианской идее воплощения Бога в человеке, существует еще очень важное обстоятельство — преемственность христианства Римской Империи[1].

Философия Римской Империи тяготеет к тому, чтобы сочетать в себе все три типа позитивных моделей аристотелианства. Римская Империя больше похожа на аристотелевскую философию политики, нежели на платоническую; и в значительной степени саму себя Римская Империя рассматривала как повторение (в Лации, в Италии) державостроительного подвига Александра Великого, который был учеником Аристотеля. Эта Империя стремится воплотить в себе три самые лучшие стороны аристотелевского понимания политики и предлагает утвердить *позитивную монархию* (отсюда: Император как сакральная фигура, фактически живое божество). Импе-

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.

ратор также назывался «понтификом» (*лат.* pontifex), «создателем моста» — моста между миром людей и миром богов, между Землей и Небом, между жизнью и смертью. Поэтому сакральный царь, Император находится в центре этой сакральной монархии Римской Империи.



Структура Политического в Римской Империи и «хорошее государство» Аристотеля

Следующим уровнем власти является *аристократия*: это римский сенат, римские патриции, высокопоставленные знатные граждане Рима, представляющие собой второй слой аристотелевской модели.

И наконец, римская *полития*, т. е. народ Рима, который тоже выступает в значительных случаях как политическая инстанция.

Римский народ поддерживает или свергает Императора; он стоит на стороне аристократических патрицианских родов или, наоборот, входит с ними в противоречие, а на территории Римской Империи подчас организует даже системы самоуправления, основанные на *квалифицированном* большинстве (в отличие от демократии).

Таким образом, в Римской Империи мы видим сочетание всех трех типов политической модели Аристотеля:

1) священный Император (Pontifex), который соответствует монарху;
2) аристократия в форме сената;
3) римские граждане, Populus Romanus Quiritium — члены и основа римской политии.

Обратите внимание на то, как у Аристотеля распределялись между собой эти формы управления:

1) большая территория тяготеет к монархии,
2) средняя — к аристократии,
3) а малая — к политии.

Соответственно, поскольку Римская Империя была огромной, то во главе ее стояли монархи или Императоры. На более ограниченном уровне единиц Римской Империи власть принадлежала аристократии, наконец, в небольших селениях, городках или местечках преобладала полития.

Когда христианство утверждается в Римской Империи, происходит очень важное теоретическое отождествление фигур Императора с образом из Второго Послания святого апостола Павла[1] к Фессалоникийцам. Это место и определяет сущность христианской политической философии.

В пророчестве апостола Павла сказано, что сын погибели, т. е. Антихрист, не придет в мир, «пока не будет взят от среды удерживающий теперь»[2]. Эта загадочная фраза интерпретировалась поразному. Классическим православным (а в значительной степени

[1] Апостол Павел, живший в эпоху первых апостолов, вначале выступал как гонитель Христа, затем был обращен и стал самым ярким проповедником христианства.

[2] «Да не обольстит вас никто никак: *ибо день тот не придет*, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. Не помните ли, что я, еще находясь у вас, говорил *вам* это? И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только *не совершится* до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь». Второе послание к Фессалоникийцам святого апостола Павла. Гл. 2:3 – 7.

и католическим) средневековым толкованием было отождествление образа «удерживающего» с Императором[1].

В пророчестве апостола Павла о «последних временах» говорится, что «сын погибели», т. е. Антихрист, не придет в мир, «пока не будет взят от среды удерживающий теперь», — по-гречески это «катехон» (ὁ κατέχων — удерживающий). Слово «катехон», обычно переводимое на русский язык как удерживающий, означает буквально «того, кто имеет под собой» (*греч.* κατ — под и ἔχω — иметь), т. е. «того, кто руководит», «кто обладает».

В греческом тексте Евангелия место из Послания апостола Павла — «и ныне вы знаете, *что* не допускает открыться ему в свое время» включает в себя важное понятие, упущенное в Синодальном переводе: «И ныне удержавающее весте, во еже явитися ему в свое ему время»[2] — «удерживающее», в среднем роде — по-гречески τὸ κατέχον. Это «удерживающее» есть то, что удерживает «удерживающий». Именно это «удерживающее» святой Иоанн Златоуст (ок. 347 – 407), непререкаемый носитель христианской ортодоксии, идентифицирует как «римское государство». Приведем все это место в силу его фундаментальной значимости для самих основ христианской политической философии:

> Справедливо всякий может, во-первых, спросить, что такое *удерживáющее* (τό κατέχον), и потом обнаружить желание узнать, почему так неясно говорит об этом Павел? Что же такое «*удерживáющее явитися ему*» то есть, «препятствующее»? Одни говорят, что это благодать Св. Духа, а другие — римское государство; с этими последними я больше согласен. Почему? Потому что, если бы (апостол) хотел говорить о Духе, то не выразился бы об этом неясно, но (сказал бы) определенно, что теперь препятствует ему явиться благодать Св. Духа, т. е. (чрезвычайные) дарования. Кроме того, надлежало бы уже ему придти, если тогда он должен придти, когда оскудеют (чрезвычайные) дарования, потому что они давно оскудели. Но так как (апостол) говорит это о римском государстве, то понятно, почему он только намекает на это и до времени говорит прикровенно. Он не хотел навлечь на себя чрезмерной вражды и бесполезной опасности. В самом деле, если бы он сказал, что в непродолжительном времени разрушится римское государство, то тогда немедленно его,

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

[2] В греческом оригинале: καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ.

как возмутителя, стерли бы с лица земли, и (вместе с ним) всех верующих, как живущих и подвизающихся для этого.

Вот почему он не употребил такого выражения; не сказал также и того, что это скоро последует, хотя (прикровенно) он и говорит это всегда. (...) Так же точно говорит он и здесь: «*точию держай* (ὁ κατέχων) *ныне дондеже от среды будет*». То есть: когда прекратится существование римского государства, тогда он (антихрист) придет. И справедливо, — потому что до тех пор, пока будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится (антихристу); но после того, как оно будет разрушено, водворится безначалие, и он будет стремиться похитить всю — и человеческую и божескую — власть. Подобно тому как прежде того разрушены были царства, именно: мидийское — вавилонянами, вавилонское — персами, персидское — македонянами, македонское — римлянами, так и это последнее разрушено будет антихристом, а он сам будет побежден Христом и более уже не будет владычествовать. И все это с большою ясностью передает нам Даниил. «*И morga*, — говорит, — *явится беззаконник*». Что же потом? Тотчас за этим следует утешение: (апостол) прибавляет: «*которого Господь Исус убьет духом уст Своих и упразднит явлением пришествия Своего: его же есть пришествие по действу сатанину*». Подобно тому, как огонь, когда только приближается, еще прежде пришествия своего приводит в оцепенение и уничтожает малых животных, которые даже вдали находятся, так точно и Христос одним Своим повелением и пришествием убьет антихриста. Достаточно явиться Ему, и все это погибнет. Едва только явится (Господь), и уже положит конец обольщению...[1]

Христианство возникает в преддверии ощущения прихода Антихриста и этим определяется христианская философия история. Христианская религия утверждает, что приходит Христос в «конце времен», спасает мир, а дальше следует эпоха «отступления» (апостасии — *греч.* ἀποστασία) и, наконец, является Антихрист. В отличие от иудаизма Христос является не Царем Израиля, а Царем всего бытия, при этом «царство его не от мира сего». Следовательно, и понимание политической истории отлично от иудаизма: оно не ограничивается еврейским народом (как субъектом истории) и распространяется на все человечество. Однако настоящим субъектом становится именно Церковь Христова. Она основана Христом и Третьим Лицом Святой Троицы Святым Духом после Воскресения и Вознесения Христа.

[1] *Святитель Иоанн Златоуст.* Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. Т. 11. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1905. С. 597 – 598.

И так как Христос Мессия для христиан Бог, то ветхозаветная история заканчивается и начинается новая история — новозаветная. Это история Церкви. В этой истории, в свою очередь, возникают семантические полюса — образцовым временем становится не столько «рай», сколько время пребывания Исуса Христа на земле среди людей, а противоположным полюсом — приход Антихриста. Поэтому христианство мыслит Политическое иначе, привнося в него «трансцендентное» измерение — Царство Небесное, которое выражается в Церкви.

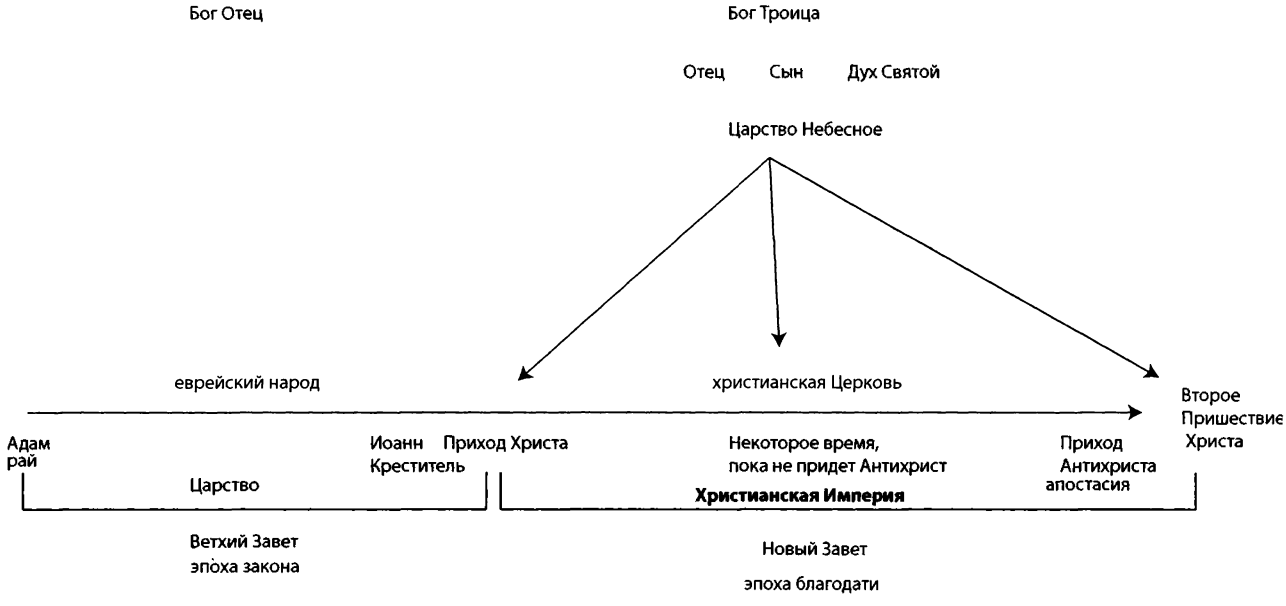
Христианское учение есть эсхатология, учение о конце света (от *греч.* ἐσχατον — конец, предел). Христос приходит в последние дни перед приходом Антихриста, и христианское мировоззрение можно назвать мировоззрением людей, ожидающих конца света. Этот конец света имеет следующий сценарий: вначале приходит Антихрист (Αντίχριστος), что может означать и как того, кто *против* Христа и того, кто приходит *перед* Ним. Затем происходит Второе Пришествие Христа, и Антихрист оказывается поверженным небесным воинством.

Первое Пришествие — это Христос страдающий, распятый. Второе Пришествие — это «Спас в силах»[1]. Второй раз Христос приходит уже не как человек, а как Бог, и кладет конец царству Антихриста. Царство Антихриста располагается, таким образом, между Первым Пришествием и Вторым.

Философия истории христианства утверждает: Христос пришел, спас мир, был распят, на его крови и плоти образовалась Церковь как новый субъект истории (эта новозаветная Церковь движется в истории, осуществляя миссию всемирного спасения), в дальнейшей перспективе — приход Антихриста, отпадение/апостасия и, наконец, Второе Пришествие, которое закончит эпоху отступничества. Именно в этом эсхатологическом контексте и располагается христианская философия политики. Соответственно, говоря о том, что «пока не будет взят от среды удерживающий теперь», сын погибели (Антихрист) не появится, святой апостол Павел дает указание на то, что после всемирного распространения христианства и его победы наступит некоторый исторический период, на протяжении которого *еще не* осуществится приход Антихриста. То есть существует следующая христианская структура логики истории.

---

[1] Так же названа центральная икона в традиционном русском иконостасе. «Спас в силах» — образ, который выражает явление Христа Спасителя в конце времен во славе и силе. Христос сойдет на землю во имя исполнения Божьего Промысла, соединяя под Христовой главой небесное и земное.



Структура христианского понимания истории

После эпохи Христа следует уникальный период, когда Антихриста еще не будет — в Апокалипсисе это описано как время, когда дракон, древний змей оказывается скованным на тысячу лет.

> И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей.
>
> Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет,
>
> и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время[1].

И далее:

> Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской[2].

Змей (сатана) освобождается из темницы именно в тот момент, когда «будет взят от среды удерживающий теперь». Таков христианский взгляд на историю.

Христианство уже содержит в себе политический компонент даже тогда, когда оно об этом еще не говорит

Первая община строилась в эпоху Христа на общежитиях равенства; это была еще не политическая система, а организация общества, полностью погруженного в факт божественного воплощения и в осмысление «Благой Вести».

Но уже в первом поколении, в частности у святого апостола Павла, есть некоторый взгляд на то, в каком качестве христианство будет существовать до следующего периода, когда ему суждено быть распространенным по всей земле. *Пророчество о катехоне является ключом ко всей формуле христианской истории и философии политики.* Удерживающий, о котором идет речь в послании святого апостола Павла, интерпретировался православными учителями — в том числе святым Иоанном Златоустом — как римский Император.

[1] Откровение святого Иоанна Богослова. Гл. 20: 1 – 3.

[2] Там же. Гл. 20: 7.

Таким образом, задолго до того, как христианство стало официальной религией Римской Империи, уже существовало некое пророческое понимание грядущего воцерковления Империи и религиозной миссии ее правителя — Императора. Уже в первый апостольский период, который был эпохой гонений и притеснений (в том числе и со стороны Империи), ранние христиане верили, что через некоторое время христианство (как община, не имеющая никакого политического измерения) изменит свою катакомбную природу и станет вероучением, обладающим *политическим измерением*.

Итак, мы видим, что христианство уже изначально содержит в себе политический компонент даже тогда, когда оно об этом еще прямо не говорит и выглядит полностью отделенным от политики. В понятии «удерживающего» мы имеем дело с редким в раннехристианском контексте образом, имеющим политическое измерение; именно из этой точки рождается вся политическая философия христианства.

Римская Империя (политическая модель Аристотеля) далее рассматривается как провиденциальный сосуд (уготованное Промыслом Божьим царство) для того, чтобы воспринять христианство. Так, уже первые христиане удивительным образом считают, что Римская Империя создана для них и что факт рождения Христа именно в этой Империи является наделенным огромным пророческим смыслом. Так, эта Империя, по мнению уже первых христиан, должна была выполнять очень важную религиозную функцию, связанную с приходом Антихриста. Пока есть Империя, пока есть Император (удерживающий), Антихрист не может прийти. Обратите внимание, какая фундаментальная религиозная нагрузка появляется у римского государства в христианской философии политики.

Учение о четырех царствах и «политический Антихрист»

В христианстве существовало учение о Четырех царствах. Первым царством считалось Вавилонское, вторым — Персидское, третьим — Греческое (царство Александра Великого), четвертым — Римская империя. Каждому из этих царств соответствовал определенный металл: золото — Вавилону, серебро — Персии, медь или бронза — Империи Александра Великого, железо — Римскому царству. Этот символизм основывался на истории о сне Навуходоносора, в котором он увидел колосса, состоящего из четырех металлов и стоящего на глиняных ногах, и на толковании этого сна пророком Даниилом.

Очень важно, что Империя в этом понимании — не просто обычное государство. Она мыслится как *мировое царство*, некое абсолютное государство, метагосударство, сверхгосударство, которое включало в себя многие государства и более мелкие политеи (πολιτεία). Император был не просто царем, но «царем царей» — фигурой сакральной, божественной.

Именно благодаря своей священной сути Империя способна объединить столь различные отдельные государства, народы, княжества и другие политические формы. Единственным легитимным образованием, с христианской точки зрения, является христианская Римская Империя. Это политическая родина христианина. Эта Империя является прямой наследницей предыдущих трех царств, и после нее никакой легитимной организации политического пространства в мировом масштабе быть не может. Когда Рим падет, придет Антихрист. Это произойдет тогда, когда Римский Император, «катехон», «удерживающий» будет «взят от среды». Падение Империи и будет означать наступление «последних времен» и приход Антихриста.

Здесь возникает очень интересный момент — возможность придать Антихристу политическое или историко-политическое измерение. В каком-то смысле можно говорить о «политической философии Антихриста». То, что уничтожает нормативное (хорошее) царство, то, что приходит на смену единственно правильной и приемлемой политической форме христианского государства, есть *политический Антихрист*. Политический Антихрист есть обобщенно все то, что является *противником Империи*. Учение о политической философии Антихриста — это учение о любом политическом организме, который отрицает фундаментальную сотериологическую (от *греч.* σωτήρ — спаситель) эсхатологическую функцию христианской Римской Империи. Таким образом, сознательный противник Империи, оппонент «катехона» выступает в контексте политической философии христианства как носитель политической философии Антихриста.

Политическая система дьявола

Конец Римской Империи, падение Рима, изъятие «от среды удерживающего теперь» приводят христианина в мир *нелегитимной политической системы*. Всякая неимперская, нехристианская политическая система для христианина является нелегитимной, а та, что еще не просто не включена в Империю, но приходит после ее конца или вместо нее, содействуя ее уничтожению, является *активной*

формой политического Антихриста. Отсюда вытекает, что христианин обязан противостоять Антихристу не только на религиозном, но и на политическом уровне. Политическая система, построенная вокруг светского нехристианского (антихристианского) правителя и *любой* некатехонической (и особенно антикатехонической) политической идеологии, является *политической системой дьявола* или политической системой Антихриста.

После того как языческий римский Император Константин (288—337) издает Медиоланский указ о запрете гонений на христиан, а через некоторое время переносит свою столицу в заново отстроенную Византию и провозглашает христианство государственной религией Римской Империи, сбывается пророчество святого апостола Павла из Второго Послания к Фессалоникийцам, и катехон (удерживающий) из предвосхищения становится конкретной политической и исторической действительностью.

Таким образом, была на практике учреждена христианская Римская Империя, смысл которой — на тысячу лет держать на цепи дьявола, древнего змея и препятствовать приходу Антихриста. Константинополь получает название Новый Рим, но сейчас православная Империя мыслится продолжением все того же четвертого всемирного царства.

Византия. Симфония властей

Вначале Римская Империя объединяла Восток и Запад, но постепенно они начинают отделяться, потому что западные римские провинции уходят из-под контроля Нового Рима.

Таким образом, возникает различие в политических судьбах двух половин христианского мира. Тот классический момент, о котором мы говорили — учение о православной Империи, о катехоне, о Риме, об Императоре, препятствующем приходу Антихриста, — в полной мере утверждается в восточной части Римской Империи (намного позднее она будет названа «Византийской»).

Здесь также складывается политическое учение нормативной «симфонии властей», когда православный Император, священная фигура, наделенная функцией того, кто препятствует приходу Антихриста, стоит во главе священного государства, а с ним вместе находится патриарх (или несколько патриархов), глава Церкви. Император основывает свое правление на сочетании с главой Церкви. Религиозная и имперская власти, представленные патриархом и Императором, действуют в полном согласии, потому что Церковь — не просто некое добавление к Империи, а та сила, которая изменяет

саму сущность Империи. Так мы снова встречаемся с платонической фигурой Царя-философа, священного правителя, только в данном случае его фигура разделяется на два «нераздельных и неслиянных» (как две природы в Христе) полюса, составляющего содержание «симфонии властей».

В свою очередь Империя — не просто инструмент Церкви, это нечто, преображенное лучами Христовой веры; пространство, где утверждена «священная» («сакральная») политика. С христианской точки зрения, имперская политика — священна, в ее контексте ей каждый человек, который выполняет политическое указание начальника, выполняет в каком-то смысле не просто гражданский, но *религиозный* долг.

Когда Церковь становится неотделенной от государства, государство само становится частью Церкви. Поэтому политические решения и политические институты не являются просто рациональными механизмами, — они становятся нравственными сотериологическими инструментами. Человек, правящий хорошо, и человек, правящий плохо, не просто сдает технический экзамен в своей компетентности и тем более не реализует личную волю к власти — он либо грешит, либо осуществляет добродетель. При этом масштаб грехов и добродетелей Императора намного превосходит обычных граждан — Императору многое дается, но и многое спрашивается. Поэтому само правление Империей приобретает космическое и более того, духовное измерение. Христианский Император действует в земном мире от имени «небесного Царства» Христа, проводит на земле волю Небес.

На востоке Римской Империи идея священной политики (иерополитика) сохраняется в своем первоначальном виде. На западе уже начиная с первых веков Византийской Империи начинается постепенное отступление от этого норматива. Это происходит на фоне все большей политической автономизации западных земель, отдаления их от столицы Империи и постепенного захвата языческими народами этих территорий. Западная Римская Империя начинает дрожать и разлагаться под ударами варваров.

Варвары устанавливают там совершенно другую политическую систему. Ее главное отличие в том, что варвары строят не Империю, а обычные государства, полностью оторванные от сотериологии, эсхатологии, катехонической миссии и учения о вселенском царстве. В каждой части фрагментированной Западной Римской Империи появляются свои короли, политейи (πολιτεία) которых устроены в соответствии с традициями воинственных — прежде всего германских — племен и племенных союзов. Здесь нет самой фигуры Им-

ператора. Эти народы еще номинально признают именно византийского Императора высшим правителем, но строят они уже совсем другую политическую систему. Она качественно отличается от катехонической византийской. Каждый правитель оказывается в своей политейе (πολιτεία) полновластным господином и действует в интересах своей власти и правящей верхушки, на которую опирается. Политика здесь перестает быть священной, по крайней мере в том смысле, в каком она была священной в Риме — до и после принятия христианства.

В новой политической системе единство Западной Римской Империи обеспечивает уже не император (как в Восточной Римской Империи), а Римский Папа.

Модель «несвятой политики»

Так складывается совершенно новая модель «несвятой политики», предпосылки которой можно увидеть в теории «двух градов»[1] Блаженного Августина (354 – 430). Вместо аристотелевской идеи феноменальной Империи Блаженный Августин предлагает теорию, больше напоминающую Платона. Он формулирует учение о «двух градах», граде Небесном и граде Земном, между которыми идет война. Град Земной лежит во зле, град Небесный есть град святых, ведущий войну с градом проклятых.

В этом мы можем увидеть исток совсем другой политической философии, отличной от византийской священной (симфонической и катехонической) политики. Здесь утверждается святой идеальный град и несвятой темный земной град, между которыми возникает не гармония, симфония, т. е. «созвучие» (как в Византии), а оппозиция. Именно это учение Блаженного Августина ложится в основу той политической системы, которая известна нам как католическая политическая философия.

Изначально и на западе Римской Империи преобладала та христианская политическая философия, о которой мы говорили ранее, но постепенно в истории, по мере расхождения судеб западной и восточной частей Римской Империи, она сохранилась только в Византии, где существовала вплоть до ее конца, в то время как в западной части сформировалась новая политическая философия, основанная *на противопоставлении* Церкви и государства. В византийской политической философии был утвержден их *синтез*, в католической политической философии — напротив, их *разделение*.

---

[1] *Блаженный Августин.* О граде Божьем. М.; Минск: АСТ; Харвест, 2000.

В такой ситуации Папа Римский, являвшийся единственной инстанцией, обеспечивающей идеологическое и культурное единство Западной Римской Империи, начинает отождествляться с представителем на земле «града святых», Небесного града, а светские короли, князья и иные правители, а также создаваемые ими на развалинах Западной Римской Империи политейи (πολιτεία) оказываются в положении «града проклятых». Так возникает идея духовной войны католичества (Римского престола) с политическими системами варварских правителей.

Так в дуализме «двух градов» появляется нечто, что выходит за рамки классической Римской традиции — возникает политическое явление, само по себе лишенное сакральности, т. е. «несвященное». И для того чтобы придать этому явлению легитимность, необходимо подчинить его воле Римского Папы и католической Церкви как институту, обеспечивающему связь с «градом Небесным». В Восточной Империи сакральность присуща самой имперской политике как таковой. В западной ее части эта сакральность исчезает, и восстановить ее — пускай отчасти — может лишь неполитический институт — католическая Церковь.

Папство. Узурпация Империи Карлом Великим

Так постепенно в некогда едином христианском мире (христианская ойкумена) складываются две политические философии:

1) основная «катехоническая», продолжающая существовать в Византии, в восточной части Римской Империи;
2) новая дуалистическая философия «двух градов», систематически укореняющаяся в пространстве постепенно распадающейся Западной Римской Империи.

Если мы посмотрим на эти модели с точки зрения философско-политических парадигм, которые мы разбирали ранее, то можно сказать следующее: изначально в христианстве преобладает аристотелевская идея Римской Империи, в то время как в Западной Римской Империи постепенно утверждается политический платонизм дуалистического толка, где образцы противопоставлены своим копиям (град Земной — граду Небесному).

В истории это получило названия «цезаропапизм»[1] и «папоцезаризм»[2]. Цезаропапизм — это восточная, византийская модель, где Император является не просто политическим светским владыкой, но и духовным началом, препятствующим приходу Антихриста. Па-

[1] Также цезарепапизм — от *лат.* caesar — цезарь и *лат.* papa — папа.

[2] Образовано от тех же слов, только в обратном порядке.

поцезаризм — католическая модель, в которой, наоборот, любой политический деятель рассматривается как строго светский, несакральный и даже заведомо «греховный» властитель, над которым стоит безгрешный и священный Папа Римский.

Таким образом, аристотелизм и платонизм в рамках христианской политической философии приобретают несколько антагонистические выражения. Так продолжается с IV до начала IX века.

Но поскольку до IX века в христианской ойкумене существует только один Император (номинально признаваемый даже Западом), то можно сказать, что в этот период вся Римская Империя еще номинально существует как единое политико-религиозное пространство с общей политической философией. В определенный момент в Византии Императрицей становится Ирина (ок. 752—803), и параллельно этому на Западе происходят важные изменения: могущественный король из династии Каролингов, Карл Великий (748—814), объединяет под своей властью многочисленные германские племена и становится почти единоличным правителем ранее разрозненных земель Западной Римской Империи.

Так, синхронно на Востоке династическая власть оказывается в руках женщины (что было непривычно для патриархального римского общества), а западная, ранее раздробленная, половина Римской Империи объединяется под началом сильного и мужественного короля франков. В такой ситуации Карл Великий принимает решение стать Императором. Согласно некоторым источникам, вначале он хотел добиться этого посредством династического брака с византийской Императрицей Ириной. Расчет был таков: если он женится на Ирине, то станет полновластным Императором и Востока, и Запада, а Римская Империя будет воссоздана в ее ойкуменическом единстве. Карл Великий посылает сватов к Ирине, но Императрица отвечает отказом. После ее фатального решения Карл Великий заявил, что отрицает ее императорский титул и готов провозгласить сам себя Императором. Папа помазывает Карла Великого на царство по чину древних Императоров, как константинопольские патриархи помазывают Императоров византийских. Происходит коронация Карла Великого.

Таким образом, в пространстве все еще номинально единой христианской Империи возникают сразу два катехона, два Императора — в Западной Римской Империи Карл Великий и в Восточной Римской Империи Императрица Ирина.

Константинополь коронации Карла не признает.

Важно, что параллельно выдвижению претензий на имперский статус Карл Великий идет на признание Filioque (догматическое до-

бавление в редакцию Никео-Константинопольского Символа Веры формулы, касающейся Третьего Лица Троицы — Святого Духа, как «от Отца и Сына исходящего»[1]). Введя Filioque и короновав Карла Великого как Императора, западное христианство обособилось от Константинополя. Так в христианской ойкумене появился второй «катехон».

Византия отвергла и то, и другое, объявив Filioque ересью и не признав императорского статуса каролингского короля. С точки зрения византийской политической философии, произошла узурпация. Здесь противоречия между христианским Востоком и христианским Западом, копившиеся и раньше, достигают своего предела, что постепенно привело к окончательному расколу в 1054 году.

Следует заметить, что в случае с Карлом Великим христианский Запад действовал исходя из изначального и общего для всех христиан представления о *философии политики*. Каролингский правитель прекрасно понимал, что единственной легитимной политической формой для христиан (а франки приняли православное христианство одними из первых[2]) является Священная Римская Империя. Быть политическим правителем всех христиан можно только в качестве Императора, каким бы обширным ни было могущество того или иного властелина. Имперский статус франки смогли удержать за собой и позднее, что Константинополь — и православие в целом — так и не признали. Позднее государство Карла Великого получило название Священная Римская Империя германской нации.

Две политические философии: православная и католическая

В 1054 году произошло окончательное разделение Церквей, после которого состоялась экскоммуникация: католики назвали православных «восточными схизматами» (раскольниками), а православные объявили католиков представителями «латинской ереси» или «папажеской ереси».

Строго с этого момента возникают две политические формы — две политические философии, возобладавшие на двух частях некогда единого христианского мира. С одной стороны, это была пра-

---

[1] В православной версии Святой Дух исходит только от Отца. Добавление в Символ Веры формулы «и от Сына», лат. Filioque, у православных богословов создавало впечатление, что Запад принял модель субординатизма, т. е. иерархическое подчинение Лиц Святой Троицы, что отвергалось как ересь.

[2] Многие другие германские племена — прежде всего готы — склонялись к арианству, ереси, отверженной уже на первом Вселенском соборе в Никее.

вославная философия Политического, с другой — католическая. Эти две модели продолжали оставаться доминирующими в течение долгих столетий, и отчасти сохраняют свое влияние в западном и восточном христианстве вплоть до настоящего времени. Можно сказать, что политический платонизм в его дуалистической, жестко антагонистической версии, противопоставляющей град Небесный (Церковь) и град Земной (государство и его правителя), стал доминировать в Западной Европе. Окончательно это было закреплено в победе партии гвельфов (папоцезаристская версия), противостоящей партии гибеллинов, сторонников императорской власти (наследников Карла Великого и прежде всего династии Гогенштауфенов) на западный манер. Так, Запад стал территорией папоцезаризма. На Востоке изначальный для христианства цезаропапистский, катехонический императорский принцип сохранился неизменным и оставался главенствующим вплоть до конца Византийской Империи. От нее он перешел к другим православным народам — болгарам, сербам и, наконец, русским, на разных этапах провозглашавших себя продолжателями Византийской Империи (откуда берет начало идеология «Москва — Третий Рим»).

Так, в рамках единой христианской религии сформировались две политические философии: православная и католическая. Первая предопределяет нормативную структуру в политике Восточной Церкви, вторая — в политике Западной Церкви.

Блуждающий Рим достигает Москвы

В 1452 году завершается история Византии. Византия падает под ударами османских турок, после чего на месте Восточной Римской Империи возникает Османская Империя, где главенствующей религией становится ислам и соответствующая ему политическая философия. На разных исторических этапах у ряда православных народов уже возникали намерения стать преемниками Византии. Так было в период расцвета Перового и Второго Болгарского царства[1]. В XIV веке резко усилились сербские правители, построившие сильное государство, успешно соперничающее со слабеющей Византией. Так и у сербов родилась мечта стать Третьим Римом. Эти претензии славянских православных правителей, достигавших в определенные моменты могущества и расцвета, основывались на концепции «блуждающего Рима».

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль. М.: Академический проект, 2018.

Идея заключалась в следующем: в историко-географическом контексте одного и того же Четвертого всемирного царства (железного Римского царства) центр Империи (то есть Рим) может смещаться. Важно, что Первый Рим — это не католический Рим Пап, но Рим как столица дохристианской Римской Империи, местопребывание Императора. Вместе с принятием христианства этот Рим переместился во Второй Рим, или в Новый Рим, которым стала Византия. Поэтому статус «Рима» по мере ослабления Византии мог снова переместиться — к тем православным народам, которые окажутся этого достойны.

Эта идея «блуждающего Рима» стала особенно актуальной тогда, когда Византия окончательно пала под ударами турок-османов. Соответственно, напрашивалось представление, что на сей раз Рим «мигрировал» к тем православным народам и государствам, которые остались независимыми.

Среди всех православных царств в этот момент только одно сумело сохранить имперский масштаб, независимость и православную веру — это Русское государство, Московская Русь[1]. Тогда-то русские и объявили себя Третьим Римом, а ранее претендовавшие на этот статус болгары, сербы и даже румыны оказались под властью Османской Империи. Москва как Третий Рим взяла на себя миссию катехона. Учение о нормативной политической системе было перенесено на Московскую Русь. Возможно, именно поэтому Аристотель, ярчайший мыслитель «действительной Империи» изображен на некоторых древних фресках русских церквей. Священная политика перемещается в Третий Рим, а русские правители, начиная с Ивана Грозного (1530 – 1584), становятся не просто великими князьями, но Василевсами (*греч.* Βασίλειος), Императорами. Осознание нового значения Московской Руси началось уже при Иване III (1440 – 1505), когда происходила окончательная формулировка доктрины «Москва — Третий Рим»[2], а в царствование Ивана IV состоялся исторический ритуал помазания русского царя на царство по византийским канонам. С тех пор русские цари стали катехоном, Русское царство — «Римом», а русский народ — частью священной политики, где — по крайней мере согласно религиозно-политической философии — каждое действие любого человека обретало сотериологический характер. Это нашло свое выражение к теории «тяглового государства».

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта. М.: Академический проект, 2019.

[2] Ее авторство принадлежит иноку Псковско-Печерского монастыря Филофею (ок. 1465 – 1542).

Отблески катехона

Конец Московского периода связан с процессами десакрализации, которые вылились в церковный раскол. Официальная Церковь и государство последовали за странами Запада, уже вступившего в Новое время, в парадигму Модерна. Наиболее последовательными носителями идеологии «Москва — Третий Рим» оказались старообрядцы[1], которые, однако, потерпели поражение и оказались в положении преследуемого меньшинства. Старообрядцы держались за нормативы Древней Руси, что предопределило их полное неприятие религиозных реформ, за которыми последовали и политические нововведения.

Ярче всего это дало о себе знать в эпоху правления Петра Первого (1672 — 1725), который стал перестраивать политическую и церковную систему по типу западноевропейских — прежде всего протестантских — монархий.

Несмотря на отход от основ православной политической философии, воплощенной в принципе симфонии властей (Петр вообще упразднил патриаршество, передав власть над Церковью светскому чиновнику — обер-прокурору Синода), отдаленные отблески восточнохристианской политики сохранились в более поздние эпохи. Особенно это заметно уже в XIX веке, когда русские цари и интеллектуальна элита (прежде всего славянофилы) снова поставили в центре внимания миссию защиты христианской истины и переосмыслили ту роль, которую играла в русской истории теория «Москва — Третий Рим». Попыткой придать политике сакральное — христианское — измерение был провозглашенный Александром Первым (1777 — 1825) «Священный союз», призванный объединить христианские народы перед лицом наступающего секуляризма, атеизма и в целом политического Модерна.

Вплоть до советского периода на русской истории лежит тень священной политики, идеи Империи как миссии, религиозной функции русского государства, русского царя, выполняющего роль удерживающего, того, кто препятствует приходу «сына погибели».

Можно отметить, что для православного человека единственной легитимной формой политического существования является именно священная христианская Империя. У католиков несколько иной взгляд: для них, в согласии с политической философией католицизма, самое главное — подчинение Папе Римскому.

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

С точки зрения полноценной христианской политики (как православной, так и католической), идея разделения Церкви и государства является по своей сути антихристианской и даже антихристовой. Политический Модерн, который пытается строить свою политическую философию на отрицании священного характера Империи и всей политики в целом, в глазах христианина не может быть ничем иным, кроме как «аномалией», противоестественной, извращенной формой государства, «плохим государством». При этом худшими версиями являются, по Аристотелю, демократия и тирания.

Протестантизм и демократия

В западном христианстве в XVI веке началась Реформация, которая привела к еще одной форме христианской политической философии — к феномену протестантизма[1]. Протестантизм, находящийся в оппозиции к католицизму, представляет собой вместе с тем всецело западное явление и наследует все те особенности, которые исторически разделили католицизм и православие. В отношении православия протестантизм стоит еще дальше, нежели католицизм, хотя на первом этапе Реформации некоторые вожди протестантов искали союза с православными правителями, но дальнейшего развития эти попытки не получили.

Что противопоставляет протестантская политическая философия католической? Для католиков высшей инстанцией, как мы уже отмечали, является Папа Римский как духовный глава западного христианского мира. В свою очередь протестанты отвергают эту инстанцию, упраздняют учение о двух градах, атакуют Блаженного Августина и политический платонизм и впервые в истории вводят совершенно новую, отсутствовавшую ранее в христианском мире модель политической системы, основанную на *индивидууме*[2].

Протестантизм в рамках западнохристианской Церкви обосновывает учение о демократии — т. е. самом худшем и низшем типе правления (по Аристотелю). При церковной демократии протестантов отрицаются и клир, и безбрачие монахов, и власть священников, и передача апостольского благословения, т. е. все те священные компоненты, которые на Западе до сих пор сохранились в католичестве.

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015; *Он же.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

[2] *Дюмон Л.* Эссе об индивидуализме. См. также: *Зомбарт В.* Собрание сочинений: В 3 т. СПб.: Владимир Даль, 2005.

Верующие сами способны создавать любые деноминации, основанные на договорном принятии тех или иных толкований, что полностью упраздняет саму идею Церкви, как созданной сверху вниз — от Бога к людям, от Неба к Земле.

Из вертикальной модели возникает некая горизонтальная религиозность, где существуют трансцендентный Бог и индивид, который выстраивает с этим Богом свою индивидуальную модель отношений, игнорируя все опосредующие инстанции. По сути, такое представление о религии выдвигает на первый план человеческий рассудок, человеческого индивидуума, который пребывает сам по себе — вне Церкви (в отличие от католиков) и вне Империи, вне священной политики (в отличие от православных) и берется выносить суждение о том, что правильно, а что неправильно, т. е. «учреждать» Церковь и соответственно создавать политический режим, отвечающий его потребностям и интересам. Это есть акт радикальной десакрализации всего христианского учения в целом, включая и его политическое измерение.

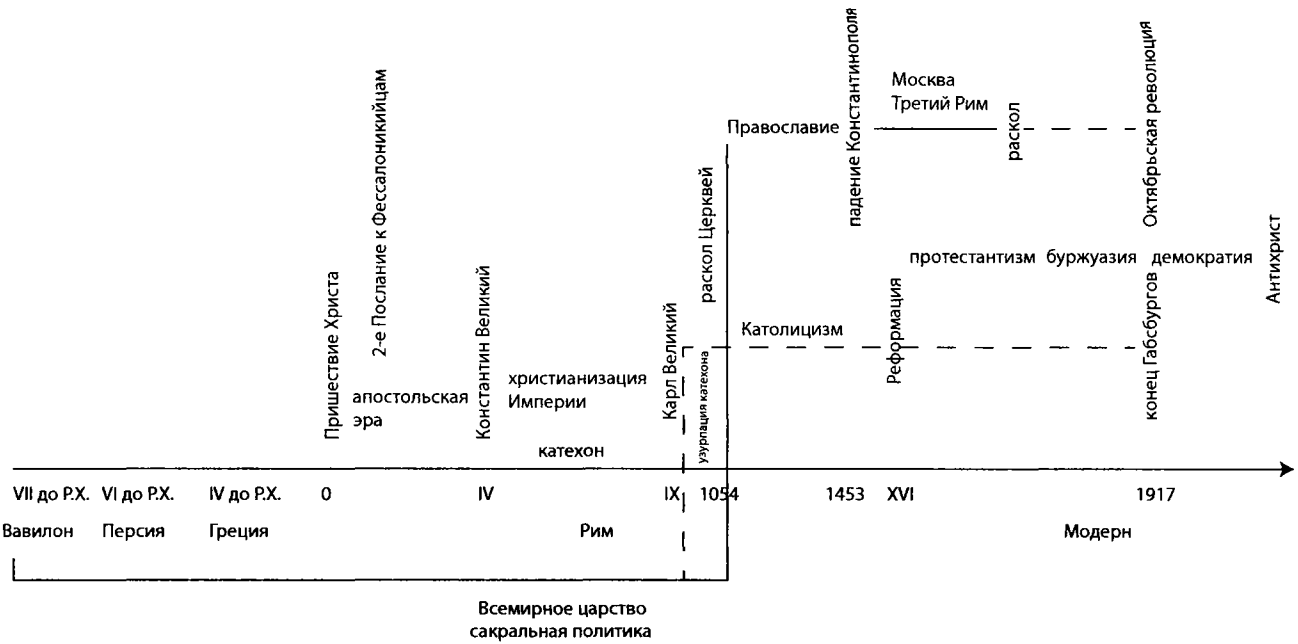
Протестантизм — революция против вертикальной мысли

Протестантизм представляет собой беспрецедентный в христианской истории шаг в направлении, резко отличном и от платонизма, и от аристотелизма, и от католичества, и от православия. Фактически это разрыв со всей традицией христианской политики, продолжающей, как мы видели, греко-римские образцы. Здесь нет ни прямо священной политики (цезаропапизма), ни религиозной платонической политики (папоцезаризма).

Протестантизм представляет собой религиозную революцию, направленную против авторитета Церкви. Фактически отрицается тезис о Церкви как об общине избранных, чьи пастыри имеют прямую апостольскую преемственность.

Направленный прежде всего против Папы Римского, католицизма, протестантизм несет в себе принципиально новую политическую философию. Эта политическая философия связана с самоорганизацией отдельных индивидуальных групп.

Протестантизм начинает борьбу одновременно с Империей (Западной) и с католической Церковью. По сути, это отрицание и политического платонизма, и политического аристотелизма. Это — восстание материи, плебса, восстание черни против квалифицированного большинства, против клира, против священства, а также против дворянства и аристократии.



Христианская история и контексты политической философии христианства

Это и есть буржуазная революция, или протестантская этика[1]. Собственно, так и возникает совершенно новая *буржуазная политическая философия*, представляющая собой прямой продукт протестантской религиозной реформы. Капитализм и буржуазный строй вырастают в протестантской Европе как ее прямое следствие. Протестантизм как религиозное явление несет в себе политическую идею антисакральной, антиимперской и антицерковной демократии, где все решения принимаются на основании индивидуального размышления отдельного члена общества.

Таким образом, возникает новый субъект — не избранный народ (как в иудаизме), не Церковь, и не христианская Империя (как в католичестве и православии), но отдельный человек, который отныне и становится источником и мерой легитимности в религиозных и политических вопросах.

Три политические философии христианства и допущение о четвертой модели

Итак, мы кратко рассмотрели три типа политической философии христианства:

1) политическую философию православия (цезаропапизм, симфония властей, катехон, священная Империя);
2) политическую философию католицизма (папоцезаризм, два града, главенство Святого Престола над «греховной» политикой);
3) политическую философию протестантизма (отрицающую сверхчеловеческий авторитет и делающую главным критерием отдельного человека, способного самостоятельно определять свои отношения с Богом и окружающими людьми).

Здесь уместно напомнить, что теоретически христианская мысль допускает и четвертый тип политической философии, находящийся в прямой оппозиции христианству вообще. Условно можно назвать ее «политической философией Антихриста». Такая философия может быть обнаружена в том государстве или иной форме политической организации, где отрицается истина христианства и нормативно обосновывается разделение Церкви и политики. Такая политическая система в глазах христианина представляет собой аномальное эсхатологическое явление, заставляющее предполагать, что пришествие «сына погибели», препятствием которому являлась традиционная политическая модель, свершилось.

---

[1] См.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. М.: Ист-Вью, 2002.

Глава 3. Политическая философия ислама

Радикальный креационизм

Исламская религия основана на принципе радикального креационизма, воплощенного в представлении о том, что между Богом и миром (человеком) нет никакой промежуточной инстанции. В этом состоит сущность ислама. В исламе центральным значением обладает формула «не придавайте Богу сотоварищей»[1]. Придание Богу сотоварищей, т. е. отрицание чистого единобожия, называется в исламе *ширк* (*араб.* شرك — язычество, политеизм), которое считается самым главным не только религиозным, но и *политическим* (в рамках исламской системы) преступлением.

Смысл жесткого креационизма ислама *заключается в отсутствии промежуточной инстанции* и, соответственно, между Богом и людьми возникают отношения абсолютного господства: Бог предстает как безусловный, единственный Господин мира и людей, причем Господин, не имеющий со своими рабами никакой общей меры.

Сам термин «ислам» (*араб.* الإسلام) означает «покорность» (Богу), полное смирение перед Господином (*араб.* بر) и признание собственного ничтожества перед Ним[2]. Таким образом, Бог и мир (человек) — радикально различные метафизические инстанции. Бог есть Всё, а человек — ничто. Бог выступает как абсолютная коса смерти по отношению к миру — Бог убивает мир, потому что мир ничтожен по отношению к Богу[3]. Между этими двумя полюсами — ничтожный человек и абсолютный Бог — не существует никакого посредника. В этом принципиальный смысл исламской религии: нельзя никоим образом ставить кого-либо или что-либо *между* абсолютно ничтожным человеком и абсолютно полным Богом.

Здесь мы видим особую версию трансцендентального отношения между Богом и человеком, шире, Творцом и тварью[4]. Это отношение предельно обострено и представляет собой оппозицию: Бог противопо-

---

[1] Коран. Сура 17, айят 22.

[2] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

[3] *Джемаль Г.* Революция пророков. М.: Ультра.Культура, 2003.

[4] *Дугин А. Г.* Постфилософия.

ставляется человеку и миру как радикальная альтернатива, и вся тварь вынуждена сделать принципиальный выбор — между покорностью Иному или солидарности с тем, что дано, — с фактом наличия. Так, платонический дуализм «идеального государства» приобретает здесь конфликтный характер, а два полюса — парадигмальный и феноменологический онтологии «Тимея» оказываются в глубинной оппозиции.

На этом основывается критика исламом того, что называется «джахилия» (*араб.* جاهلية) или «многобожие».

Ширк

Многобожие предполагает «придание Богу сотоварищей», утверждение некоторых *промежуточных* инстанций между Богом и миром (человеком), и поэтому для ислама политеизм представляет собой метафизически абсолютно неверную модель философии и онтологии.

Главный удар исламской философии направлен против язычества, политеизма. Те, кто признают единственность Бога — правильные, истинные, покорные трансцендентному Богу люди (мусульмане). Те, кто выступают против единственности Бога, этой абсолютной Личности, снимающей любую возможность автономной онтологии, являются носителями зла, восстающими на Бога.

Какого зла, до какой степени это зло? В исламе четко говорится: до степени абсолютной необходимости физического уничтожения политеистов.

В Коране такой призыв существует прямо:

> Убивайте (неверных), где бы вы их не встретили, изгоняйте их из тех мест, откуда они вас изгнали, ибо для них неверие (фитна) хуже, чем смерть от вашей руки[1].

В другом месте этот призыв буквально повторяется:

> Они хотят, чтобы вы стали неверующими, подобно им, и чтобы вы оказались равны. Посему не берите их себе в помощники и друзья, пока они не переселятся на пути Аллаха. Если же они отвернутся, то хватайте их и убивайте, где бы вы их ни обнаружили[2].

Человек, который не признает единственность Бога, должен быть предан смерти. Это норма исламской традиции. По крайней мере, так должно обстоять дело в нормативном (исламском) обществе.

[1] Коран. Сура 2, айят 191.
[2] Там же. Сура 4, айят 89.

Политическая и религиозная антропология ислама. Люди Книги и их статус

В исламской теологии заложена идея геноцида по религиозному принципу: все люди, не признающие единственность Бога (Аллаха), должны быть уничтожены. Исключение делается только для тех, кого называют «людьми Книги» (*араб.* اهل الكتاب — ахль аль-Китаб) — иудеев и христиан. С точки зрения мусульман, иудеи и христиане поклоняются тому же самому Богу, что и сами мусульмане. Это — единственный Бог, Бог трансцендентный, креационистский. Иудеи и христиане не считаются политеистами, а значит, виновными в ширке, т. е. «в придании Богу сотоварищей», соответственно, люди Книги имеют право на жизнь.

И тем не менее в Коране содержится существенная критика иудеев и христиан, основанная на самом главном принципе исламской религии — «*непридании* Богу сотоварищей». Те, кто являются чистыми язычниками, *откровенно* «придают Богу сотоварищей». В свою очередь «люди Книги» («авраамические традиции» — иудаизм, христианство и ислам) признают единственность трансцендентного Бога.

Пророк Мухаммед (571 – 632) считается мусульманами последним пророком и «печатью пророков»[1] (*араб.* النَّبِيِّينَ خَاتَمَ), замыкающей цикл пророков. Почему, с точки зрения мусульман, нужно последнее Откровение монотеистического цикла? Мухаммед восстанавливает полноту изначального Откровения, поэтому можно сказать, что ислам в своем архетипе (как чистый парадигмальный монотеизм) существовал всегда: в изначальном виде древнего Откровения, потом — в форме иудаизма, далее — в форме христианства, затем Откровение было вновь восстановлено до его полноты через пророка Мухаммеда[2].

Джихад: либо ислам, либо язычество

Продолжая эту линию радикального очищения трансцендентного Бога от всех посредников, настаивая на том, что трансцендентный Бог и имманентный мир (и человек) не имеют ничего общего и ничего промежуточного, обосновывается, по сути, норматив религиозного геноцида политеистов (что является лейтмотивом исламской истории). Речь идет о священной войне, «джихаде» (от *араб.* الجهاد — усилие) против язычников, т. е. тех, кто «придают Богу сотоварищей». Вся исламская история проходила и проходит под этим знаком.

---

[1] Коран. Сура 33, айят 40.

[2] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

Таким образом, религиозная философия в исламе напрямую выражается в политике, т. к. джихад предстает как выражение глубинной метафизической истины. «Почему нужно воевать с язычниками?» — «Потому что они отрицают философскую религиозную истину е*динственности* Бога».

С точки зрения мусульман, они ошибаются теологически, а это означает, что они должны либо покориться мусульманам и признать их правоту, либо быть уничтоженными. Этот радикальный подход к религиозной философии предопределяет политическую практику ислама во всей истории его существования.

Единственность Бога (Аллаха) напрямую сопряжена с темой власти. Признание единого Бога означает признание его властного статуса. Быть «мусульманином» (т. е. буквально «смирившимся» перед лицом Аллаха) означает не только признавать Бога Творцом мира, но и высшим властителем. Исламская религия в самой своей основе уже включает в себя *политическое* измерение, т. к. власть — это понятие прежде всего политическое.

Там, где существует политеизм или иная форма общества, отказывающаяся признавать Бога (Аллаха) носителем абсолютной власти, там складывается социально-политическая и культурная среда, радикально несовместимая с исламом. Либо ислам — либо язычество (ширк, джахилия). Если ислам входит в соприкосновение с язычеством, то кто-то должен умереть (так с точки зрения мусульманина, но не с точки зрения язычника, который не отнимает у мусульманина право на веру в единственного Бога, сохраняя за собой право верить иначе).

Как, однако, в такой ситуации мусульмане относятся к такой фигуре, как Христос, т. е. Богочеловек (посредник между чисто трансцендентным Богом и миром)? Каково также их отношение к общности Израиля, еврейскому народу, который также считает себя посредником? Эти два пункта — о Боговоплощении в христианской теологии и особой сакральной функции избранного народа в иудаизме — являются тем, что Коран и ставит в вину христианам и иудеям, принципиально отличая их от мусульман. Они не признают других богов, кроме единого Бога, поэтому их признают людьми, но они, с точки зрения мусульман, нарушают как раз этими богословскими постулатами чистоту радикального трансцендентализма, а значит, находятся *между* еретиками/политеистами и чистым исламом. Исус Христос трактуется мусульманами как один из цепи пророков, предшествовавших Мухаммеду, а евреи считаются одним из народов, получивших Откровение наравне с другими, но не являющимся «избранным» и не отличающимся принципиально ото всех остальных.

Отношение к иудеям и христианам

Ислам отрицает и догмат о Святой Троице, и воплощение Бога в Христа, в котором мусульмане видят лишь человека, пророка, и веру иудеев в то, что они являются избранным народом (в исламе вообще нет такого понятия, как «народ»). Иудеи и христиане являются, с точки зрения ислама, «недомусульманами» и соответственно «недогражданами», поэтому в политической системе они как «люди Книги» облагаются дополнительными налогами («джизья» — جزْي), значительным количеством ограничений для занятия тех или иных функций в государстве и разного рода запретами на осуществление религиозного культа (к примеру, в некоторых исламских странах запрещено иметь кресты на христианских церквях и практически во всех исламских странах недопустимо использование колокольного звона). В политической системе ислама «люди Книги» имеют статус «зимми» (*араб.* ذمي), т. е. дословно «находящихся под протекцией», «защитой». Аналогичные формулы применяются в политической философии к категории людей, ограниченных в правах, но не лишенных их полностью.

Обратите внимание на то, какое значение здесь имеет теология: градация трех типов людей в исламе (мусульмане, недомусульмане, язычники), связанная со структурой религиозного мировоззрения, получает чисто политическое выражение и предопределяет социально-политический статус.

Чистая трансцендентность Бога конституирует мусульманина, что в исламской политике гарантирует полноценный политический статус, гражданство. Признание трансцендентности Бога с некоторыми элементами опосредования в лице Боговоплощения Христа (для христиан) или богоизбранности еврейского народа (для иудеев) — ставят «зимми» на более низкую ступень (людей, находящихся «под протекцией» других, т. е. полноценных граждан). Политеисты вообще выпадают за пределы всей политической системы, оказываясь в положении изгоев — им предлагается либо принять ислам, либо быть уничтоженными. На практике столь жестко мусульмане поступали с политеистами не всегда, подчас вынуждено идя на компромисс и предоставляя им «право на жизнь» в маргинальной области общества. Так обстояло дело с индуистами и буддистами в Индии, с зороастрийцами в Персии, с некоторыми архаическими племенами Африки, оказавшимися под властью мусульман, и т. д. С точки зрения полноценной политической философии ислама, такая «мягкость», однако, уже является отклонением от строгого норматива эксклюзивного монотеизма.

Таким образом, юридическая и правовая система ислама отражает три установки метафизического отношения между миром и Богом.

Глобальная исламская политическая империя

Исламское богословие предопределяет не только внутреннюю политику исламского общества, но и внешнюю политику. Изначально это и являлось движущей силой исламской экспансии, когда небольшая религиозная община кочевников-арабов с Аравийского полуострова распространила свое влияние в мировом масштабе, создав огромное централизованное государство — Халифат, построенное на принципах исламской религиозной философии.

Почему мусульмане должны править миром? Потому что миром *уже* правит единственный трансцендентный Бог (Аллах). Вера мусульман в этого чисто трансцендентного Бога и, более того, признание именно Его единственным действительным и легитимным Господином, правителем, дает им право глобального планетарного правления, более того, делает это обязанностью.

Христиане и иудеи находятся под опекой мусульманского правления, пока сами не станут мусульманами.

За счет кого осуществляется строительство этой глобальной исламской политической Империи? За счет язычников (а также материалистов, атеистов, агностиков), которые должны быть либо уничтожены, либо обращены в ислам. Поэтому исламская религиозная философия несет в себе изначально политический универсализм и обоснование политической экспансии.

Конечно, оказавшись в контексте иных — неисламских — обществ, построенных на принципах, отличных от исламской философии, мусульмане адаптируются к существующим условиям. Но с точки зрения полноты исламского мировоззрения такое положение дел является «временным», как своего рода политический (и даже отчасти религиозный) компромисс, у которого есть легко просматриваемые пределы.

Ислам и христианство в архитектуре

Обратим внимание на другие аспекты исламской традиции. Например, на архитектуру. В книге «Понимание ислама» Фритьоф Шуон[1] (1907 – 1998), швейцарский философ-традиционалист, принявший ислам в его мистической версии (суфизм), описывает специфику исламской архитектуры. Мысль о том, что не надо «придавать Богу сотоварищей», воплощается в отсутствии крыш у исламских строений. Идея плоскости, горизонтальности, которая не имеет никакой общей

[1] *Schuon F.* Undestanding Islam. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 1998.

меры с вертикалью, выражается в самой структуре исламского города. Если мы посмотрим на традиционный исламский город, то увидим плоские крыши, невысокие здания, периодически разрезаемые высокими стройными минаретами (башнями, посвященными исключительно Богу). В этой модели исламского полиса отражена сущность и исламской религии, и исламской политической философии[1].

У Бога все вертикально, у человека — все горизонтально. Не наблюдается никакого единства между храмом и домом. В христианской традиции, напротив, структура храма и структура дома всегда связаны с крышами (происходит постепенное и медленное восхождение от горизонтали к вертикали). Треугольная крыша обыкновенного жилища (как сельского, так и городского) символизирует восхождение многого к Единому. Сам феномен крыши (прежде всего ее формы, конька, резных узоров и т. д.) представляет собой глубочайший метафизической элемент христианского мира. По сути, каждый дом является маленьким храмом, маленькой церковью. Церковь — это большой дом, а дом — маленькая церковь. И оба устремлены в небо.

Совершенно иная картина предстает перед нами, когда мы имеем дело с плоскими крышами жилищ для обычных людей и устремленными в небо минаретами. Две разные метафизики, две разные архитектуры, два разных общества.

Отсутствие в исламе жреца

В исламском учении все люди принципиально равны. Это равенство приводит к резкому отказу исламской традиции признавать сам статус жрецов/священников[2]. В исламе нет священников, нет посвящения в священники, и мулла, которого мы порой ошибочно воспринимаем как священника, является не кем иным, как просто ученым мусульманином, только получившим специальное образование. В этом разительное отличие от христианского священства, где священник является жрецом Бога Всевышнего, получает особое

---

[1] У современного американского философа (иранского происхождения), сторонника «спекулятивного реализма» Резы Негарестани дается аналогичная богословско-политическая интерпретация неприязни современных радикальных мусульман-салафитов, проповедующих возврат к изначальному исламу, ко всем вертикальным строениям и объектам в целом. В духе философии самого Негарестани он интерпретирует это как стремление к подземным областям, внутрь земли, к центру максимальной нищеты, ничтожности, как главного свойства твари в исламской — самой радикальной среди других версий монотеизма — версии креационизма. *Negarestani R.* Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials. Melbourne: Re.Press, 2008.

[2] *Джемаль Г.* Революция пророков.

рукоположение Святого Духа, которое идет от апостолов, и фактически считается человеком, наделенным особым статусом.

Для мусульманина нет никакой разницы между простым верующим, политическим вождем ислама и муллой. Все это обычные люди. И если кто-то скажет, что у него есть большее основание полагать, что он ближе к Богу, чем остальные, он окажется в положении того, кто «придает Богу сотоварища» (то есть самого себя), а значит, станет носителем ширка и вынесет тем самым самому себе смертный приговор.

Среди мусульман существует фундаментальное равенство, ислам отказывается от какой бы то ни было кастовой антропологической дифференциации. Важно отметить, что для мусульман даже Мухаммед, которого они свято почитают, и другие пророки являются просто людьми. Мухаммед не Бог, не ангел, а только человек, хотя и избранный среди остальных людей для того, чтобы получить откровение об абсолютной трансцендентности Бога.

Поэтому пейзаж ислама — только плоские крыши, только прах, только тлен, только смерть. Исламский мир — это мир принципиальной смерти[1]. Все, что происходит в исламском обществе, есть движение *внутри территории смерти*, потому что только Бог жив и только Бог — личность (тогда как все остальные не личности, они не живы, не обладают бытием, и максимум, на что они способны, это быть покорными). Кто такой мусульманин? Это покорный, склонившийся, распластавшийся ниц. Он не видит себя ни Богом, ни сыном Бога. Он только сотворенный человек, но в отличие от других тварей обладающий знанием о существовании абсолютного Бога, создателя Неба и Земли и смиренно принимающий Его абсолютную власть.

В такой модели происходит отход от традиционного устройства государства на основе пирамидальной структуры, которую описывают Платон и Аристотель. Радикализация отношений между Творцом и творением порождает иную модель Политического — *исламского* государства, как государства, основанного на антропологическом равенстве (вопреки идеальному государству Платона с доминацией Царя-философа или феноменальной Империи Аристотеля, где допускаются различные формы власти или сочетание нескольких типов).

Ислам и политика: спор есть война

В исламе отсутствие различия между религией и политикой мы можем проследить нагляднее всего. Ислам не мыслит себя как *только* религиозное или *только* политическое явление. Ислам не при-

[1] *Джемаль Г.* Дауд vs Джалут (Давид против Голиафа). М.: Социально-политическая мысль, 2011.

знает никакой разницы между религией и политикой. Если власть принадлежит Богу, то, соответственно, править должны те, кто *правильно* почитают этого Бога. Борьба за веру в теологическом споре и борьба мусульман против немусульман в военном смысле есть строго *одно и то же*.

Нет отдельно богословского спора и отдельно войны. Спор есть война, война есть спор. *Утверждение своей метафизики мусульмане видят в конкретных политических действиях.* Теология и политика представляют собой одно и то же. В Коране мы можем найти как представления об устройстве рая и ада, сотворении мира и человека, священной истории, религиозных нормах, так и советы о том, как упорядоченно организовывать человеческое общежитие, как выстроить отношения в общине (*араб.* Умма, أمة), как обращаться со скотом, какие правила гигиены соблюдать и т. д.

Этим Коран принципиально отличается от Евангелия. В Евангелии ничего не сказано о том, как организовывать политическую и социальную сферы (социально-политическую модель христиане взяли у Римской Империи). Коран представляет собой совершенно другую ситуацию — в нем все наполнено политическими, социальными, экономическими, моральными установками и даже бытовыми, которые предопределяют и политическую систему, и правление, и нормы организации общежития, и формы ведения боевых действий. Здесь мы видим полное единство Религиозного и Политического.

Поэтому для настоящего мусульманина абсолютно неприемлемо предложение рассматривать ислам как *только* религию. В этом состоит смысл понятия «шариат» (*араб.* الشريعة), что означает изначально «образ действия», но в исламе приобрело смысл правовой основы общества. Шариат — это и есть легитимная модель Политического, которая органично сочетает в себе богословские нормативы, структуры общеобязательной религиозной практики, основы политического устройства, принципы экономики, морали, культуры и бытового поведения, которые считаются необходимыми для соблюдения. В шариате религия и социально-политическое устройство регламентируются с одинаковой жесткостью и однозначностью. Для мусульманина только шариат является приемлемой и оправданной формой организации общества, что помимо религиозного культа с необходимостью включает в себя все остальное.

Халифат

В своей чистой форме *ислам не признает никакого общества, кроме исламского*, и вся история, отраженная в Коране, и более того,

вся история исламских завоеваний связана именно с этим. В начале была борьба общины Мухаммеда и верных ему против арабских язычников[1]. Позднее это переросло в насаждение ислама и среди окружающих народов. Импульс идеи жесткого сочетания религии с политикой, безоговорочное утверждение необходимости мусульманам править надо всеми немусульманами, призыв к уничтожению политеистов — все это дало колоссальный взрывной эффект в эпоху Мухаммеда, в конце VII — начале VIII века. И уже в течение VIII века, на протяжении всего нескольких десятилетий происходит создание гигантской исламской Империи. В этой Империи либо все принимают ислам, либо оказываются в положении «зимми» («людей Книги»), либо уничтожаются. Мы видим строительство первого Арабского халифата как полное жесточайшее утверждение основ исламской теологии, отраженной в Коране и вытекающей из главного постулата исламской религии (абсолютная трансцендентность и единственность Творца).

Первый Арабский халифат, основанный при жизни Мухаммеда, представлял собой образец практического применения исламского учения, его воплощение в жизнь. На протяжении последующих веков именно это считалось нормой для мусульманина. Дальше история, разумеется, поставила мусульман в новые исторические условия. Далеко не везде и не всегда они могли столь же жестко и последовательно (агрессивно) себя вести. Не везде и не всегда им удавалось во всем безукоризненно следовать изначальной линии. Но там, где подобная возможность возникала, преобладал именно такой подход: соединение религии и политики, прямая реализация метафизики креационизма, воплощенная в политической власти мусульман, без наличия каких-либо промежуточных инстанций.

Таким образом, исламская история в своем внутреннем — парадигмальном — измерении представляет собой *вечную* борьбу с «джахилией» («политеизмом, «ширком»), *вечный* захват Медины и Мекки верными Мухаммеда, что символически означает борьбу с язычниками, со всеми немусульманами и утверждение исламской власти на всей исторически доступной территории. Это — образец, некий «идеальный тип» общества (по М. Веберу), который при благоприятных исторических обстоятельствах становится также «нормальным» (по Ф. Теннису). Преставление об исламской религии, воплощенной в исламской политической системе и исторически зафиксированное в Арабском халифате, является для мусульман неким *абсолютным горизонтом Политического*.

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

Дом ислама и дом войны

Современные исламские теоретики (речь главным образом о теоретиках чистого ислама[1]) предложили *теорию «трех домов»*. Там, где соблюдаются правила, о которых мы говорили, т. е. где установлен закон шариата, там находится *«дом ислама»* (*араб.* «дар аль-ислам», دار الإسلام). Та территория, на которой нет «дар аль-ислам», называется «дар аль-куфр[2]» (دار كفر), «дом лжи» или «дом шайтана» (دار شيطان) — ведь любое неисламское общество является «обществом сатанинским». Мусульманин, который живет в «доме ислама», должен быть мирным, законопослушным и смиренным. Он находится на своей территории, и любое отклонение от законов шариата является одновременно и нравственным грехом, и социальным преступлением, которое неминуемо должно повлечь за собой соответствующее наказание.

Мусульманин, живущий в «доме лжи», должен превратить этот дом в *«дом войны»* («дар аль-харб» — دار الحرب). Таким образом, если мусульманин живет в исламском обществе, он добропорядочный и законопослушный гражданин. Стоит этого же мусульманина перенести в неисламское общество, он становится центром террористической активности и превращает «дом шайтана» в «дом войны» — для того чтобы рано или поздно уничтожить многобожников («джалихия») или покорить «людей Книги» (потому что христиане и иудеи — в нормальном случае — также должны находиться в подчиненном положении у мусульман, т. е. иметь статус «зимми», находящихся под «протекцией»).

Конечно, большинство мусульман сегодня так не считает и этого не придерживается, но на протяжении всей мировой истории существовали исламские тенденции, которые снова и снова возвращались к изначальному исламу и стремились к построению такого же халифата, к воспроизведению той же самой логики. Сегодня это меньшинство мусульман, тем не менее и в основе самой исламской религии, и в основе религиозной философии и теологии ислама, и в основе политической системы ислама содержится именно такой принцип. Поэтому всегда существует возможность, что некоторая группа мусульман примет решение вернуться к изначальной модели и превратить

---

[1] Согласно иракскому ученому Маджиду Хадурри (1909–2007), эта теория в основных чертах сложилась около 732 года после поражения, которое Омейядский халифат потерпел в битве при Пуатье, которая остановила продвижение исламских завоеваний в Европе. См.: *Khadduri M.* War and peace in the law of Islam. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955.

[2] Термин «куфр» (كفر) означает «неверие», «сокрытие (истины)» и т. д. Отсюда «кафир» — «неверный», «неверующий».

«дом лжи» («дар аль-куфр») в «дом войны» («дар аль-харб»). Из этого вытекает соответствующая система действий, направленных против обществ, не совпадающих с исламскими нормативами.

В полном смысле такая стройная идеология доминировала недолго. Мусульмане жили по такому закону несколько десятилетий — в эпоху образования первого Арабского халифата[1]. В тот период не было наследственных правителей уммы — наиболее мужественных и одаренных выбирали из сподвижников Мухаммеда; не было ни национальных государств, ни жречества. Это было общество радикального, воинственного и религиозного эгалитаризма, *джамаата* (*араб.* جماعة — общество, коллектив, община), мужских братств, которые занимаются, по сути дела, войной — с безбожниками, политеистами, христианами (на тот момент иудеи не представляли собой самостоятельной политической силы). Хотя теоретическое оформление эта идея получила на следующем этапе — в период Омейядского халифата[2], когда некоторые отступления от изначальной модели эпохи военно-религиозной общины Мухаммеда уже произошли.

В целом теория «трех домов» в наше время получила широкое распространение у теоретиков и практиков салафизма и ваххабизма, радикальных фундаменталистов и других структур. На этом строятся политические проекты таких экстремистских организаций, как Аль-Каида (القاعد), Хизб ут-Тахрир (حزب التحرير), Исламское Государство (известное также как Даиш — داعش[3]) и т. д.

Шиизм и его философия

При третьем халифе — Усмане ибн Аффане (574—656) начинается *фитна* (араб. فتنة — смута), гражданская война внутри ислама. В этот момент происходит разделение на две глубоко различные тенденции в исламе — суннистскую и шиитскую. В ходе этой гражданской войны обозначается альтернативный полюс — двоюродный брат пророка Мухаммеда, женатый на его дочери Фатиме (605—633) — Али (599—661). Вокруг него начинает складываться отдельная партия *«шиа»* (*араб.* شِيعَة — дословно «партия», «группа приверженцев»). Так как в исламе политика неразрывно связана с религией, то борьба за власть в Арабском халифате была неразрывно и органично переплетена с богословскими вопросами и проблемой толкования Корана и исламской традиции в целом.

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

[2] *Khadduri M.* War and peace in the law of Islam.

[3] Эти организации официально запрещены в РФ и в большинстве государств как террористические.

Так возникает *шиизм* как особое направление в исламе. Шиизм утверждает, что все основополагающие исламские тезисы, принятые к этому моменту мусульманской уммой (общиной), полностью справедливы. Кроме одного, но зато принципиального, касающегося легитимной политической власти в исламском обществе и одновременно (неотделимо от этого) вопроса высшего авторитета в толковании наследия Мухаммеда. Шииты, сторонники Али, провозгласили, что помимо фигуры пророка, *наби* (*араб.* نبي) Мухаммеда существует еще одна фундаментальная фигура — толкователя, *вали* (*араб.* ولي — толкователь, опора, святой), который обладает высшим божественным знанием Корана и основных религиозных положений. Таким толкователем является Али, двоюродный брат пророка. Соответственно, здесь нарушается или точнее существенно корректируется основополагающий принцип равенства, на котором строится исламская философия.

Так возникает модель совершенно другой теологии, другой религиозной философии, где между Богом и миром появляется еще одна инстанция. Ислам ликвидирует все инстанции между Богом и миром, а шиизм, признавая адекватность этой ликвидации по отношению к политеистам, и отчасти к христианам и иудеям, снова устанавливает некую инстанцию, которая оказывается более важной, нежели обычный человек. Это в дальнейшем получает свое развитие в теории «имамата» (*араб.* إمامة), представляющего собой институт правителей-толкователей и верных им последователей (шиитов), основателем которого является «первый имам» Али, а затем и его потомки — «Святые имамы»[1].

Так шиизм устанавливает антропологическое, онтологическое, сотериологическое, гносеологическое и политическое *неравенство*. Все люди равны, утверждают шииты, кроме «Святых имамов». Все люди одинаковы, кроме дома пророка Мухаммеда по линии его двоюродного брата и его дочери Фатимы. Святые имамы являются посредниками между Богом и людьми, и только они знают, как правильно толковать Коран и ислам. То есть только они обладают ключами истинной интерпретации, и только их толкование достоверно. В религиозном смысле возникает новая инстанция. На вопрос, как понимать Суры Корана, как понимать хадисы, шииты отвечают — так, как скажут нам Святые имамы. Соответственно, именно им должна принадлежать власть в полноценном исламском обществе. Эта община была основана пророком, наби, который считается в исламе последним. Поэтому у него не может быть преемников среди пророков, цепь которых на Мухаммеде прекращается. На их место приходит цепь толкователей, вали, т. е. имамат.

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

Противники Али, последователи Усмана отвергли претензии шиитов и в богословии, и в политике. И военная сила оказалась на их стороне. Так сложилось разделение на *шиитов*, сторонников Али и имамата, и *суннитов*, которые опирались на толкование Корана и сунны (السنة — священного исламского предания). Омейядский халифат был суннитским, и сторонники Али оказались в нем в роли преследуемого меньшинства[1].

Махди и культура ожидания

Шиизм — глубоко элитистская идеология, которая проникает в ислам и изменяет многие его стороны[2]. «Элитистская» в данном случае означает, что все люди равны, но есть те, кто выше, чем все эти равные — это «Святые имамы». Отсюда возникает идея политической власти имамов — править могут только Алиды (*араб.* العلويين), имамы, а если их нет, должны править представители Святых имамов, которые осуществляют посредническую связь уже не просто с Богом, а с имамами. Считается, что Последний Имам (Седьмой — у исмаилитов, Двенадцатый — у шиитов-двенадцатеричников) не умер, а скрылся и вернется в конце времен.

Отсюда возникает политическая «культура ожидания». Шииты ждут прихода Имама, и пока его нет, они пребывают в меньшинстве и являются гонимыми. Они строят свою политическую систему на возвращении Святого Имама Махди. Возникает новая принципиальная иерархия, отрицаемая суннитским исламом, поэтому появляется и династическая преемственность Алидов, и представление о том, что религиозное толкование должно основываться на авторитете Святых имамов.

Между статус-кво, в котором сунниты обладают политическим и богословским превосходством, и идеальным государством шиитов возникает оппозиция. Она решается через приход Последнего Имама и его представителей. При этом ожидание Махди не должно быть пассивным: его приход надо приближать борьбой за шиитскую истину — одновременно религиозную и политическую. На этом принципе был основан Фатимидский халифат (909—1171), объединивший на время под началом шиитов страны Магриба и Ближнего Востока, государство карматов, а позднее Сефивидский Иран, созданный в 1501 году шиитами, и современная Исламская Республика Иран[3].

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

[2] *Корбен А.* История исламской философии. М.: Садра, 2018.

[3] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

Шиизм и иранские влияния

Итак, в исламском мире возникают две партии — *сунна* и *шиа*. Одна (сунниты) стоит за изначальную версию ислама, хотя уже с эпохи Омейядов, подвергшуюся определенным изменениям, которые стали еще более наглядными в Аббасидском халифате (со столицей в Багдаде), а другая — за шиитскую версию[1]. Таким образом, в исламе появляется определенный полюс *альтернативной метафизики*, который немедленно проецируется на *альтернативную политику*. Более того, поскольку мы видели, что в исламе теология и политика не разделяются, то если чуть-чуть изменить теологическую установку (как в шиизме), меняется и политическая структура.

Эти принципы справедливы для понимания истории исламских государств периода традиционных обществ (Премодерн), но во многом влияют и на современное положение дел в политике исламских обществ. Так, современный Иран — это в полном смысле слова шиитское государство, и современное руководство Сирии также является шиитским (алавиты — одно из направлений шиизма).

Существуют еще два фундаментальных элемента, которые изменили исламскую метафизику и политику. Вторым, наряду с шиизмом, элементом было такое течение, как *духовный ислам* или *интеллектуальный ислам*. Это течение стало развиваться в эпоху Аббасидского халифата, и в его центре стояли практически одни иранцы[2].

Мусульмане-арабы, носители первой идеологии (крайне суннитской), захватили Персидскую Империю Сасанидов, провели геноцид зороастрийцев и обратили всех оставшихся в ислам. Таким образом, огромные массы совершенно иной иранской культуры, которая не имела ничего общего с арабами и представляла собой другую метафизику, основанную на принципе противостояния Света и Тьмы[3], оказались под исламским влиянием (приняв ислам, они немедленно приступили к его переосмыслению, исходя из своих собственных глубинных философских моделей). Вокруг первых шиитов, сторонников Али сразу же образовалась иранская прослойка. Иранцы с огромным энтузиазмом поддержали шиитскую версию, потому что видели в ней гораздо больше сходства со своей собственной доисламской традицией. Постепенно шиизм стал в значительной степени почти чисто иранским явлением.

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

[2] *Корбен А.* История исламской философии.

[3] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

Суфизм — тайная «религия любви»

В суннитском исламе параллельно сложилось еще одно течение — *суфизм*, радикальным образом перетолковавший исламскую традицию в духе платонизма и дуалистического иранского светового гнозиса[1]. Это была совсем другая исламская философия. В сущности, сама исламская философия была создана иранцами[2]. Так, к примеру, два крупнейших представителя исламской философии — Аль-Фараби[3] (870 – 950) и Авиценна (980 – 1037) — были иранцами.

Иранская философия и суфизм представляли собой метафизику, основанную на *метафизике опосредования*. Мы уже выяснили, что ислам категорически *отрицает* посредничество. В свою очередь, суфизм и духовный ислам *утверждают* посредничество. К примеру, утверждается, что до Мухаммеда был вечный Свет Мухаммеда (*араб.* نور محمدی), который пребывал между Богом и людьми и который проявился в историческом Мухаммеде. Соответственно, этот Свет соединял Бога и мир, и те, кто причастны к этому Свету, являются особыми существами, «друзьями Бога». Снова возникает антропологическая дифференциация, делящая людей на два типа на основаниях, очень близких к платонизму. «Друзья Бога» те, кто созерцают его Свет, поднявшись над предрассудками слепого большинства, удовлетворяющегося лишь созерцанием игры теней на стене платоновской пещеры.

Суфизм менее ярко выражен политически, нежели шиизм. У суфиев нет единой доктрины о том, кому должна принадлежать власть. Они не создали своего собственного политического учения, но у них есть представление о том, что суфийские мудрецы, шейхи, должны направлять политическую власть. При этом в равной мере это может относиться и к суннитам, и к шиитам. Учет внутреннего измерения бытия, на котором настаивают суфии, чрезвычайно полезен для того, чтобы власть была справедливой, гармоничной и духовной. Также для суфиев нет большой проблемы в существовании мусульман вне исламского общества. Следуя своему — внутреннему — толкованию исламской религии, они могут адаптироваться в любом

---

[1] *Корбен А.* Световой человек в иранском суфизме. М.: Фонд исследований исламской культуры; Волшебная Гора; Дизайн. Информация. Картография, 2009.

[2] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

[3] Аль-Фараби является автором серии трактатов, посвященных «идеальному государству», которые в целом повторяют основную линию Платона. В исламской философии именно он полнее всего описал модель «Каллиполиса». *Al-Farabi.* On the Perfect State. Oxford: Clarendon Press, 1985. При этом он предлагал строить исламские общества на этой основе в конкретных политическо-исторических обстоятельствах, т. е. гармонично сочетая «идеальный тип» Платона с «нормальным типом» Аристотеля. *Al-Farabi.* The Political Writings. Selected Aphorisms and Other Texts. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

обществе, найдя отражения единой Истины повсюду. Так, крупнейший философ суфизма Ибн Араби[1] (1165–1240) писал об особой «религии любви», понимая под ней учение суфиев:

> Мое сердце стало способно принять любую форму: оно и пастбище для газелей, и монастырь для христианских монахов, и храм для идолов, и Кааба для ходящих вокруг паломников, и скрижали Торы, и свиток Корана. Я следую религии любви, и, какой бы путь не избрали верблюды любви, такова моя религия, моя вера[2].

Мазхабы и государства

Уже в Омейядском халифате и в последующем за ним Аббасидском стала складываться и постепенно укореняться идея династической преемственности халифов, что было некоторым отступлением от изначального эгалитаризма уммы. Также понемногу в исламскую культуру начинают проникать различные идеи и установки тех народов, которые оказались под властью арабов, но постепенно усиливающие свое влияние на арабскую верхушку. Так, в Абассидском халифате начинается активное формирование юридических школ — мазхабов (*араб.* مذهب).

Наибольшее распространение получил ханафитский мазхаб (*араб.* حنفية — ханафия), включавший в себя как один из источников права местные этнические верования, что было совершенно немыслимо для раннего ислама. Другие мазхабы — прежде всего ханбалитский (*араб.* الحنبلي) — отражали установки, более соответствующие именно арабским кочевым обществам. Шииты создали свой мазхаб — джафаритский (*араб.* جعفرى), куда включили политико-религиозные идеи имамата[3].

Параллельно этому проходила и плюрализация единого исламского пространства: стали появляться различные отдельные государства, где формально доминировали ислам и законы шариата, но в значительной степени местные обычаи — в том числе и в политико-социальном устройстве — продолжали сохранять свое значение. Изначальная предельная метафизическая радикальность раннего халифата все больше и больше уступала различным местным локальным тенденциям. В Аббасидском халифате, сменившем Омей-

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

[2] *Ibn al-Arabi.* Turjumān al-Ashwāq. Beirut: Dār Ṣādir, 1966. Английский перевод в *Nicholson R.* The Tarjumán al-Ashwáq: A Collection of Mystical Odes by Muhyiddīn Ibn al-'Arabī. London: Royal Asiatic Society, Oriental, 1911.

[3] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

ядский[1], эти тенденции получили некоторое закрепление. И хотя государство и мыслилось как религиозная умма, оно по большей части приобретало самостоятельный характер.

Политический пейзаж

Политическая история мусульманских обществ теснейшим образом связана с теологией. Теология и политика являются неразрывными компонентами единого исламского мировоззрения. Это полностью подтверждает базовый тезис относительно того, что политика — лишь одно из измерений философии, если мы понимаем философию широко, включая в нее религию и свойственную ей метафизическую картину мира, т. е. теологию. Политическая философия ислама формируется в зависимости от того, как исламское религиозное мировоззрение акцентирует, понимает или трактует отношение мира (человека) к Богу, насколько радикально или нерадикально проводит идею отсутствия посредника, или напротив, как выражает и описывает промежуточную инстанцию между Богом и миром. Вся политическая история исламских обществ неразрывно связана теологическими установками внутри ислама. Здесь действует тот же принцип, что и отмеченные Шуоном особенности исламской архитектуры — узор политической истории исламских народов и государств строится в зависимости от структур метафизического толкования самых глубинных и фундаментальных богословских и метафизических вопросов. Характер отношения к Богу, интерпретация священных текстов, та или иная версия сакрального определяют то, как развертываются события, войны, конфликты, династические коллизии, народные восстания и социальные протесты. При этом следует обратить внимание на то, что, когда мы имеем дело с исламским обществом, мы находимся в парадигме Традиции (Премодерн), и следовательно, трансцендентное измерение, лежащее в основе исламской религии и догматики, следует учитывать как важнейший и действенный фактор.

Для того чтобы понять, что происходит в исламском мире и как нам строить отношения с мусульманами сегодня, необходимо оперировать теологическими принципами.

Салафизм и ваххабизм

В целом сегодня мы имеем несколько версий политического ислама.

- радикальный ислам, салафизм (и как его крайняя форма — современный ваххабизм),

[1] Остатки Омейядского государства сохранились, однако, в Северо-Западной Африке и на Иберийском полуострове, где просуществовали еще несколько столетий.

- политический шиизм,
- и широкий спектр версий традиционного ислама.

Салафитский ислам (от *араб.* سلفية — предшественники) призывает вернуться к идеалам и нормативам первого Арабского халифата, эпохи самого Мухаммеда и его сподвижников. Здесь политическая программа состоит в буквальном повторении раннеисламской истории, включая бескомпромиссное отношение к «неверным», ужесточение практики применения правил шариата, отказ от гибких форм правовых толкований, а также непримиримая борьба со внутренним исламом (суфизмом) и шиизмом. Салафиты отличаются от представителей традиционного ислама именно тем, что относятся с сомнением практически ко всем периодам исламской истории за исключением самой ранней эпохи. Они видят отход от «идеала» («нормы») уже при Аббасидах, не говоря уже о более поздних периодах.

В XVIII веке в Саудовской Аравии возникла еще более радикальная версия салафизма, вообще отрицающая любые мазхабы (большинство салафитов все же признают легитимность сложившихся исламских правовых форм — кроме шиитских), — ваххабизм. Ее основателем был проповедник Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб (1703 — 1792), призвавший своих последователей вообще отказаться от какой бы то ни было интерпретации Корана и сунны вообще, воспринимая все строго буквально и вернувшись к эпохе VI — VII веков вплоть до одежды, быта и мельчайших деталей[1]. У ваххабитов салафитские тенденции к «очищению ислама» достигли логического предела, а вся история традиционного ислама подверглась радикальной критике, будучи признанной отклонением и скрытым «идолопоклонничеством» (то есть ширком). Союз ваххабитских реформаторов с политическими вождями династии Саудитов, бывших традиционными правителями аравийского города Эд-Диръия, заложил основу будущему государству Саудовская Аравия, возникшему при поддержке англичан на обломках Османской Империи.

Саудовская Аравия и ряд близких к ней аравийских государств вплоть до настоящего времени остаются оплотом радикального салафизма и соответствующей ему политической философии. Идейно к этому течению близко и такое направление, как «братья-мусульмане», возникшее в Египте. В крайних формах эта версия ислама является обоснованием терроризма и различных форм политико-религиозного экстремизма, что вытекает из буквального применения принципа «трех домов». Исламское государство является одним из ярких образцов такой политико-религиозной модели.

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

Современный шиизм

Современный шиизм преобладает в Исламской Республике Иран, где после свержения режима шаха была установлена особая форма шиитского правления, называемая «государство просвещенных»[1] (*араб.* ولاية الفقيه — «вилайят аль-факих»). Оно предполагает, что пока Последний Имам все еще пребывает в сокрытии, от его лица должны править шиитские мудрецы, составляющие иерархию по принципу глубины религиозного опыта и широты исламских знаний. Высшими правителями являются Айятоллы (آية الله, высший ранг среди толкователей религии и права), среди которых особенно выделяются Алиды, потомки разных ветвей семьи Али. Совокупно Алиды составляют «ахль-уль-Бейт» (أهل البيت), т. е. «люди Дома»; имеются в виду потомки Мухаммеда и Али.

Система «вилайят аль-факих» ориентирована на момент наступления «последних времен», когда Последний Имам должен снова вернуться в мир и вступить в последнюю битву с армиями Тьмы (к которым шииты относят прежде всего современную западную цивилизацию — материалистическую, атеистическую, колониальную и гегемонистскую). Это должно сопровождаться распространением шиизма и серией политических побед.

Модель «вилайят аль-факих» и теории Исламской (шиитской) революции были разработаны в XX веке шиитскими интеллектуалами — прежде всего имамом Хомейни (1900 – 1989), который и стал лидером Иранской революции 1979 года[2]. Но аналогичные идеи были поддержаны шиитами Ирака (составляющими около 70 процентов населения Ирака) и ливанским шиитским течением Хезболла. Шиитское население есть и в других странах — в Сирии, в Йемене (где в настоящее время шииты-хуситы ведут борьбу с другими политическими группировками), в Бахрейне, в Турции (алевиты), в некоторых странах Ближнего Востока, Магриба и Центральной Азии. Шиизм имеет некоторое распространение и в Африке, а также в США (преимущественно среди афро-американцев). Есть шииты и в Саудовской Аравии, и в Пакистане.

У шиитов, которые всегда были гонимыми, существует такой принцип, как *такия* (*араб.* التقية — благоразумие, осмотрительность, осторожность), т. е. принцип сокрытия собственной принадлежности при сложных обстоятельствах. Так, шииты не всегда говорят, что они шииты. И в тех случаях, когда им встречаются агрессивные

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

[2] Шиитская революция в Иране произошла в январе 1978 — феврале 1979 года (1357 г. по иранскому календарю).

противники шиизма, они могут сказать о себе как о суннитах. Шиизм — традиция в каком-то смысле параллельного ислама. Шиизм почти всегда проигрывал исторические битвы, все Первые имамы были убиты[1]. Поэтому точное число шиитов в мире определить очень трудно.

Шиизм — это традиция страдания и боли, традиция культуры ожидания. Но это ожидание должно быть *активным*, деятельным. В настоящее время шиитские авторитеты однозначно различают признаки «последних дней» и близость прихода Махди, Последнего Имама[2]. Это существенно влияет на современную политическую карту Ближнего Востока и отчасти Средней Азии. Противостояние современного Ирана и Израиля с обеих сторон интерпретируются также в религиозно-эсхатологическом ключе. Для шиитов Израильское государство, возникшее на территориях, где ранее жило исламское население, и готовящееся уничтожить мечеть Аль-Акса, вторую после Каабы святыню мусульман, чтобы на том месте начать строительство Третьего Храма, воплощает в себе силу чистого зла — принцип Даджала (*араб.* الدجال), «Обманщика» — аналога Антихриста в христианской политической философии, который является эсхатологическим врагом. Поддержка Израиля Западом и особенно США еще больше убеждает шиитов в правоте такого анализа (Запад = Даджал, или «Большой Шайтан», по выражению Хомейни). Израильтяне же в ответ на это идентифицируют в Иране ту силу, которая препятствует приходу Машиаха и стремится помешать осуществлению пророчеств о восстановлении Третьего Храма.

Традиционный ислам

Остается рассмотреть кратко традиционный ислам. Как правило, под этим понимаются аббасидско-османские версии адаптации ислама к местным условиям. То есть «традиционным исламом» называют суннитский, но не фундаменталистский, не салафитский, не ваххабитский ислам. Такой ислам на богословском уровне тяготеет к смягчению отношений между миром и Богом. Теологический и метафизический смысл традиционного ислама заключается в том, чтобы смягчить оппозицию данного нам имманентного бытия и транс-

[1] Сообщают, что Абу Хасан Рида сказал: «Все одиннадцать имамов после Пророка (с) были убиты. Некоторые погибли от меча, как Предводитель правоверных и Хусайн (а), а другие были отравлены». *Ал-Ка'им Махди Мунтазир*. Исус в Коране и хадисах. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012. С. 63.

[2] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

цендентного Начала (Аллаха). Как только эта оппозиция смягчается, мы имеем дело с традиционным исламом.

А там, где этот традиционный ислам достигает максимально высокого интеллектуального уровня осмысления, мы имеем дело с суфийскими *тарикатами* (*араб.* طريقه — дорога, путь), орденами, с представителями *тасаввуфа* (*араб.* تصوّف).

Суфизм, продолжая линию Ибн Араби, его «религию любви», перетолковывает эксклюзивную единственность Бога в инклюзивное единство, что позволяет мусульманам найти место и вне шариатского контекста, а в исламских обществах быть достаточно открытыми к различным религиозным формам — прежде всего монотеистическим, но и не только (как показывает азиатский суфизм в отношении политеистической традиции индуизма или буддизма). Политически же это проецируется на то, что традиционный ислам даже формально отвергает салафизм, признает легитимность самых разных периодов исламской и мировой истории, стараясь найти ключ к их диалектическому толкованию. Потому для традиционного ислама интерпретация Корана всегда актуальна и не должна закрываться на том или ином этапе или отвергаться вовсе (как у ваххабитов).

При этом у сторонников традиционного ислама, к которым относится подавляющее большинство мусульман во всех странах, нет единой политической идеологии. Такой ислам естественно тяготеет к поддержанию норм шариата, настаивает на исполнении религиозных обязательств и норм исламского права. Там, где для этого представляется возможность, приоритетным является создание именно исламского общественного строя на принципах Корана и сунны. Но наиболее жесткие предписания ислама здесь толкуются иносказательно. Так, среди двух версий «джихада»[1], «священной войны» приоритет отдается «большому джихаду», который верующий должен вести с собственными пороками и слабостями, а «малый джихад», то есть собственно «война против неверных», толкуется как противостояние врагам отечества, т. е. в духе обобщенного патриотизма.

Поэтому традиционный ислам и его наиболее интеллектуальное ядро (суфизм) контрастируют с более четко выраженными моделями салафитов и шиитов (как в сфере теологии, так и в сфере политики), но при этом не представляют собой чего-то цельного и допускают множество версий.

---

[1] Это толкование восходит к арабскому правоведу и богослову Аббасидского периода аль-Хатибу аль-Багдади (1002—1071), чей авторитет салафиты, как правило, отрицают.

Суфийская Империя конца

Политические идеи, изложенные Ибн Араби в его главном труде «Мекканские пророчества»[1], имеют большое сходство с шиитской эсхатологией. Так, в качестве образцового государства Ибн Араби описывает режим, который в конце времен должен установить Махди и верные ему визири. Махди здесь представляет собой эсхатологическую версию «совершенного человека» (al-insān al-kāmil — الكامل الإنسان), который в целом описывается Ибн Араби как посредник между Богом и миром и божественный вице-регент. В начале времен «совершенный человек» представлен Адамом, в конце — Махди. Махди, как и иудейский Машиах, представляется «идеальным правителем». Во время правления Махди будут отменены ограничительные стороны внешнего ислама и ряд юридических толкований, т. к. Махди будет знать духовную истину напрямую. Визири Махди описываются как духовные существа, способные проникать в божественные тайны и вместе с Махди приводить внешний материальный мир в соответствие с Божественным замыслом и световыми архетипами. Ибн Араби уточняет, что ни один из помощников Махди нее будет этническим арабом, хотя все они будут говорить только по-арабски. Некоторые пассажи Ибн Араби позволяют предположить, что визири Махди, наделенные сверхчеловеческими свойствами, будут не просто его слугами, но и его наставниками, прямыми проводниками божественной воли, т. е. своего рода воплощенными ангелами, а он же будет лишь мечом, т. е. волевым орудием. Это снова отсылает нас к правлению философов-стражей Каллиполиса Платона. Махди (al-Mahdi — اَلْمَهْدِي) дословно означает «ведомый» (подразумевается «ведомый Богом»), но его визири названы «ведущими» (al-hudat — الهُداة). Согласно Ибн Араби, таких «ведущих» должно быть девять.

Важно, что суфийское видение Империи конца времен включает в себя силовой компонент. Сам Махди многократно называется «мечом», и различные фрагменты «Мекканских пророчеств» подчеркивают, что он будет побеждать своих противников силой.

При этом одной из важнейших особенностей правления Махди должно быть справедливое распределение богатств и почестей. Если в настоящем мире царит несправедливость, то Империя Махди перевернет существующие пропорции и восстановит божественный порядок, со временем утраченный. В этом заключается социальный характер политического суфизма, отнесенный, однако, исключи-

[1] *Morris J.W., Chittick W. (ed.).* Ibn 'Arabī: The Meccan Revelations. N.Y.: Pir Press, 2002.

тельно к перспективе «конца мира», в ожидании чего суфии предлагают сосредоточиться на внутреннем духовном пути и спокойно принимать царящие в мире несправедливости и беззакония. В этом суфийское отношение к обществу существенно отличается от салафитских проектов, настаивающих на том, что соблюдение правил шариата уже есть достаточное условие для справедливости и настаивать на этом надо немедленно, не ожидая какой-то особой эпохи.

Суфийские шейхи — в том числе и высшие из них, имеющие статус «полюса» (al-qutb — القطب), как правило, избегают прямого участия в политике, ограничивая духовной опекой тех лидеров, которые за ней к ним обращаются. Но в перспективе конца времен суфийское учение (а следовательно, внутреннее ядро традиционного ислама) приобретает ярко выраженные политические черты, и сценарий борьбы Махди с его противниками, и даже его название «Великим Имамом» (al-Iman al-Akbar — الأمام الأكبَر) полностью совпадает с шиитской эсхатологией. Единственная разница состоит в том, что суфийский сценарий реставрации «идеального государства» под началом «совершенного человека» не связан напрямую с потомками Али, и соответственно, суфийский Махди рассматривается вне (по крайней мере эксплицитной) связи со «скрытым Имамом».

Ислам Мединской конституции

Однако существует и еще одна версия традиционного ислама, отличная от суфийской. В этом толковании акцент ставится не столько на метафизике, сколько на выяснении того, что является нормативной структурой общества. В этом случае в центре внимания оказывается то положение исламской уммы, которое преобладало при жизни самого Мухаммеда. Тогда его последователи образовывали традиционную родоплеменную общность аравийских кочевников, где царили законы военной демократии, но в случае мусульман главой этой общины был пророк. Вероятно, аналогичным обществом были евреи в эпоху Авраама, а также Моисея и вплоть до эпохи Судей, что сменилось установлением царства при Самуиле и Сауле. В корпусе исламских хадисов свидетельства о том, как была устроена эта сама ранняя община, содержатся в так называемой Мединской конституции.

Сторонники такого толкования традиционного ислама отвергают и салафизм, считающий безусловной догмой структуры исламского общества, сложившиеся уже после Мухаммеда при первых халифах (т. е. «салафах», «последователях»), когда и были заложены основы государства, как его понимают сунниты. В Омейядском, Аб-

басидском и в конце концов Османском халифате к этому были добавлены многие посторонние элементы. Шииты и суфии еще более насытили исламскую культуру различными мистическими мотивами, уйдя от арабской кочевой общины Мухаммеда даже дальше, чем первые халифы и салафы. Если понимать традиционный ислам таким образом, то он вполне может служить религиозным обоснованием родоплеменного строя в сочетании с исламской традицией и быть парадигмой для сохранения или даже искусственного возрождения родовых общин. Для некоторых исламских народов, сохранивших родовые институты (как, например, чеченцы и их тейпы), такое толкование традиционного ислама может быть актуальным. Это объясняет, что одним из ведущих теоретиков такого традиционного ислама является чеченский общественный деятель Хож-Ахмед Нухаев[1].

Это же справедливо для некоторых этнических групп Афганистана, Пакистана и Малайзии, а также, вероятно, для бедуинов, сохранивших кочевой образ жизни, некоторых берберских племен и народов Африки, обратившихся в ислам.

Ислам в России

В современной истории, и в частности в российском обществе, равно как и в Европе, в Америке и во всем остальном мире, эти теологические и соответственно политические модели до сих пор действуют и предопределяют очень многое.

Среди российских мусульман традиционно доминирует суннитский ислам (и только азербайджанцы являются шиитами).

В суннитском российском исламе, в свою очередь, существуют два полюса, две политические философии:

1) традиционный ислам, ориентированный в основном на суфийские тарикаты, и
2) ислам радикальный, салафитский и ваххабитский, импортированный относительно недавно и преимущественно из Саудовской Аравии).

Радикальный ислам, как мы видели, руководствуется метафизикой жесткого противостояния между человеком и Богом. По сути дела, это террористическая идеология, которая превращает любого мусульманина (если он находится в неисламском обществе) в носителя «дар аль-харб», «дома войны». Если же он находится в исламском, но все же несалафитском обществе (например, в шиитском или в среде традиционного ислама), то он снова должен восставать

[1] *Нухаев Х.-А. Т.* Ведено или Вашингтон? М.: Арктогея-центр, 2001.

против «неправильного» (т. е. не-ваххабитского) ислама. Сторонники такой радикальной версии объединяются в джамааты, военизированные политико-религиозные структуры, сплошь и рядом переходящие к террористической деятельности. Часто целями убийств и террористических актов становятся представители традиционного ислама — и прежде всего авторитетные суфийские шейхи. Для салафитов важно прежде всего избавиться от идеологических противников в самой исламской умме.

Представители традиционного ислама в России (в том числе суфийские круги), со своей стороны, не являются безусловными сторонниками российской политической системы. Исторически некоторые суфийские тарикаты становились как раз ядром сопротивления горских исламских народов Российской Империи — как это было, в частности, в восстании Шамиля (1797 – 1871). Хотя эти версии кавказского суфизма уже имели в себе некоторые черты салафитской идеологии, направленной прежде всего против местных кавказских этнических обычаев, спокойно принимаемых традиционным исламом. Также традиционный ислам, при всей его инклюзивности, не может принимать легитимность атеистических, материалистических и гедонистических установок, а также социальных моделей, идущих напрямую против нормативов исламской традиции. Это касается как некоторых сторон политического Модерна, так и — это особенно ярко проявляется — Постмодерна. Сторонники традиционного ислама выступают, как правило, носителями ценностей Традиции — религии, этики, справедливости, нравственности, семьи и т. д. Именно обращением к традиционному исламу за поддержкой в борьбе с исламом радикальным (салафитским) Россия и обязана успехам Второй Чеченской кампании, когда главным союзником Москвы в Чечне стал шейх суфийского тариката (вирда) Ахмат Кадыров (1951 – 2004).

Между двумя обозначенными полюсами ислама — традиционным и салафитским — существует непримиримая вражда. Несмотря на то что мусульманами являются представители обоих полюсов, их метафизика, их политические взгляды, их социальные установки, их представления о нормативном обществе и отношении к другим народам и другим религиям полярно противоположны.

ЧАСТЬ 3. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА МОДЕРНА. ВОЙНА КОНЦЕПТОВ

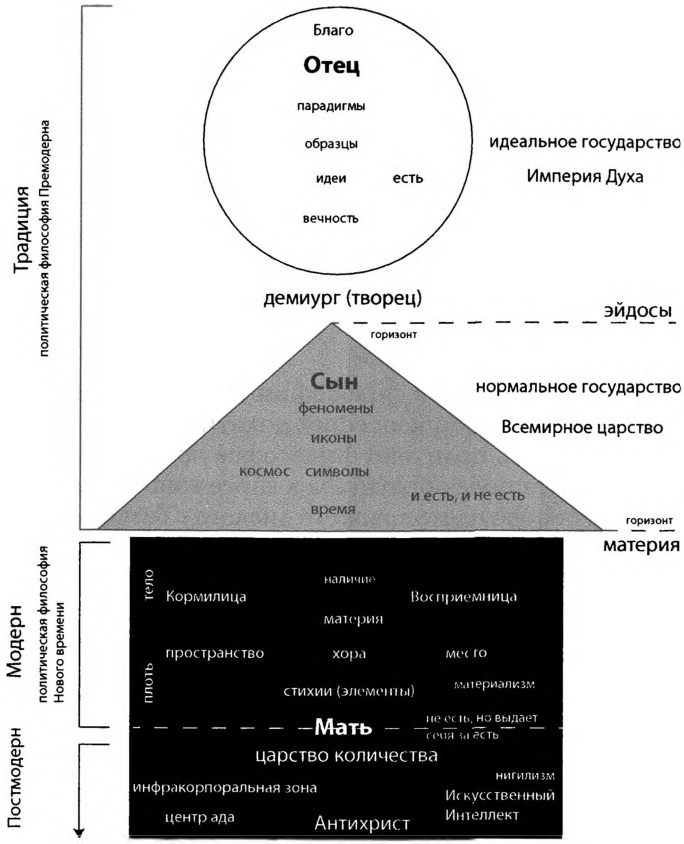
Глава 1. Политическая философия атомизма

Обобщенная парадигма Политического в Премодерне

Теперь мы переходим от философии политики традиционного общества (Премодерна) к философии политики обществ Модерна. Для того чтобы понять политико-философскую сущность этого перехода, необходимо снова обратиться к карте типов Политического, построенной на основе платоновского диалога «Тимей». Смысл Модерна и всего спектра присущих ему политических учений останется совершенно непонятным, если мы не будем постоянно держать в уме — в каком контексте он зародился и отрицанием чего стала основополагающая для него система аксиом, принципов и базовых постулатов. Модерн есть отрицание Традиции. Но по мере его распространения и углубления то, что он изначально и программным образом отрицал, скрылось за линией горизонта или исказилось до неузнаваемости в пристрастных и навязчивых толкованиях самого Модерна. Поэтому чтобы понять, как Политическое стало осознаваться и конструироваться в Новое время, на каком фундаменте основывалась его герменевтика, следует всегда обращаться к той схеме, которую сам Модерн старался обрушить, опровергнуть и упразднить.

Итак, Политическое в традиционном обществе в целом сводимо к общей схеме, описанной еще Платоном и Аристотелем и принципиально за все это время (вплоть до Нового времени) не изменившейся.

На двух первых принципах строятся все типы политической философии традиционного общества. В свою очередь, их можно разделить на политическую философию платонического типа, где в центре внимания стоит фигура Отца и модель подражания мира земного миру небесному, и на политический аристотелизм (политическая философия Сына), в центре внимания которого находится мир феноменов, что разделяется на верхний горизонт (эйдосы, εἶδος) и нижний горизонт (материя, ὕλη).



Структура «Тимея» и типы политической философии

Для политической философии эпохи Премодерна характерно сведение всех положительных («хороших») политических систем к двум этим принципиальным парадигмам: к политической философии Отца и к политической философии Сына. Применительно к рассмотренной нами политической философии монотеистических религий мы определяем в каждом конкретном случае — где больше от парадигмы Отца, а где — от парадигмы Сына, как они сочетаются и как их баланс меняется в ходе исторических трансформаций, реформ и коллизий[1].

[1] Лишь в протестантизме мы столкнулись впервые с элементами иной политической системы, выходящей за рамки этих двух фундаментальных парадигм Политиче-

Напомним также разделение по трем социально-политическим стратам (типам или кастам), которые мы встречаем в самых общих моделях традиционных обществ (также у Платона и Аристотеля).



Иерархия политических страт у Платона и Аристотеля

Эти два типа доминируют в политической философии Традиции. Иными словами, это либо монархическое, либо аристократическое общество. Особым случаем является «теократия», θεοκρατία, в которой акцент падает на господство именно жрецов, что не меняет общей схемы (доминация созерцательной жизни), но придает высшей касте особое свойство[1].

ского, свойственных традиционному обществу. Некоторые элементы демократии мы встречаем также в салафитской трактовке ислама.

[1] О первенстве в традиционном обществе жрецов или сакральных царей мнения двух основополагающих теоретиков традиционализма — Рене Генона и Юлиуса Эволы (1898 – 1974) — разошлись. Генон настаивал на главенстве жрецов (индийской

Центральность иерархии в Традиции

В традиционном обществе с необходимостью существует *вертикальная иерархия*: радикально вертикальная, если речь идет об Отце, или относительно вертикальная, если речь идет о Сыне.

Греческое слово ἱεραρχία образовано от двух корней ἱερός «священный» и ἀρχή «правление», т. е. «священноначалие». Можно задаться вопросом: почему «*священно*началие», почему в этой системе власти появляется термин ἱερός? Речь идет о том, что политическая система отражает систему теологии (если мы говорим о монотеистических религиях) или онтологии (в случае домонотеистических религий). Иными словами, политическое устройство традиционного общества является священным, оно основано на принципе сакральности. Она является важнейшим отличительным признаком традиционного общества.

Вертикальная организация неразрывно сопряжена с сакральностью, *поскольку полагает у истоков иерархии не просто количественный критерий* — силы, богатства, способностей подчинить себе остальных любыми методами. Такая вертикаль не была бы «священной», т. е. не являлась бы «иерархией». Власть имеет потусторонний исток. Она берет начало на небе, в области вечного и Божественного. И именно этими отношениями с Божественным (как бы оно ни толковалось) и определяется легитимность власти.

Третий род «Тимея»

В «Тимее» и «Государстве» Платона, равно как и у Аристотеля, есть еще одно, третье начало. В «Тимее» оно называется «хора» (χώρα), «Мать», «Кормилица», «Восприемница». В «Пармениде» этому соответствует онтологическое понятие «многое» (πολλά). В идеальном государстве (Каллиполисе) Платона этому третьему началу соответствуют крестьяне или ремесленники.

У Аристотеля в описании физики мира мы встречаем принцип «материи (ὕλη — «древесины»). В политике ей соответствует демократия как власть представителей низшего — третьего — сословия.

Соответственно, политическая философия традиционного общества строится по такой модели: могут спорить между собой политическая философия Отца и Сына, могут спорить между собой

касты брахманов). См.: *Генон Р.* Духовное владычество и мирская власть. М.: Беловодье, 2012. Эвола же (в духе идеологии гиббелинов) отстаивал принцип превосходства сакральных королей. *Эвола Ю.* Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016; *Он же.* Мистерии Грааля. М.; Воронеж: TERRA FOLIATA, 2013.

жрецы и воины, точно так же, как могут спорить между собой аристократия и монархия — и это находится в рамках допустимого.

Третье начало в традиционном обществе практически никогда не приобретает полноту власти. Это начало материальное, материнское, крестьянско-ремесленническое. Но чисто теоретически, как существует политическая философия Отца и Сына, так существует и потенциальная, но нереализуемая в рамках традиционного общества *политическая философия Матери*. Эта форма правления существует только как гипотеза; с точки зрения Платона, она является предельной деградацией идеального государства (демократия и тирания), а с точки зрения Аристотеля — худшей системой правления. Речь идет о власти третьего начала.

В философии этой гипотезе соответствует зона Матери, материи или пространства. Сакральная политика традиционного общества строится на более высоких уровнях, но общая картина уровней онтологии и типов политических систем резервирует для такой политической философии особое место. Это место находится за пределом парадигмы Традиции (Премодерна) и на протяжении многих тысячелетий остается чисто потенциальной возможностью, воплощающейся в жизнь лишь тогда, когда нормативные формы политики приходят в упадок и достигают критической черты своего вырождения.

От Демокрита к демократии

Однако уже в древности мы встречаем некоторых мыслителей, которые пытались обосновать мир не в традиционном греческом ключе, где все исходит от Отца или содержится в живом синтезе Сына, но снизу вверх, отталкиваясь от материи, тел и прямого факта наличия. Платон в диалоге «Софист»[1] говорит о «гигантомахии в отношении сущности», т. е. о споре между теми, кто признает мир идей и считает его изначальным и автономным (как сам Платон), и теми, кто, напротив, принимает лишь телесные вещи за существующие. Это Платон уподобляет битве богов и гигантов — позиции богов соответствуют носители классической традиции, а титанов как раз первые представители древнейшего материализма. О них главное действующее лицо диалога «Чужестранец» говорит своему слушателю Теэтету следующее:

— Одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за все по-

[1] *Платон.* Софист // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2.

добное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать[1].

На что Теэтет резонно замечает:

— Ты назвал ужасных людей[2].

Здесь Платон имеет в виду учение атомистов — и прежде всего Демокрита (ок. 460 — ок. 370 до Р.Х.). Демокрит одним из первых осуществил попытку построения философской модели, исходя из принципа «снизу вверх». Сюда же можно отнести и таких ранних мыслителей, как Левкипп, считающийся учителем Демокрита[3]. Позднее сходные идеи развил Эпикур (342/341 – 271/270 до Р.Х.) и его последователь римский философ Тит Лукреций Кар (ок. 99 – 55 до Р.Х.).

Левкипп и Демокрит выдвинули *тезис «изономии»* (ἰσονομία), предвосхищающий позднейшие представления Нового времени об изотропности пространства и, шире, всякого наличия (принцип контингентности[4]). Этот тезис, часто приписываемый Левкиппу, звучит так: «*не более так, чем иначе*» (*греч.* μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι)[5]. Он проистекает из представления о бесконечности феноменального мира (что строго противоположно и Платону, и Аристотелю, поскольку мир в их системах ограничен и конечен, хотя по различным причинам — у Платона в силу его вторичности по сравнению с парадигмой, а у Аристотеля в силе его гармоничной структурированности вокруг фиксированного центра[6]). Так все стано-

[1] *Платон.* Софист. С. 314.

[2] Там же.

[3] Многие авторы уже в Древней Греции (например, Эпикур) ставили факт существования Левкиппа под сомнение, полагая, что творцом атомизма был именно сам Демокрит.

[4] На этом принципе была построена астрономия Коперника, физика Галилея и Ньютона, а в Постмодерне контингентность возведена в высший принцип в объектно-ориентированной онтологии. См.: *Мейясу К.* После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2016.

[5] *Лурье. С.Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л.: Наука, 1970. С. 207.

[6] Римский философ Цицерон (106 – 43 до Р.Х.) так передавал учение Демокрита о изотропном пространстве: «Демокрит полагает, что те тела, которые он называет атомами, т. е. неделимыми, вследствие своей твердости носятся в беспредельной пустоте, в которой нет ни самой высшей, ни самой низшей, ни средней, ни самой дальней, ни самой крайней точки, носятся они таким образом, что, сталкиваясь, скрепляются друг с другом, в результате чего получаются все те вещи, которые существуют и которые мы видим; это движение атомов надо мыслить не имеющим начала, но со-

вится относительным, а любой порядок оказывается лишь частным случаем хаоса, а кроме того, чем-то случайным и преходящим. Тем самым полностью рушится семантическая вертикаль мира, который оказывается чисто материальным явлением, поскольку «бесконечность» в греческой мысли была синонимом материи.

Принцип «изономии» устанавливал своеобразное равенство не только между одним и другим, но и существующим и несуществующим, приравнивая бытие к небытию, т. е. «нечто не более есть, чем не есть» (*греч.* οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι).

Демокрит, вслед за Левкиппом, выдвинул идею о том, что существуют *атомы*[1]. Атом (ἡ ἄτομος) — это дословно «нечто неделимое», «нечто не поддающееся рассечению». Атомисты использовали и другое понятие для неделимых частиц — ἀδιαίρετα[2]. Соответствующий термин «амера» (*греч.* ἀμερῆ), дословно «то, что не имеет частей», предложил в IV веке до Р.Х. софист и диалектик Диодор Крон из Мегар. Демокрит считал «атомы» — «плотными» («полными», «совершенными» — *греч.* πλήρης, ναστός). Таким образом, Демокрит полностью переворачивает платоническое представление о сущем, помещая бытие не вверху, в сфере идей и божественного Единого, а внизу. Однако атомы отождествили с бытием лишь комментаторы Демокрита. Сам он, видимо, не использовал для их описания такой категории, как сущее. Атомы противопоставлялись *пустоте*[3] (το κενόν), бесконечности (ἀπειρία) или «ничто» (οὐδέν), но именно как зеркальная оппозиция. Не их пустотность, не их бесконечность и не их ничтожность еще не значат, что они *есть*, но представляют собой бытие. Это лишь концепт, и не случайно Демокрит избегает в своей философии онтологических определений. Различие между пустотой и атомами умозрительно, чисто концептуально, как и сама пустота, и сами атомы. «Бытие» атомов свидетельствует лишь человеческой мыслью, но эта мысль, по Демокриту, вторична, являясь производной от момента случайной игры атомов. Мышление является акцедентом космического хаоса. Поэтому и его заключения в целом случайны. Никакой достоверности, которую вкладывают в выводы

вершающимся уже в течение бесконечного времени». *Лурье. С. Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. С. 251.

[1] Стоик Посидоний (139/135 – 51/50 до Р.Х.) передает, что первыми сформулировали теорию об атомах финикийцы, в частности некто Мохос Сидонский, живший еще до Троянской войны. В этом же был убежден Исаак Ньютон (1642 – 1727), отождествлявший Мохоса с Моисеем. См.: *Дугин А. Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

[2] Этот термин приписывают ученику Демокрита Митродору Хиосскому.

[3] Синонимом «пустоты» является также важный философский термин «отсутствие» (*греч.* στέρησις, *лат.* privatio).

мышления Платон и Аристотель, у Демокрита нет и близко. Эти выводы истиннее, чем галлюцинации чувственных форм, но все же лишь относительно. Поэтому относительно и бытие атомов. Они не столько онтологические основы всего, сколько концепт таких основ. Следовательно, об атомах можно говорить, что они не пустота, но едва ли строго можно сказать, что они есть.

Демокрит был серьезно озабочен гносеологией и онтологией, т. е. рефлексией того, на каком основании он сам утверждает существование атомов и пустоты и как эти утверждения соотносятся с чувственным опытом. Вероятно, акцентирование этого различия послужило тому, что Демокрита иногда относят к продолжателям линии элеатов, которые вслед за Парменидом строили свою философию на различии между мнением (δόξα) и истиной (ἀλήθεια), при этом чувственный опыт аффектировал лишь мнение, а истина скрывалась глубоко внутри и была доступна лишь интеллекту. Эта гносеологическая установка получила самое полное развитие у Платона. Но вся система мировоззрения Демокрита противостоит единому Платона и Парменида, исходит, напротив, из многого, и из пустоты. Но при этом Демокрит опирается в своих метафизических суждениях на чувственный опыт, считая его вторичным, искаженным и ненадежным. Великая Пустота и атомы постулируются мыслью, но мыслью, в корне отличной от классического греческого толкования. Это не Логос, не Нус (Νοῦς), не София, которые божественны, универсальны и относятся к трансцендентной философии Отца. Эта мысль, νοερός, есть продукт ментальной деятельности отдельного существа. В философии Нового времени это обычно называется «*концептом*» (лат. conceptum от глагола capere, что дословно означает «схватить», «захватить»). Та инстанция, которая схватывает концепт, не божественный разум, а человеческий рассудок[1]. Но этот «хваткий рассудок» отличен от той информации, которую сообщают чувства. По сути Демокрит первым для своей эпохи утверждает совершенно оригинальное представление о мышлении, особую гносеологию, которая удивительным образом предвосхищает Новое время, где основные суждения выносятся на основании той же самой инстанции — человеческого (прежде всего индивидуального) рассудка — bon sense французского рационалиста Декарта (1596–1650) или common sense шотландских реалистов — Т. Рейда (1710–1796), А. Фергюсона (1723–1816) и т. д. Но полнее всего в Новое время такое понимание мысли как продукта рассудочного

[1] Демокрит говорил об этом: «Ни о чем мы не знаем, каково оно при ясном постижении действительности, но мнение каждого из нас представляет форму (*вещей*) в измененном виде». *Лурье С.Я* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. С. 219.

мышления предложил и обосновал Джон Локк (1632 – 1704), о котором речь пойдет дальше. Поэтому гносеология Демокрита, равно как и его пустотно-атомистская онтология были совершено беспрецедентными для классической Греции. Истиной он считал результат деятельности индивидуального ума, т. е. концептом, а бытие (или небытие, ничто, пустота и т. д.) представало как плод рационального заключения. При этом собственно истину он считал недоступной, отсюда его знаменитое выражение «истина в бездне» (*греч.* ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια[1]).

Согласно Демокриту, атомы подобны мелким частицам пыли, которые можно увидеть в солнечных лучах, но которые остаются в других случаях невидимо рассеянными в воздухе. Однако речь идет не о том, что человек способен видеть атомы, но лишь о метафорическом указании на то, что нечто невидимое при одних обстоятельствах может стать видимым в других. Христианский автор епископ Иероним Стридонский (342 – 419 или 420) в своих комментариях на книгу пророка Исайи (40:12) специально останавливался на таком фрагменте:

> Кто горстью вычерпал воды морей,
> небеса перемерил пядью,
> пыль земную пересчитал?

В выражении «пыль земная», «прах» он видел указание на другое ивритское слово daq (דק), которое в свою очередь он сравнивал с «атомами» Демокрита. Из этого замечания можно вывести ряд важных параллелей между песчинками, мельчайшими частицами вещества и атомистской теорией. Сходное представление разделяло исламское течение ашаритов, также отождествлявшее мельчайшую частицу вещества, «атом» (*араб.* ذرة — dhara[2]), с основополагающей основой бытия. У ашаритов каждый «атом» материи, а также каждую точку пространства и каждый миг времени создал Бог. В материалистической картине Демокрита, Левкиппа и других атомистов эти частицы пыли не созданы никем, возникли сами по себе и не подчиняются никаким законам, кроме случайности. Поэтому миры создаются и гибнут в силу произвольный игры сцепляющихся и расцепляющихся атомов[3].

---

[1] *Лурье С.Я* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. С. 38.

[2] ذرة — dhara, дословно означает «зерно», что отсылает к совершенно иной символической цепочке, связанной с аграрными обществами и их представлениями.

[3] Эта тема получила развитие у современных философов — спекулятивных реалистов, сторонников объективно ориентированной онтологии, которые на но-

Из атомов, материальных частиц и складывается космос. Он возникает от того, что атомы хаотично сталкиваются между собой, сбиваются в комки и распадаются, образуя *вихрь* (δῖνος).

Демокрит явно не хотел объяснять, что первичней — атомы или пустота, однако описание возникновения вихря как потока атомов не может обойти эту проблему. О рождении вихря сказано так:

> Вихрь всевозможных форм отделился от вселенной[1].

Эти слова приписывает Демокриту неоплатоник Симпликий (ок. 490 – 560). А так формулирует это Эпикур:

> Мир есть часть пространства, отделившаяся от бесконечности[2].

В первом случае в значении «отделяться» использован глагол ἀποκρίνω, а во втором Эпикуром глагол ἀποτέμνω, где корень тот же самый, что и в слове «атом», указывающий на «сечение»», «разрезание». Вихрь, состоящий из неделимых частиц, изначально отделяется от пустоты (бесконечности), что становится началом движения атомов в пустоте. Но чтобы отделиться от пустоты, необходимо прежде быть с ней слитым, единым, неотделенным. И хотя Демокрит и Эпикур стремятся придать и атомам, и пустоте именно в том качестве, как они описаны, свойство вечности, а значит, вечной отдельности друг от друга, само описание появления вихря атомов указывает на какое-то предшествующее этой раздельности состояние, по-

---

вом этапе стремятся обосновать бытие материи и подматериальных измерений. Так, теме «песка» и «памяти частиц» уделяет большое значение современный философ Реза Негарестани, связывая песок и пыль, как корень материи, с особым стилем ближневосточных культур и даже напрямую с исламской цивилизацией. См.: *Negarestani R.* Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials. Melbourne: Re.Press, 2008. «Память атомов» была также центральной темой русских космистов — Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского. По Федорову, в материи содержатся атомы умерших предков, которые должны быть воскрешены научными методами. *Фёдоров Н.Ф.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция; Evidentis, 1995 – 2004. Циолковский полагал, что каждый атом вещества когда-то был частью живого организма (по Циолковскому, жизнь не может быть случайным явлением только одной планеты и представляет собой универсальное явление, отсюда его убежденность в существовании жизни в других мирах, галактиках и планетах). Поэтому в атоме содержится эйфорический квант бытия. Память о том, что частица материи была составным элементом живого организма, внушает ей счастье. *Циолковский К.Э.* Космическая философия. М.: ИДЛи; Сфера, 2004. См. также: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная. М.: Академический проект, 2019.

[1] *Лурье С.Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. С. 274.

[2] Там же. С. 275.

скольку появление вихря описывается как событие, смысл которого состоит в от-делении. И очевидно, что примордиальным состоянием, предшествующим появлению вихря, состоящего из атомов, должно быть несуществование атомов как таковых и их слитость с пустотой. Это позволяет предположить теневую сторону атомистской онтологии (точнее, меонтологии, нигилистической онтологии), которую, вероятно, сам Демокрит и называет «бездной, в которой пребывает истина».

Если отложить эту в высшей степени проблематичную космогонию (онтогонию), то космологическое описание уже существующего космоса, в котором носятся вихри, выглядит следующим образом. Между атомами существуют пустоты, а движение (в том числе цикл рождений и смертей) объясняется случайным сцеплением (ἐπάλλαξις) и расцеплением атомов между собой. Сам мир, по Демокриту, представляет в своей основе Великую Пустоту (το κενόν[1]), бесконечность (ἀπειρία)[2] или «ничто» (οὐδέν[3]). В этой пустоте хаотично движутся атомы, создавая возникающие и уничтожающиеся миры.

> Атомы носятся в пустоте как попало; сталкиваясь между собой спонтанно вследствие беспорядочного устремления и переплетаясь вследствие разнообразия форм, ни зацепляются друг за друга и таким образом создают мир и все, что в нем, вернее — бесконечные миры[4].

Эти миры состоят из форм (εἴδωλα[5]). Демокрит отрицает существование идей (в отличие от Платона) и то, что у каждой вещи есть своя цель (в отличие от Аристотеля). Поэтому единственным способом объяснения вещей становится выявление причины. Существование, не имея цели и высшего вечного смысла, становится, с одной стороны, случайным, а с другой — механически предопределенным

---

[1] *Лат.* inanitas.

[2] *Лат.* infinitas.

[3] *Лат.* nihil.

[4] *Лурье. С.Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. С. 276.

[5] Выбор термина εἴδωλον для обозначения формы в отличие от ἰδέα, εἶδος Платона или μορφή Аристотеля показателен. Этим словом греки обозначали нечто кажущееся — призрак, привидение. От этого же произошло понятие «идол». Это не видение сущности вещи, но напротив, ее ложного явления. В эйдолоне, «идоле», призраке не скрыто ничего сущностного, это тень, лишенная тела, которое ее отбрасывает. Такова атомистская Вселенная — она представляет собой призрак. В Постмодерне эта тема была развита в таком направлении, как «хонтология», «наука о призраках». *Деррида Ж.* Призраки Маркса. М.: Logos altera, Ecce homo, 2006; *Buse P., Scott A. (ed's).* Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History. London: Macmillan, 1999.

причинно-следственным законом, т. е. материальной необходимостью.

Лгущий логос

Мы видели, что Платон в «Тимее» утверждал, что материя постигается особым «бастардным логосом». Этот «бастардный логос» есть та форма концептуального мышления, с помощью которой Демокрит и схватывает существование пустоты (το κενόν), или «ничто» (οὐδέν). Неоплатоник Плотин, размышляя над природой «бастардного логоса» (λόγος νόθος), приходит к выводу, что третий вид сущего Платона, непостижимая «хора» (χώρα) «постигается размышлением, не исходящим из ума, а пустым»[1].

Загадочный, пустой, бастардный, незаконнорожденный логос не есть пустота сама по себе, т. к. это все же определенное свойство, но *опустошенная мысль*. Это и есть концептуальное мышление индивидуума, ставшее позднее нормативной формой сознания эпохи Модерна.

По Плотину, материя есть «фантазм», т. е. чисто псевдологическая категория. Плотин пишет:

> (...) некоторые находят материю пустой (отождествляют ее с пустотой). Я же говорю, что она есть призрак (фантазм) массы (тяжести), φάντασμα ὄγκου, поскольку душа, которая (предельно) сблизилась с материей, не может ничего (четко) различить (разграничить, ὁρίσαι, определить, поместить в пределы, в границы), начинает трястись (бесноваться, волноваться) в неопределенности, и у нее нет сил, чтобы нечто охватить взглядом (придать форму, очертить, распознать эйдос, эйдетические черты, определить) или прийти к (выявлению) знака (смысла), ведь это и было бы то же, что и различить (а этого-то как раз она и не может)[2].

Эта фраза развивает мысль о том, что тяжесть есть скорее состояние души, а не свойство материи, что тяжесть рождается из бесноватости, одержимости души, которая падает и отчаянно пытается остановить свое падение — но не через полет, а через черные и неблагородные операции, приводящие в конце концов к конституированию материальности — как печати глубочайшего вырождения Ума.

---

[1] ἀλλὰ λογισμῷ οὐκ ἐκ νοῦ, ἀλλὰ κενῶς. *Плотин*. Вторая Эннеада // Плотин. Эннеады: В 7 т. Т. 2. СПб.: Издательство Олега Абышко; Университетская книга, 2010. С. 203.

[2] Там же.

Самой по себе материи нет, но есть «логос», ее воспринимающий. Это «лгущий логос».

Атом, по Плотину, есть предел нисхождения Ума, рассекающего, делящего любой объект мышления на две половины.

> Ум отыскивает двойственность, ибо он производит деление до тех пор, пока не достигает простого, которое уже не может само разделиться. Пока же он может, он будет продвигаться в свою бездну. Бездна каждого есть материя; потому она всецело темна, что свет есть Логос[1].

Соответственно, прекращение деления, т. е. достижение атома, есть момент полного угасания Ума. Но если Ум угас, то его нет. Он может существовать после своего конца лишь как фантазм, как предельно ослабленная пародия на самого себя, не способная осуществлять то, что является главной характеристикой Ума — *различать*. Неразличающий Ум — это парадокс, но именно он является той гносеологической инстанцией, которая оперирует концептом атома.

Такое замечание Плотина чрезвычайно важно для Politica Aeterna, т. к. позволяет лучше понять метафизические основы Модерна. Модерн основан на псевдологии; это обобщение «лгущего логоса». И первым, кто сформулировал «лгущий логос» как главный и единственный, был именно Демокрит, самый современный из мыслителей современности.

Смертность богов, притяжение ада и демократия

Демокрит учил о том, что не существует ничего вечного, и даже боги оказываются лишь долговечнее (устойчивее) людей, но рано или поздно гибнут. Показательно, что разные источники указывают на то, что Демокрит написал сочинение «О том, что в царстве Аида», где утверждалось, что мертвые могут что-то чувствовать. На этом основании он предлагал сохранять трупы (в меду), чтобы они при определенных обстоятельствах могли быть воскрешенными[2]. Все это свидетельствует о повышенном интересе Демокрита как раз

---

[1] *Плотин.* Вторая Эннеада. С. 189.

[2] Эта тема предвосхищает не просто Модерн, но отчасти и парадигму Постмодерна, где в контексте посттуманистической теории и развития технологий вопрос о достижении физического бессмертия становится одним из основных. Можно соотнести эту сторону учения Демокрита с философией «русских космистов». См.: *Фёдоров Н. Ф.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция; Evidentis, 1995 – 2004.

к той подземной области, которая в традиционных онтологиях классической Греции[1] помещалась на самом нижнем уровне бытия.

Демокрит не построил оригинальной политической философии, в основном он учил о структуре мира, но как мы многократно отмечали, любая философия с необходимостью имеет в себе политическое измерение. Поэтому, если мы применим принцип Демокрита к обществу, то получим зародыш *теории демократического общества*. Философия атомизма, будучи спроецированной на сферу политики, дает нам базовую идею именно *демократии*. Как подтверждение этому мы встречаем краткий фрагмент самого Демокрита:

> Бедность в демократическом государстве надо предпочесть тому, что называется счастливой жизнью в монархии[2].

Когда мы проецируем понятие атома на политическую систему, то получаем некое понятие «социального атома». По-гречески атом, ἄτομος («неделимый», «то, что не подлежит рассечению»). В латыни существует прямой перевод термина — individuum, «неделимое». Отсюда легко логически вывести представление о том, что совокупность индивидуумов (политических атомов) создает и учреждает политическое государство. Так в самых общих чертах рождается философия демократии, заполняя то гипотетическое — третье — место, которое отведено ей в полной трехчастной модели платоновского и аристотелианского представления о природе Политического.

Формула «из многого одно»

Демокрит — философ-атомист, а его философия, описывающая мир, который строится из материальных атомов (материальными он считал даже богов), есть учение демократии. Это учение может быть описано следующей формулой: из многого может возникнуть «единое». Это шестая гипотеза из диалога Платона «Парменид». Показательно, что латинская версия этого выражения «e pluribus unum» (*лат.* «из многого одно») является девизом, помещенным на гербе США.

Это и есть философия того третьего начала, которое, по сути дела, в античном традиционном мире, в мире сакральной политики просто отсутствует. Платон призывал жечь книги Демокрита, пото-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.

[2] *Лурье С.Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. С. 361.

му что, с точки зрения греков, ориентированных на Отца и Сына, представление материнской «философии снизу» о том, что чернь будет сама определять, что является истинным, может внушать только отвращение и ужас. Для тех мыслителей, которые стояли в «гигантомахии в отношении сущности» на стороне богов, феномен демократии или философия Демокрита (атомизм) есть предельная форма деградации.

Пока мы имеем дело с религиозным обществом, то всегда остаемся в парадигме политической философии Отца или Сына, и попытка построить политическую систему исходя из множества (индивидуумы, политические атомы) в традиционном обществе невозможна. И хотя демократия была явлением частично известным и в Древней Греции, возведение ее в самостоятельную политическую доктрину, в политическую философию было едва ли возможным. Скорее демократия мыслилась как продукт порчи более совершенных форм политического устройства. Но пример Демокрита (равно как Эпикура и Лукреция) показывает, что возможность построения философского учения на основании третьего — материального, матриархального — начала все же отчасти была реализована. Большого развития она не получила, т. к. в культуре Греции, Рима, а затем в эпоху европейского Средневековья (как и в исламском мире и в иных цивилизациях) вплоть до Нового времени устойчиво преобладала традиционная модель сакральной иерархии.

Ситуация начинает меняться лишь с наступлением эпохи Модерна. И только тогда, в Новое время, именно эта политическая философия, философия третьего уровня, и начинает постепенно выходить на первый план, пока не становится доминирующей.

Эпикур: античный либерализм «Сада»

Другой греческий философ-материалист Эпикур жил уже после Демокрита, от которого полностью заимствовал идею атомов и пустоты. Принимая космологию Демокрита, его атомистскую метафизику, он вместе с тем относился к чувственному восприятию с гораздо большим доверием и именно его считал основным критерием истины. Полагая основой действительного бытия данные органов чувств, Эпикур развил сенсуалистскую онтологию, которая, однако, покоилась на более фундаментальном основании — на концептуальной философии Демокрита, к которой Эпикур обращается всякий раз, когда необходимо сделать более основательное заключение, нежели позволяет чувственный опыт. Так, сцеплением атомов Эпикур объясняет существование (и одновременно смертность) души

и даже богов. Боги Эпикура живут в пустотах между мирами (*греч.* μετακοσμία), которые являются масштабированием межатомной пустоты Демокрита.

Если в онтологию третьего рода — Матери, «хоры», «множества» — Эпикур не привносит чего-то принципиально значимого[1], а его сенсуализма в каком-то смысле есть шаг назад по сравнению с концептуальным материализмом Демокрита, он обосновывает несколько социальных и этических теорий, которые — как и все материалистическое и индивидуалистическое — будут взяты на вооружение в Новое время. Так, основой этики Эпикур считает стремление человека к наслаждению (*греч.* ἡδονή — откуда «гедонизм»). Здесь мы легко опознаем третье начало души в метафоре колесницы в «Федре» Платона. У Платона низшая — третья (прямая аналогия с третьим родом — Матерью-Восприемницей) — сила души называется как раз «желание» или «похоть», «хотение» (*греч.* ἐπιθυμία), и Эпикур сводит структуру человека именно к этому качеству. Человек управляется лишь желаниями, которые составляют высшую цель его существования. В свою очередь все желания могут быть классифицированы, но то, к чему тяготеет желание как таковое, это именно *наслаждение*. Подобная прямота в прославлении низшего — наименее благородного — свойства души была редкостью для эллинской культуры, но, в свою очередь, предвосхищала этику Нового времени — прежде всего «утилитаризм» Иеремии Бентама (1748 – 1832).

Еще более проницательным — в том же самом ключе предварения Модерна — была теория Эпикура о происхождении общества. С его точки зрения, общество и государство возникают снизу вверх, как результат «*общественного договора*». В отличие от Платона и Аристотеля, для которых целое предшествовало частям, Эпикур выводит целое из частей. Предметом «общественного договора» он считает обеспечение максимума наслаждения и минимума насилия, которое есть антитеза наслаждения. Люди объединяются в общество не потому, что оно имеет какую-то особую онтологию, миссию или цель, но лишь для страховки от причинения друг другу неприятностей. В целом же оптимальным Эпикур считал более или менее уединенную жизнь, посвященную поиску наслаждений, к которым относил чувственный опыт различного толка — от еды и питья до бесед с друзьями. Это право на наслаждение составляло для Эпикура нечто естественное, отсюда он выводил теорию «естественного права» (φύσεως δίκαιόν) как изначального и нормативного существования индивидуума.

---

[1] Исключением является допущение отклонения (девиации, *греч.* παρέγκλισις) атома от прямолинейного движения, на что позднее обратил внимание Карл Маркс. Особую актуальность тема отклонения получила в философии Постмодерна.

Поэтому мудрецу Эпикур советовал «жить скрытно» (λάθε βιώσας), на достаточной дистанции от общества, не слишком вовлекаясь в его стихию. Свою школу, где он жил и учил других своей философии, он назвал «Садом».

Показательно отношение Эпикура к смерти. Он считал страх смерти излишним, т. к. не верил в то, что душа может пережить тело, а следовательно, между жизнью и смертью (равно как между атомом и пустотой) нет никакой континуальности, никакой общей меры. Когда человек живет, он только живет, т. е. он есть. И это наличие чувственного бытия в каком-то смысле тотально. Оно ничем не ограничено, поскольку наступление смерти не аффектирует то же существо, которое наслаждается жизнью. Смерть не переживается, не осознается и не представляет угрозу жизни, т. к. при жизни ее нет, а после смерти ее также нет, поскольку нет того субъекта, который мог бы засвидетельствовать свою кончину и сравнить посмертное существование с жизнью. В этом Эпикур расходится с Демокритом, учившим, что труп обладает остаточной чувственностью и что душа распадается дольше, чем тело. На этом Демокрит обосновывал свою онтологию Аида. Для Эпикура, основывающего все на чувственном опыте, такое различие между скоростью распада на атомы тела и души бессмысленно, поскольку о нем нельзя составить достоверного представления из опыта. И снова такое представление о смерти и об отсутствии души точно соответствует самой экзистенциальной культуре Модерна.

Фактически идеология Эпикура представляет собой почти законченный *либерализм*, опережая на полтора тысячелетия философскую мысль Европы.

Впервые учение Эпикура было взято на вооружение в эпоху Возрождения, где к нему — к его атомизму и сенсуализму — большой интерес проявил Пьер Гассенди[1] (1592 – 1655).

Номинализм Оккама

Первым приближением к атомизму Нового времени, в котором можно уже опознать некоторые черты учения Демокрита, можно считать позицию номиналистов в средневековом споре об *универсалиях*. Этот спор фактически был новым изданием «гигантомахии в отношении сущности», возобновленной спустя более чем через тысячелетие, прошедшее с эпохи Платона. Самым последовательным платонизмом, т. е. философией Отца, была позиция «идеали-

[1] *Гассенди П.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1966 – 1968.

стов», ярчайшим представителем которых был ирландский мистик Иоанн Скот Эриугена[1] (ок. 810—877). Идеалисты полностью разделяли позицию Платона и платоников о том, что идеи предшествуют вещам и существуют независимо от вещей и прежде них. Универсалии, т. е. обобщающие понятия, идеалисты толковали именно как платоновские идеи и настаивали на их автономности и полном онтологическом превосходстве. Такая позиция была определена как universalia ante rem. Однако такая позиция была отвергнута католической догматикой, хотя это не помешало тому, что платонизм сохранился в католической Церкви, хотя и преимущественно в католической мистике.

Позициям идеалистов-платоников противостояли реалисты, которые с опорой на Аристотеля настаивали на том, что «эйдос» (но не идея!) существует и обладает бытием лишь тогда, когда он существует *сквозь* вещь, внутри вещи, через вещь (universalia in re). Это толкование получило название «реализма» (от *лат.* res — вещь, поскольку безусловным бытием была наделена лишь существующая вещь). Здесь универсалия приравнивалась именно к эйдосу или форме, т. е. преобладала философия Сына и аристотелевский имманентизм (но без материализма). Этой позиции придерживалось большинство схоластов, и именно она была принята католицизмом как безусловная догма.

Но уже в XI веке появились представители и третьей позиции, которые фактически заложили основу будущему материализму и индивидуализму. Они утверждали, что общее понятие есть лишь лингвистическая конвенция и не наделено никаким бытием, представляя собой «пустой звук» (flatus voci). Их позиция определялась формулой universalia post rem. Термин «номинализм» происходит от латинского nomen, «имя», «название», «наименование». Это означало, что номиналисты считают, что есть только конкретная вещь, а ее возведение к обобщающему виду, к универсалии, есть не что иное, как приписываемое извне имя, служащее для удобства классификации. Первым представителем номинализма был французский схоласт, родоначальник номинализма Иоганн Росцелин из Компьеня (ок. 1050 — ок. 1122). Идеи Росцелина и номинализм в целом были осуждены, т. к. противоречили реализму, принятому как философская догма.

Фактически номиналисты предлагают модель мироздания, которая соответствует третьему роду «Тимея» Платона, т. е. Матери, «хоре». Вещь мыслится здесь как первичная данность, основой ко-

[1] *Erigène Jean Scot.* De la division de la nature. Periphyseon. P.: Presses Universitaires de France; Épiméthée, 1995—2009.

торой являются материальность и индивидуальность. Лишь единичное, отдельное и конкретное существует в полном смысле слова, утверждают номиналисты. Попытка дать одно и то же имя разным — пусть сходным — индивидуальным вещам ничего не меняет в бытии каждой из них или всех вместе. Они продолжают существовать и вместе, и по отдельности именно как индивидуальные предметы, а общность имен приписывается им со стороны человеческого сознания, упрощающего свое восприятие мира через искусственные операции, никак не затрагивающие индивидуальность — по сути атомарность — каждой конкретной вещи. Это значит, что для номиналистов нет ни идеи, ни эйдоса, т. е. ни образца (парадигмы), ни двухполярной и неразрывной структуры, где обязательно существуют сущность и материя и обе наделены полноценным и самобытным бытием. Выступая против реалистов, номиналисты подрывали саму основу того мировоззрения, на которой строилась средневековая модель мира, где доминировала онтология Аристотеля.

В духе номинализма строится модель одного из ярчайших представителей поздней схоластики Дунса Скота[1] (1265—1308), который настаивал на том, что самым общим элементом наличных вещей является материя, которая и представляет собой бытие (крайне антиплатоническая и антиаристотелевская мысль). При этом саму материю в ее всеобщности может познать только Бог, а все, кроме нее, что существует, представляет собой индивидуальную единицу. Вещь для Дунса Скота есть не сочетание формы и материи, как у Аристотеля и реалистов, но индивидуальность, являющаяся высшей и последней реальностью, ultima realitas entis. Последователи Дунса Скота ввели специальный термин для обозначения именно этой высшей индивидуальной реальности — haecceitas, «этовость». По Дунсу Скоту, признак бытия совпадает не с тем, чем является вещь (quidditas, «чтойность»), а с фактом наличия именно «этой» вещи. Отсюда вытекает признание бытия за материей (но эта истина открыта лишь для Бога) и за индивидуумами, и это представляет собой истину в последней инстанции и предел познания для человека. Так, мы видим здесь одновременно и материализм (приравнивание бытия к материи, а не к эйдосу или идее), и индивидуализм, т. е. отказ от признания за универсалиями самостоятельного бытия.

Окончательно сформулировал номиналистскую философскую парадигму другой английский мыслитель, францисканец Уильям

[1] *Блаженный Иоанн Дунс Скот.* Избранное: Издательство францисканцев. М., 2001.

Оккам[1] (1285—1349). Оккам принимает большинство идей Дунса Скота, но идет еще дальше. По Оккаму, Бог своей волей творит не материю (как у Дунса Скота), которая потом через волевой импульс становится индивидуальными предметами, но индивидуальные вещи, индивидуумов напрямую. Индивидуумы, по Оккаму, существуют целиком *вне* ума, как Божественного, так и человеческого. Но в Боге они имеют свой исток как Божья воля, а в людях, являющихся, в свою очередь, чистыми индивидуальностями, воля ограничена определенными рамками. Поэтому в любом случае познание есть только познание индивидуумами и индивидуумов. *Бог знает вещи через процесс их индивидуального творения.* Человек знает вещи через индивидуальный опыт соприкосновения с индивидуальными вещами.

Опыт индивидуальных вещей, которые только и обладают бытием, в сознании соответствует двум типам интенций, которые образуют два класса естественных знаков. Первая интенция есть *естественный знак* ума, понятие (conceptum), соответствующее индивидуальной вещи, своего рода «природный знак». Вторая интенция является еще более условной и, в свою очередь, служит для обозначения «природных знаков». Эти две интенции характеризуют логическую деятельность познающего рассудка. И наконец, есть еще и *условные знаки* (flatus voci), которые по договору служат для обмена людьми информацией о естественных знаках. К этому разряду относятся языки. При этом никаких «универсалий», по Оккаму, вообще не существует, и все то, что служит для обозначения индивидуальных вещей, есть не что иное, как знаки — того или иного рода.

Так, в номинализме Оккама готовится философская платформа для науки и логики Нового времени. Бытием наделяется исключительно индивидуальная материальная телесная вещь, а ее концептуальный аналог (первая интенция и вторая интенция) помещается в область человеческого сознания и рассматривается как конвенция.

В высшей степени симптоматичны политические идеи Оккама[2]. Он был одним из первых европейских авторов, кто выступал за отделение Церкви от государства, формулируя свой идеал в терминах «просвещенного абсолютизма». Исходя из своего представления об индивидуальной онтологии человека и вещи, он дал метафизическое обоснование абсолютной частной собственности как прямого правового отношения между двумя индивидуальными инстанциями —

[1] A compendium of Ockham's teachings: a translation of the Tractatus de principiis theologiae. St. Bonaventure; N.Y.: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1998.

[2] *Guilelmi de Ockham.* Opera Politica. 4 vols. Manchester; Oxford: Manchester University Press; Oxford University Press, 1940—1997.

человеком и вещью, что позднее стало основой экономической философии либерализма.

В целом Оккам по праву считается провозвестником позднейшей *буржуазной либерально-демократической идеологии*, основанной на философии, метафизике и этике, чрезвычайно близкой к взглядам Оккаму. К нему обычно возводят свое происхождение как основные течения в эмпирической науке, так и представители современной аналитической философии.

Номинализм подготовил идейную почву для философии протестантизма и для некоторых течений Возрождения. В нем мы видим два принципиальных момента политического Логоса Нового времени: материализм и индивидуализм, которые в дальнейшем получат свое полное развитие уже в ином контексте — полностью за пределом парадигмы Традиции. В принципе, номинализм содержит в себе все основные предпосылки такой политической философии, которая строится строго снизу вверх, вопреки тем вертикальным моделям, которые доминировали в Церкви и государстве в эпоху католического Средневековья[1].

Эпоха Нового времени. Парадигма Модерна

Здесь мы приходим к тому, что является парадигмой Нового времени[2].

Новое время — это эпоха, которая началась с XVI века в Западной Европе и продлилась до конца XX века и представляла собой совершенно уникальный исторический период. В тот же самый период времени в незападной Европе еще существовали традиционные общества, построенные на политической философии Отца и политической философии Сына. Поэтому Новое время — явление, локализируемое не только исторически, но и географически.

Можно сказать, что Новое время — это определенный тип философии, политики, культуры, науки, мышления, свойственный странам Западной Европы с XVI по XX век. Вначале под его влияни-

---

[1] Следует обратить внимание на то, что в православной культуре ничего даже близко напоминающего номинализм не существовало и не существует, и основная топология мысли остается в контексте философии Отца и философии Сына, никогда не подходя даже близко к приравниванию бытия к материи или к индивидуальности. В православии вплоть до настоящего времени сохраняет свое значение философия Аристотеля, важнейшие моменты которой в контексте православного богословия изложены Иоанном Дамаскином (ок. 675 — ок. 753). См.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М.: Индрик, 2002.

[2] *Дугин А. Г.* Постфилософия.

ем оказались частично Италия[1], где сложились некоторые научные материалистические учения, а также Англия[2] и Франция[3], ставшие двумя основными полюсами распространения Модерна как в Европе, так и за ее пределами. Далее Модерн стал расширяться по планете «кругами», охватывая по спирали — в основном через колониальные завоевания — весь мир. Фактически эпоха Колумба совпадает с началом Нового времени. В некоторых обществах мировоззрение Нового времени проникает столь же глубоко, как в самой Европе, где оно достигло неких минеральных корней человеческой культуры, сделав Модерн естественной, само собой разумеющейся ментальной средой.

Если в Европе это движение было направлено вглубь (можно назвать его «*интенсивным* Модерном»), то в колониальных обществах или в обществах, которые частично подвергаются вестернизации и европеизации извне, происходит поверхностное наложение этих систем мышления на более глубинные архаические и традиционные модели, и в этом случае экстенсивное распространение парадигмы Модерна затрагивало в основном лишь поверхностные стороны общества. Такое наложение двух парадигм — парадигмы Модерна на не изжитую полностью парадигму Традиции — порождало особое социологическое явление — *археомодерн*[4]. В любом случае начиная с XVI века эта парадигма Нового времени постепенно расширяется, и сегодня она является в той или иной форме доминирующей в глобальном масштабе.

В чем смысл Нового времени с точки зрения философии? Начиная с Галилео Галилея (1564 – 1642), Пьера Гассенди, первых теоретиков, заложивших основания научной картины Нового времени[5], эта философия напрямую обращается к Левкиппу, Демокриту, Эпикуру и Лукрецию. Тем самым совершается отход от вертикального мировоззрения в духе Платона и Аристотеля и утверждается новый взгляд на мир — снизу вверх, с позиций материи, телесности, прямого земного наличия. Это сопровождается радикальными атаками на Аристотеля, считавшегося в Средневековье эталоном и непогрешимым мыслителем во всем, что касалось науки и космологии. Существовавшее на периферии культуры наследие атомистов извлекается

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

[2] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

[3] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.

[4] *Дугин А. Г.* Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2011.

[5] *Дугин А. Г.* Эволюция парадигмальных оснований науки. М.: Арктогея-центр, 2002.

из небытия и постепенно становится новой научной и философской догмой.

Прямыми предшественниками атомистов были средневековые номиналисты, получившие наибольшее влияние в Англии. Позднее именно Англия станет той культурной средой, где раньше других европейских стран и в каком-то смысле полнее и ярче будут развиты основные положения этой новой парадигмы.

С точки зрения трех уровней бытия Платона, в Модерне мы имеем дело с философией Матери, материи, χώρα. Вся научная картина мира Нового времени — у Галилея, Коперника и особенно у Декарта и Ньютона (1642—1727) строится на идее демокритовского атомизма. Таким образом, философия Нового времени является новой, потому что она низвергает как принцип Отца, так и принцип Сына, и параллельно с этим происходит ниспровержение христианского Средневековья. Но в то же время она заново открывает основные положения того философского направления, которое в классической Греции считалось маргинальным и экстравагантным.

Новое время мыслило себя как парадигма, альтернативная Средневековью, и ставило перед собой задачу низвержения той вертикальности, которая составляла сущность предшествующих мировоззрений, преобладавших в Европе как в христианскую, так и в дохристианскую эпоху. Отныне если ученые, считавшие достоверным лишь знания, полученные на основе рационального суждения или физического опыта, признавали еще и Бога, то лишь как философскую конвенцию, как абстрактную причину, необходимую в качестве объяснения факта наличия материального бытия. Это течение получило название «деизм», т. е. вера в Бога в отрыве от религии, культа, полноценной теологии и завершенного догматического мировоззрения. Такая вера мыслилась не как полученное с Небес Откровение, но как рациональное заключение, к которому на основании последовательных рассуждений пришла группа отдельных — атомарных — личностей.

Протестантизм основан на «религиозном атоме»

Важнейшим моментом перехода от парадигмы Традиции к парадигме Модерна стала в Европе *протестантская реформа*.

Мы описали кратко ту модель, на которой основано православное и католическое толкование Политического, упомянув и о протестантизме. Здесь следует остановиться на этом чуть подробнее, поскольку именно с протестантизмом связан фазовый переход европейской цивилизации к Новому времени.

В XVI веке в Европе появляется новое религиозное движение, называемое *протестантизмом*. Оно отвергает православие и католицизм, утверждая новую религиозную модель, основанную на «религиозном атоме», не на Боге, а на человеке, способном самостоятельно выносить свое суждение о Боге.

Протестантская реформа — все еще оставаясь формально в христианском контексте — осуществляет переход от политической теологии Отца и Сына к *политической теологии Земли*, в центре которой находится уже не Бог, но человек, индивидуальная личность[1]. Протестанты объединяются в конгрегации, общины, где рассуждают о Боге с опорой на собственное сознание и выносят о Нем какое-то решение. При этом они считают себя вправе отменять те или иные аспекты Традиции либо добавлять что-то новое. Религиозная догма утрачивает свое значение. Учение о Церкви, основанной на сверхъестественном присутствии Христа и Святого Духа, заменяется социальным конструктивистским толкованием. Так, на уровне религии полностью утрачивается иерархия вертикали, а следовательно, рушится вся картина сакрального мира. Протестанты переосмысляют христианство, исходя из индивидуального начала. В этом заключалась главная реформа Мартина Лютера (1483 – 1546) и его последователей, нанесшая мощный удар по средневековому образу мира, по священновластию.

В протестантской среде зарождается новая теология, новая философия природы, и самое главное для нас — *новая философия политики*. Почти все классики политической философии Нового времени были так или иначе выходцами из протестантской среды, поскольку мы имеем дело с общим явлением — *сменой парадигмы*, переходом от аристотелизма и платонизма к совершенно новой картине мира. На сей раз она является горизонтальной и даже хтонической, а в центре ее стоит не Бог, как ранее, а человек. Представления о мире, Боге, о соотношении Творца и твари строятся не сверху вниз, а снизу вверх. Так же — снизу вверх — организована отныне и политическая система; она мыслится теперь как продукт «коллективного договора», «социального контракта». В принципе, аналогично понимал сущность политики и Демокрит, утверждавший, что законы и государства придумали люди, и поэтому в них нет ничего священного, они в любой момент могут быть перестроены или упразднены.

Хотя протестантизм все еще остается религией, он принципиально расчищает путь в появлению чистого атеизма. Здесь можно

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

напомнить слова философа Фридриха Ницше (1844 – 1900): «Бог умер. Это мы убили его — вы и я!»[1] В отношении политической философии эта трагическая констатация означает, что сущность Нового времени является демонтажем платоновско-аристотелевского представления о Боге и перемещением всего на землю, на материальность, на экономику, на индивидуума, на материальный и технический прогресс, на капитализм. Таким образом, политическая философия Нового времени является не чем иным, как политическим срезом новой философской парадигмы.

Восстание третьего сословия

У Платона философ поднимается из пещеры и спускается назад в пещеру; он отделяет себя от обычных людей, которые видят лишь тени; затем он постигает истину и возвращается с новым знанием. У Аристотеля мы видели «недвижимый двигатель», что является имманентным Богом, вокруг которого вращаются все существа, стремясь к нему приблизиться. В платонизме субъектом является трансцендентный Бог, и вся политика платонизма строится вокруг Бога как действующего лица. В аристотелизме Бог мыслится уже не как запредельный, а как присущий миру; это представление о «недвижимом двигателе», который стоит в центре вещей, а не над ними.

На третьем уровне, в философии Нового времени, появляется *новый субъект* (буржуа, третье сословие), демократическим образом организующий свою политическую систему, выступающий в качестве социально-политического атома и делающий упор на материальные вещи. Эта трансформация является актом восстания третьего сословия европейского общества против двух высших каст (жрецов и воинов). Такой акт восстания составляет глубинный смысл философии Нового времени.

Политическая философия Нового времени представляет общество и политику как *творение рук человеческих*. Государство предстает как свойство рождения человеческих индивидуумов, возникает идея социального контракта (государство, которое основано на общественном договоре).

Обратите внимание на метафизические и философские корни этой абсолютно новой идеи. *Государство становится продуктом социального договора только в том случае, если субъектом полити-*

---

[1] *Ницше Ф.* Веселая наука (la gaya scienza) // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идиллии. Веселая наука. М.: Культурная революция, 2014. С. 440.

ки является индивидуум (т. е. атом). Самодостаточные атомы объединяются в группу и запускают государство, творя его.

Представление о государстве у Платона совершенно другое: государство никем не создается, его структура не творится людьми, государство как Каллиполис есть всегда, а в мире феноменов оно представляет собой выражение бытия, бытия сакрального, построенного по принципу священной иерархии.

Аристотель говорил, что «человек — это политическое животное». Что значит «политическое животное»? Это значит, что все неполитическое в человеке есть животное, и если мы уберем из человека политику, мы получим зверя. В другом месте Аристотель говорит, что человек это «животное, обладающее мышлением». Здесь человек определяется через государство и через мысль, а не мысль и государство определяются через человека. В классической версии вертикального общества только проснувшееся к философии и политике существо («животное») по-настоящему и есть человек. Если человек не ангажирован в политику, считают Аристотель и Платон, *если он не мыслит и не философствует, значит, его нет.* Таким образом, человек есть производное от Логоса, от идеи.

Философия Нового времени полностью переворачивает это определение. Для нее человек сам производит и мысль, и государство. Идея из вечной сияющей небесной истины превращается в результат умозаключений отдельного индивидуума, нормативом *которого становится буржуа, обыватель. И соответственно, государство* утрачивает свое сакральное измерение, превращаясь в некое подобие артели, треста или коммерческого предприятия. Третье сословие несет с собой свою философию — это философия тела, чувства, материи, комфорта, плотских наслаждений, благополучия и безопасности. Политика отныне строится в соответствии с философией не жрецов, мыслителей и героев, но торгашей[1].

Человек как существо производящее и торгующее

Политическая философия Нового времени рассматривает мышление и политическую философию как искусственный конструкт индивидуума. Для платоников и аристотелианцев, для людей традиционного общества, политика дана так же, как дан мир. Для представителей философии Нового времени (как и для Демокрита) политика является рукотворным явлением. Политика случайна, как сцепление атомов. Государство возникло искусственным способом,

[1] *Зомбарт В.* Торгаши и герои. Евреи и экономика // Зомбарт В. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2005.

исходя из контракта и договора людей, и соответственно, политики может и не быть.

Чем же тогда является человек в этой философии Нового времени? Человек здесь — это существо производящее (homo faber) и торгующее (homo mercatus).

В классической модели политика — неотъемлемая часть самой природы философа и воина, но для представителя третьего сословия политика принципиально необязательна. Отсюда идея, что философия политики Нового времени рассматривает политическое измерение как искусственное и контрактное, т. е. не соприсущее ни природе мира, ни даже природе человека. Политика понимается здесь как искусственная конструкция, которую строит человек, однако человеческую сущность политика не отражает. Политика становится опциональной.

Что в таком случае отражает человеческую сущность? Еда, торговля, комфорт, безопасность, наслаждение, материальная деятельность, телесное воспроизводство. Это судьба торговцев и ремесленников. Политика и государство, в отличие от экономической деятельности, являются в философии Нового времени совершенно необязательной частью бытия. Отсюда возникает идея гражданского общества как общества автономных индивидуумов, которым, по сути, не нужна политика и которые довольствуются неполитическими формами жизни.

Так постепенно на первый план выходит экономика или политическая экономия. Для людей экономических (homo economicus), вытесняющих собой постепенно людей политических (homo politicus), экономика действительно становится судьбой.

Богоборчество и демократия

Постепенно в Новое время на смену политического (т. е. вертикально организованного — иерархического) общества приходит общество гражданское. «Граждане» — это простые жители города, горожане, что означает отсутствие в их случае принадлежности к высшим сословиям. То же значение у термина «буржуа» (*фр.* bourgeois), образованного от *нем.* Burg, т. е. «город». Гражданское общество — это то же самое, что буржуазное общество, т. е. такая модель, где нормативом является представитель третьего сословия.

Гражданское общество — в своей основе это радикальный, революционный, демократический и в пределе «богоборческий» концепт. В нем отражен акт «убийства Бога» в сфере политической философии. Это отказ от признания сакрального измерения политики,

от иерархии, от того, что государство является онтологической реальностью. Это низведение Политического до экономического, торгового, меркантильного.

По Платону, это предельная деградация Каллиполиса до уровня олигархии и демократии (в пределе до тирании). А по Аристотелю, «демократия» как наихудшая модель правления многих.

Но с точки зрения парадигмы Нового времени, гражданское общество мыслится как «естественное состояние человека». Отсюда возникает идея *необязательности государства*. Согласно классическим теориям Нового времени, государство может — и рано или поздно *должно* — быть отменено. В разных политических идеологиях Модерна это описывается с некоторыми различиями. Так, либералы полагают, что вместо государства должен возникнуть мировой рынок. Коммунисты считают, что когда коммунистическое государство выполнит свою историческую функцию, оно будет упразднено, и все будут жить в «едином человеческом общежитии»[1]. Почему либерализм и коммунизм как две типичные философии Модерна отрицают государство? Потому что изначально, с точки зрения примордиальной концепции гражданского общества как состоящего из атомов, это государство мыслится как искусственный конструкт, созданный людьми. А следовательно, политика хотя и возможна, но не составляет сущностного измерения человека. По мере модернизации и «прогресса» государство и политика должны быть полностью заменены экономикой (отсюда тезис: «экономика как судьба»). Если люди создали государство сами и оно в себе не имеет ничего сакрального, то они же могут его и упразднить. Это они рано или поздно при определенных обстоятельствах и сделают.

Соответственно, политика — это нечто временное, условное, промежуточное, искусственное и полностью рукотворное, неонтологическое, несвященное, нерелигиозное, неприродное, неорганическое. Так, при переходе к парадигме Модерна политика принципиально меняет свой статус, свое бытие. Теперь это уже не общеобязательная, присущая каждому человеку черта, а нечто опциональное. Отныне не человек для политики (как «политическое животное»), а политика для человека.

Переходя к политической философии Нового времени, мы имеем дело с радикально новой философской картиной мира, с иными

[1] Владимир Маяковский (1893 – 1930) писал в стихотворении «Товарищу Нетте, пароходу и человеку»: «Мы живём, зажатые железной клятвой. За нее — на крест, и пулею чешите: это — чтобы в мире без Россий, без Латвий жить единым человечьим общежитьем».

философскими основаниями мышления, науки, культуры, общественной организации.

Так утрачивается единство между божественной парадигмой (Идеей), человеком и миром. Теперь все делится на субъективное и объективное (как у Декарта): государство в такой ситуации мыслится чем-то субъективным, построенным людьми, а природа и особенно материя — чем-то объективным, что требуется познать и подчинить себе.

Секуляризация: светское общество, убивающее Бога

В традиционном обществе представление о построении политической философии исходя из материальной предпосылки было невозможно. Такое общество должно было отрицать Бога и сакральное в политике, ниспровергать иерархическую вертикаль, а это шло вразрез со всей структурой мировоззрения Традиции (Премодерна).

Термин, отрицающий доминацию религии и сакрального в политике, — «*секуляризация*»[1]. Секулярное, светское общество — это общество, которое подверглось десакрализации. Само понятие секулярности — это фундаментальное понятие философии Нового времени, подразумевающее, что общество создается не Богом, не на основании Откровения или Завета, не какими-то высшими силами, но исключительно людьми — отдельными телесными атомарными индивидуумами.

Светское общество — это общество, убивающее Бога, общество богоборческое, антихристианское. Человек, который называет себя сторонником светской, секулярной модели, является сторонником Антихриста. В этом заключается смысл философии Фридриха Ницше.

Иеромонах Серафим (Роуз) (1934–1982) говорил, что истинный противник Христа — это не тот, кто является великим отрицающим, а тот, кто является малым утверждающим, у кого Христос лишь на устах, а не в сердце[2]. Он имел в виду как раз Ницше. Ницше, написавший о смерти Бога, не убивает Бога, он лишь констатирует, что современная светская парадигма и философия Модерна, секулярность — это и есть Антихрист. Ницше не призывает Антихриста, он видит Антихриста в современной западной секулярной модернистской научной картине мира. Ницше говорит о том, что Бога убил не он лично, Бога убила западноевропейская цивилизация, которая

[1] Мы видели, что одним из первых за секуляризацию выступал крупнейший номиналист Уильям Оккам.

[2] *Серафим (Роуз).* Нигилизм: источник революции современной эпохи. Forestville, California: Fr. Seraphim Rose Foundation, 1994.

осуществила восстание Земли против Бога Отца и Бога Сына. Ницше вскрывает то отрицание, тот нигилизм, что лежит в основе третьей версии политической философии. Ницше является великим отрицающим, но, с точки зрения Серафима Роуза, не так страшен тот, кто вскрывает чудовищную сущность современного мира, а тот, *кто не замечает этого*, спокойно относится ко всему происходящему. Истина о зле сама по себе не есть зло.

«Свинополис» Нового времени

Все парадигмы политической философии Нового времени строятся в рамках фундаментальной модели политической философии Матери (титанизма, материализма[1]). По мере укрепления Модерна инициатива в битве богов с гигантами переходила к гигантам.

Новое время радикально изменило человеческое мышление. Европа и в Античности, и в Средневековье по инерции жила в рамках политической философии Отца и политической философии Сына (это было традиционное сакральное общество). Новое время решительно перечеркивает эти модели: нет Отца и нет Сына, есть только предоставленный самому себе атомарный индивидуум, привязанный к своему биологическому существованию. И все остальное является его конструктами, его проекциями, его творением. Это и есть homo faber, «человек творящий», сменивший Deus Faber, Бога-Творца.

Если Аристотель увидел бы политическую историю Европы с XVI по XX век, он, вероятно, сказал бы: «Смотрите, это же не люди! Их политика второстепенна, их мышление туманно. Божественная мысль и созерцательная жизнь перестали быть их высшими ценностями. В их душах возобладало не мудрое, но животное начало». Собственно о чем-то подобном говорил и Сократ в «Государстве», рисуя образ «города свиней», «свинополиса», где проживают люди, заинтересованные лишь в питании, индивидуальном комфорте, в поездках на отдых и т. д. В диалоге возникает следующая картина:

> — Если бы, Сократ, — возразил Главкон, — устраиваемое тобой государство состояло из свиней, какого, как не этого, задал бы ты им корму?
>
> — Но что же иное требуется, Главкон?
>
> — То, что обычно принято: возлежать на ложах, обедать за столом, есть те кушанья и лакомства, которые имеют нынешние люди, — вот что, по-моему, нужно, чтобы не страдать от лишений[2].

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Три Логоса.

[2] *Платон.* Государство. С. 134.

«Возлежать на ложах, обедать за столом, есть кушанья и лакомства», «не страдать от лишений» — вот этический идеал свиноподобного человечества.

Философия Нового времени во всех своих измерениях попадает под представление Сократа о «городе свиней» или под ницшеанское представление о «последних людях» («"Счастье найдено нами", — говорят последние люди, и моргают»[1]).

Поскольку с XVI века западноевропейское общество и все общества, находящиеся под его влиянием, уже несколько столетий живут по этой парадигме, нам она кажется само собой разумеющейся. По сути, все наше образование, все наше общество, вся наша культура, вся наша политика построены на основании того, что фигура гражданина и права человека являются главными принципами, что индивидуум есть мера вещей, что демократия — естественная приемлемая легитимная форма политического устройства, что государство является конструктом, созданным индивидуумами, и, безусловно, является светским, а благополучие и благосостояние граждан, свобода торговли и свобода передвижения являются базовыми принципами политической системы. Для нас политическая философия Модерна является фундаментальным кодом, который мы принципиально не способны поставить под сомнение. Но тем самым другие типы политической философии остаются для нас совершенно недоступными, и мы имеем о них самое искаженное представление.

Принимая «свинополис» как нечто само собой разумеющееся, мы уже с трудом можем себе представить, чем была политика в иные эпохи, чем она является для иных культур, сохранивших связь с религией и Традицией, и чем она теоретически может снова стать, если мы сделаем выбор в пользу иной парадигмы — Отца или Сына.

Цареубийство — фундаментальный жест Модерна

Чтобы составить себе представление о том, чем является политическая философия в ее самом полном виде, о том, что такое Politica Aeterna, следует осознать, насколько фундаментальным был сдвиг при переходе от парадигмы Традиции к парадигме Модерна. Современная картина мира — как в отношении природы, так и в отношении общества — полностью основана на демокритовском материалистическом принципе. В политической философии Модерна не может быть ни платоновского философа, ни царя, ни аристократа, ни героя. Более того, в рамках этой модели *тот, кто смотрит вверх,*

[1] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Собрание сочинений: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 12.

тот, кто стремится выйти за рамки пещеры и ее спектакля, должен быть принесен в жертву — растерзан, убит восставшей агрессивной массой, что *смотрит на тени* и хищным образом уничтожает любого, кто пытается показать ей иное.

Цареубийство можно назвать фундаментальным принципом политической философии Модерна. Стражи платоновского государства, жрецы, священники, аристократия также подлежат демонтажу — восстание буржуа предполагает ликвидацию двух высших сословий — жрецов и воинов. Новое время есть абсолютизация кастового типа буржуа, третьего сословия. Акт цареубийства был кульминацией трех самых символических значимых революций новой европейской истории:

1) Английской революции, когда был казнен Карл I (1600 – 1649), ставшей кульминацией радикального протестантизма;
2) Великой Французской революции, в ходе которой якобинцы обезглавили Людовика XVI (1754 – 1793), в которой утвердилась буржуазная Республика;
3) Октябрьской революции, когда большевики расстреляли последнего русского царя, носителя статуса «катехона» Николая II (1868 – 1918), начав строительство первого в истории социалистического государства, основанного на радикальном материализме и богоборчестве.

Эти казни символизировали слом вертикали, потому что на каждом витке революционеры наносили сокрушительный удар по самой вертикальной организации общества, по сакральной оси иерархии, по основам политической философии Традиции. При этом каждый раз структура общества становилась — по крайней мере номинально — все более горизонтальной, уравненной, приведенной к нижнему пределу.

Настоящий момент Модерна

Сегодня мы находимся в конце полного цикла утверждения политической философии Модерна — в самом низу этого концептуального поля, где индивидуализация и движение к материальности достигают этапа перехода в сферу виртуального рассеивания и финальной ликвидации политического начала. Американский политический аналитик Фрэнсис Фукуяма в начале 90-х годов XX века написал важный текст о «конце истории»[1]. Он имел в виду *конец политической истории*, полное снятие Политического и переход исключительно к тор-

[1] *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004.

говле. В его картине мира место мировой политики отныне должна была занять мировая экономика. А поскольку история — это всегда и прежде всего *политическая история*, то переход от политики к чистой экономике будет означать и конец самой истории.

Хотя предсказание Фукуямы оказалось несколько поспешным, в целом его анализ справедлив. Политический Модерн изначально состоял в том, чтобы заменить иерархическую (сакральную) политику демократической и секулярной, а по мере успехов демократизации постепенно должна была быть упразднена и сама политика. Фактически Фукуяма объявил, что «свинополис» построен в планетарном масштабе, и в каком-то смысле, если учесть успехи гражданского общества, либерализма и рыночной экономики к концу XX века, то он не так далек от истины. В любом случае не подлежит сомнению, что в настоящее время мы находимся в самой последней точке Модерна. Этот Модерн начался в XVI веке и подошел к своему завершению к началу XX. Тем самым мы находимся в уникальной ситуации, когда можем окинуть взглядом полный цикл политической парадигмы Модерна. Мы знаем, как и когда он начался, можем проследить, как проходило его становление, и приблизительно представить себе, чем он завершится, т. к. этот конец, очевидно, близок и совершенно точно неизбежен.

По сравнению с различием между политической философией Отца и политической философией Сына, между двумя мужскими политическими философиями и онтологиями, переход к материнской модели третьего начала был радикально новым. Новое время было действительно *новым*. Сдвиги здесь были намного более принципиальными, чем при переходе от платонизма к аристотелизму, тем более что сплошь и рядом в контексте традиционного общества (парадигма Премодерна) политическая философия Отца и политическая философия Сына вполне гармонично сосуществовали и часто образовывали единую структуру.

Здесь же — при переходе к политической философии Матери — χώρα, на самом деле произошла глобальная революция, радикальная перемена всех пропорций. Во всех основных философских осях векторы изменились на 180 градусов: и в структуре мира, и в структуре Бога, и в бытии человека, и в бытии Политического, и в представлениях о времени и пространстве, и т. д. Это была подлинная революция Нового времени, которая становится понятной лишь при полноценном соотнесении ее с другими политическими философиями, свойственными традиционному обществу.

Если мы не поймем, насколько революционными, авангардными и новаторскими были философские утверждения Нового времени,

мы не сможем понять мира, в котором живем, и те процессы, которые в нем протекают. Поскольку, если мы будем рассматривать *только* философию Нового времени в качестве базовой, единственной и оптимальной, мы не сможем осмыслить ни того, что происходило в древней истории Европы, ни того, что происходит сейчас в незападных европейских обществах, ни того, что все более очевидно надвигается на современную культуру в форме парадигмы Постмодерна, *во многих областях уже существенно заменившей собой* Модерн.

Для полноты представления о политической философии, несмотря на то что мы живем в мире политической философии Модерна, мы должны иметь в виду полную референтную структуру — политическую философию платонизма и политическую философию аристотелизма, даже в том случае, если их в чистом виде в нашем обществе нет. Эта структура необходима и для того, чтобы точнее осознать саму природу Модерна (находящегося сегодня, в свою очередь, в фазе перехода к Постмодерну), и для того, чтобы корректно истолковать остающиеся в незападном мире традиционные общества, и для того, чтобы интерпретировать сложные варианты археомодерна, т. е. такие политические системы, в которых модернизация не проникла вглубь, породив причудливые гибридные формы. Это явление характерно как для некоторых постколониальных стран (Азии, Африки, Латинской Америки), а также для России или Китая, вынужденных проводить оборонную модернизацию под внешним давлением западной цивилизации.

Глава 2. Протестантизм и его секуляризация: фазовый переход в структуре политической теологии

Третье христианство

Политика Нового времени теснейшим образом связана с протестантской религией. Протестантизм появляется в XVI веке, в ходе реформ Мартина Лютера, а также других реформаторов — Жана Кальвина (1509–1564), Филиппа Меланхтона (1497–1560) и т. д. Вожди протестантизма предлагают совершенно новую модель христианства. Эта модель резко порывала с той парадигмой христианского мировоззрения, которая преобладала в православии и в католичестве в период Средних веков. Протестантское толкование христианства отличалось и от аристотелизма схоластов (с элементами платонизма — что особенно проявлялось в учении о «двух градах»), и от онтологии Империи, преобладавшей в православном мире (византизм)[1]. Протестанты основывались на совершенно новом подходе к толкованию Бога, мира, Церкви и человека. Во главе угла их теорий стоял христианин как индивидуум, который определяет свое отношение к Богу исходя из своего рассудка.

Так появляется новое — третье — христианство за пределом христианства платонического и аристотелианского, христианство демократическое, «демокритовское», атомистское[2]. Это еще религия, т. е. учение, признающее бытие Бога и ряд христианских догматов — в том числе авторитет Ветхого и Нового Заветов, Откровение, Троицу и богочеловечество Христа. Но в нем уже появляется нечто, что принципиально разрывает с эпохой Премодерна, с эпохой традиционного общества в самой Европе.

Протестантизм как религия, теология и этика подготавливает парадигму философии Нового времени в политике, в культуре, в экономике и в других ключевых областях общественной жизни.

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

[2] Непосредственными предшественниками такого третьего христианства являются номиналисты (материалисты и индивидуалисты), которые оставались формально в лоне католичества, но готовили подспудно совершенно иное мировоззрение.

Именно протестантское мировоззрение, протестантская религия, протестантская идеология и закладывают основы парадигмы Нового времени. Это именно переходный момент, поскольку здесь *еще* есть религия, но *уже* нет Церкви (как в католичестве), *уже* нет Империи (как в православии или у Габсбургов).

Упразднение Священного Предания

Лютер провозгласил, что необходимо вернуться к эпохам изначального христианства и «очистить» религию от исторических напластований. Католичество (равно как и православие) принимало в качестве источников неоспоримой истины и высшего авторитета Священное Писание (Библию) и Священное Предание, т. е. традицию, включающую толкования, институты, обычаи, устои, институты и т. д. Лютер, Кальвин и другие вожди протестантизма полностью исключили Священное Предание, т. е. традицию. При этом они признавали авторитет Священного Писания, которое, однако, толковали произвольно, с опорой на рассудочный анализ и личный духовный опыт.

Католическая Церковь строится *сверху вниз*. Есть Христос, есть Его воплощение. Есть прямая передача благодати лучей Святого Духа, третьего лица Пресвятой Троицы, нисходящих на апостолов по непрерывной цепи священства. Дух Святой в Пятидесятницу сходит *сверху вниз* на апостолов. Апостолы, благодаря силе Святого Духа, формируют Церковь. Первый из апостолов, Симон Петр, становится основой (*греч.* Πέτρος — камень) Церкви, первым епископом Рима, откуда идет череда Римских Пап. Все образуется сверху вниз, от Христа к апостолам, которые, как Бог, посвящают людей, и Святой Дух нисходит на них в Пятидесятницу. Церковь образуется, строго говоря, по вертикальному принципу, снисхождением. При этом она есть вечно и одновременно соучаствует в истории.

Это измерение вечности и эта вертикальная симметрия полностью присущи и православию.

В протестантизме же все меняется. Здесь есть авторитетная книга, текст — Библия. Ее читают люди. Они постигают, интерпретируют, комментируют тексты, опираясь на собственный рассудок. Одни могут толковать какой-то пассаж из Священного Писания по-одному, другие по-другому, третьи по-третьему. Здесь каждый имеет право и свободу дешифровки, никакой обязательной традиции, никаких высших непререкаемых авторитетов нет. Любой может, полностью опираясь на собственный рассудок, на собственные раз-

мышления, трактовать любое место Священного Писания. И когда эти комментарии удовлетворяют других, они объединяются в общину, в конгрегацию, в некоторую секту. При этом термин «секта» в протестантизме имеет нейтрально-положительный характер. Формально зарегистрированные протестантские секты называются «церквями» или деноминациями.

В католичестве и православии не так. Толкование составляет собой основу Священного Предания Церкви. Толкование Евангелия, толкование Ветхого Завета передается в Церкви как авторитетное мнение, закрепленное Соборами и решениями Папы. У православных признается высшим авторитет Семи Вселенских соборов и массив текстов святоотеческой литературы. Католики признают и более поздние Соборы, но основным авторитетом в вопросах религии считают именно мнение Папы Римского. Папа имеет последнее слово в определении того, что является ересью и как надо толковать то или иное место Священного Писания. В православии эту функцию выполняет не патриарх, а вся православная традиция в целом (постановления Вселенских соборов и святоотеческие предания). Две ветви христианства — католичество и православие — признают и Писание, и Предание. Предание передается в Церкви. В таком случае личное индивидуальное толкование религии и основных сопряженных с ней вопросов должно соответствовать этому Преданию. Католики добавляют к этому обязательность решения, официально озвученного Папой (в форме буллы).

Протестанты возражают: нет, мы будем толковать религию сами. Как мы думаем, так и будем толковать. Соответственно, возникает совершенно новое представление о власти, об источнике авторитета. Церковь или ее аналог создается здесь *не сверху вниз, а снизу вверх*. На основании своих собственных толкований люди выносят суждения о Боге, о мире, о самих себе.

Иными словами, возникает совершенно иная концепция авторитета. Церковь, пока еще есть, пока еще есть христианская община и пока еще есть Священное Писание, наделенное высшим авторитетом. Но вся интерпретация, все конституирование и Церкви, и общины, и общества в целом строится снизу вверх.

Отбрасывание Священного Предания стало ядром протестантской Реформы, которая требовала руководствоваться только текстом Библии, ставя под сомнение все остальные аспекты живой христианской традиции — от толкования до обрядов. Так, некоторые версии протестантизма отказались от Евхаристии (причастия), литургии, поклонения иконам, сведя богослужение к совместному распеванию отдельных псалмов и довольно произвольным проповедям. Некоторые

толки — например, кальвинизм — отменили институт священства. В большинстве протестантских толков отрицаются иконы. В некоторых протестантских течениях, например, в движении чашников[1] в Чехии, отрицается крест как символ страдания Христа. То есть даже крест перестает здесь быть символом христианства. В церквях изображаются чаши в качестве символа этого движения.

Многие усомнились в фундаментальных основах христианской веры, вплоть до того, что самые крайние протестанты — «унитаристы» или «социниане»[2] — отвергли догмат о Троице.

Против целибата

Протестантская идеология, основываясь на индивидууме, его рассудке и его личной воле, разрушает саму основу представления о божественном происхождении Церкви, как ее понимали и католики, и православные. Под «Церковью» католичество понимало клир, т. е. совокупность рукоположенных в иерейский чин священников. При этом для католиков все священники должны были оставаться безбрачными (обязательный целибат)[3]. По учению римо-католиков католический клир — т. е. рукоположенные и строго соблюдающие целибат священники — и составляют граждан «Града Божьего», т. е. Церковь[4]. Простые же христиане имеют право вступать в брак через особое таинство.

Лютер и другие реформаторы нанесли удар по целибату священников, объявив, что правила целибата клира есть позднейшая «выдумка», и постановили, что священники могут быть женатыми. Сам Лютер был изначально монахом, и постановив, что монахи отныне могут вступать в брак, подал этому пример. Тем самым монашество было полностью упразднено, а монастыри распущены.

---

[1] Гуситы — название чешского реформаторского религиозного движения, названное по имени Яна Гуса. «Чашниками» их назвали за требование предоставить чашу для мирян в причастии, поскольку в католицизме под двумя видами (плоть и кровь Исуса Христа) причащаются только клирики, а мирянам дается лишь просфора (облатка). См.: *Дугин А. Г.* Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

[2] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

[3] Православная традиция допускает брак для белого духовенства, но высший епископский чин требует — так же как у католиков — безбрачия.

[4] С точки зрения православия, в Церковь включаются не только священники и епископы (клир), но и все крещеные православные христиане, что существенно расширяет представление о Церкви и меняет отчасти его содержание.

Полностью был отвергнут авторитет Папы Римского, на котором держалась до этого вся западноевропейская политическая философия. Такой же участи подвергся весь католический клир — кардиналы, епископы и священники. Некоторые протестантские течения (собственно лютеранство) сохранили свою иерархию и ряд богослужебных практик, тогда как другие (кальвинисты) отвергли и то и другое полностью.

Против Империи

Параллельно отвержению прежнего учения о Церкви Реформацией была отвергнута и сама идея Империи. На первом этапе правители Священной Римской Империи колебались между поддержкой Рима или Реформации, отчасти продолжая имперские традиции гибеллинов. При Карле V Габсбурге (1500 — 1558) протестантский север и католический юг попытались разграничить свои полномочия в рамках общей политической системы (Аугсбургский мир). Но в дальнейшем часть Габсбургов, прежде всего радикальный сторонник католицизма Филипп II (1527 — 1598), сделала выбор в пользу Рима, и в конце концов австрийские Габсбурги также склонились к тому выбору. Это повлекло за собой обособление протестантских стран — Голландии, Швеции, Норвегии и Пруссии. Совместно с Англией и Францией (хотя и остававшейся католической, но выступавшей жестко против Габсбургов) это породило антиимперскую коалицию европейских держав.

На место Империи — с ее отголосками учения о катехоне — приходит совершенно иная политически нормативная идея: национальное государство, созданное людьми (снова снизу вверх) для безопасности, защиты и оптимальной реализации частных материальных интересов. У такого национального государства нет никакой высшей цели или миссии. Оно отвергает и византийскую концепцию катехона, и католическое толкование учения о «двух градах». Империя имела сакральный смысл, а папская власть привносила в европейскую политику Средневековья трансцендентное измерение (также сакральное). Люди подчинялись Богу, Земля — Небу, отдельные политические образования — высшему единству. Именно поэтому Империя устойчиво носила эпитет «Священная». Протестантское государство принципиально не священно. У него нет миссии или сверхзадачи. Оно выполняет технические функции и всегда теоретически может быть перестроено, изменено или даже упразднено. По этому принципу строились протестантские общины, откуда в любой момент любой мог выйти, увлекшись другим толкованием

и перейдя в иную секту. Также образовывались буржуазные компании, фирмы, тресты и торговые партнерства.

Так, в этом протестантском мировоззрении мы подходим к принципиальному для всей философии и политики Нового времени понятию *социального контракта*. Церковь более не продукт снисхождения идеи и Духа Святого сверху вниз. Это продукт *социального контракта*. И государство есть больше не Империя, наделенная священной миссией, а искусственное порождение индивидуумов, для того, чтобы решать какие-то частные светские задачи.

Таким образом, политическая философия протестантизма опрокидывала саму структуру вертикальной организации мира, общества, религии, которая являлась общей не только для западного и восточного христианства, не только для византизма и учения о «двух градах», но и для всей известной нам европейской истории — от Античности до Ренессанса. В этом и состоит особое значение протестантизма: он подготовил переход к совершенно новой модели взгляда на мир снизу вверх.

Богатство как добродетель

Явление протестантизма как основы парадигмы Нового времени досконально разобрал немецкий социолог, один из основателей социологии как таковой — Макс Вебер в работе «Протестантская этика»[1]. Этот труд является одним из самых известных классических трудов по социологии. В нем Вебер показывает, как протестантское мировоззрение, протестантская теология, протестантская идеология и собственно построенная на них этика — формируют предпосылки буржуазного общества, систему ценностей капитализма, рождающуюся именно из этого протестантского подхода.

М. Вебер демонстрирует, что в протестантизме обосновывалась высшая ценность рациональной практической деятельности и в высший идеал возводился тип торговца, предпринимателя — т. е. горожанина, гражданина, буржуа. Вебер показывает, что католическое мировоззрение в целом обращено к духовному миру, а богатство никогда не считается высшей добродетелью — отсюда культ нищеты в некоторых монашеских орденах, и прежде всего у францисканцев. Протестантизм же сосредоточил свое внимание на земной жизни, считая материальное богатство признаком «избранности». Кальвин в своей теории Предназначения (Предестинации) вообще заявил о том, что человек не способен изменить ни своей земной,

[1] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма.

ни своей посмертной судьбы, а богатство и успех следует интерпретировать как наиболее наглядную форму добродетели; богатство и есть добро и признак избранничества, тогда как бедность — порок и проклятие.

В протестантизме исчезает такая вещь, как посмертное вознаграждение. Считается, что человек получает вознаграждение не в будущем, а в этой жизни. Поэтому возникает тезис о том, что Бог распределяет добро и зло, вознаграждает праведников и наказует грешников *в этой жизни*. Не потом, не после смерти, а здесь и сейчас. Таким образом, загробное существование, которое играет огромную роль в католичестве и православии, фактически утрачивает свое значение, а тематика Суда, наказания и воздаяния переносится в земную жизнь.

Такой подход переворачивает все пропорции. В православии в полном соответствии с Нагорной проповедью Христа считаются блаженными как раз нищие духом, плачущие, страждущие, алчущие[1]. То есть заповеди блаженств описывают людей, которые страдают, которые плачут, которые ничего не имеют. И вторая часть этих симметричных формул дает обещание на грядущую справедливость, достигаемую в Царстве Небесном — ибо они утешатся, ибо они насытятся, ибо они назовутся сынами Божиими... Все несчастные, нищие, бедные, страдающие, обделенные являются «солью земли». Это в православии является нормой этики. Бедный для православия — значит, скорее всего, хороший, честный. Богатый — значит, вероятно, не столь хороший. И богатому сложнее пройти в Царство Небесное, чем бедному[2]. Бедному обещан простой путь в Царство Небесное, а богатому сложный. Это не значит, что он закрыт, это не значит, что каждый бедный хороший. Но в целом бедные лучше, чем богатые. Потому что бедному и страдающему проще — он лишен многого или даже всего в мире сем, в материальной телесной вселенной. И это не просто испытание, но и движущий импульс искать истины и справедливости за ее пределом — стремиться к Царству Небесному и Христу. Богатый же привязан к земному бытию. Ведь

---

[1] Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся. Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят. Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими. Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас. Евангелие от Матфея. Гл. 5: 3 – 11.

[2] Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие. Евангелие от Матфея. Гл. 19: 24.

сказано: где сокровище ваше, там будет и сердце ваше[1]. И к тому же нельзя служить одновременно Богу и мамоне[2]. У богатых и в сердце богатство, для потустороннего мира они малопригодны, и в Царство Небесное им сложно попасть. Можно, конечно, если они раздадут свое богатство бедным, если они будут служить Отечеству, Церкви. Но это сделать сложнее. Жалко нажитого.

В католичестве не совсем так, как в православии, но близко. Например, святой Франциск Ассизский (1181 или 1182 — 1226) слагает гимны нищете, говорит, что нет ничего прекрасней нищей братии, и второе, что он любит после Христа, это нищета. Он раздает все. Он полностью жертвует собой, всем абсолютно. Он ходит зимой босой, в одном рубище. Его монастыри процветают, а он живет только с нищими, с бедными, довольствуясь совсем малым. Конечно, это далеко не весь католицизм, но в значительной степени францисканская этика считается в западном христианстве неоспоримой вершиной благочестия. Поскольку все важное и ценное не здесь. «Царство Мое не от мира сего»[3]. Так понимают мир и этику православная и католическая религии.

Но совершенно не так понимает мир протестантизм. Наоборот, с точки зрения протестантизма, богатый — значит, хороший, значит, избранный. Страшный Суд происходит здесь, и воздаяние здесь же. Поэтому тот, кто бедный, тот еще и *плохой*. И соответственно, идея обогащения приобретает религиозный смысл. Если человек хорошо работает, много получает, собрал много богатств, значит, он является почти святым.

Эта идея, что богатый свят, а бедный проклят, составляет важнейшую особенность протестантской этики, специфического мировоззрения. Обратите внимание, как меняются этические ориентиры. Формально мы имеем дело с христианством, но все пропорции перевернуты, вся структура мировоззрения почти прямо противоположная.

Протестантизм создает в рамках христианства совершенно новую шкалу ценностей. Во-первых, Церковь, которая строится не сверху, а снизу. И соответственно, может быть заново распущена и заново создана. В Церкви нет ничего, строго говоря, святого. Церковь становится делом профанов, и люди собираются вокруг Священного Писания для того, чтобы вместе его толковать, иногда говорят на языках (пятидесятники, современные харизматы), т. е. выкрикивают непонятные слова, иногда трясутся и делают непонят-

[1] Евангелие от Матфея. Гл. 6: 21.
[2] Евангелие от Луки. Гл. 16: 13.
[3] Евангелие от Иоанна. Гл. 18: 36.

ные жесты, считая, что представляют собой сосуд для воли Божьей (как секта шейкеров).

Протестантизм как основа Модерна

Именно из движения Реформации рождается политическая философия Модерна. Современный мир несет в своей основе протестантские установки:

- религия здесь — дело коллектива, который определяется исходя из консенсуса, есть Бог или нет, или как его надо толковать;
- вместо священной Церкви, основанной Христом и Святым Духом, есть профанная «церковь», т. е. секта;
- вместо богоданной и наделенной миссией Империи — секулярное национальное государство, которое учреждается на основании социального контракта;
- вместо сосредоточения на Царстве Небесном и Христе — полная вовлеченность в дела материального мира;
- вместо посмертного воздаяния и Страшного Суда — фатальная предопределенность к бедности или богатству как выражение земной справедливости, мерой которой является материальное благосостояние;
- вместо священной иерархии — равенство возможностей;
- вместо жрецов, монахов и воинов — буржуа;
- вместо вертикали — горизонталь;
- вместо всеобщности — индивидуализм и прославление абсолютной частной собственности;
- вместо небесного — земное;
- вместо добра и сострадания — этика наживы и материального процветания.

Именно это подчеркивает Макс Вебер: протестантизм, переместив внимание с духовного на телесное и с небесного на земное, придал высшее значение богатству.

Протестантизм порывает с традиционным обществом и закладывает основы Модерна. Но все же это именно переход. В протестантизме все еще сохраняется обращение к Богу; все еще существует Церковь; все еще признается авторитет Священного Писания; все еще обосновывается существование государства. Основой этих элементов религии и политики отныне является индивидуум, но все же некоторые объекты интерпретации сохраняются от прежней парадигмы Традиции. Ось толкования радикально меняет свое направление — вместо взгляда сверху вниз взгляд отныне направлен снизу вверх, но какая-то отдаленная связь с вертикалью все же сохраняется.

Если же секуляризировать эту протестантскую теологию, если вынести за скобки само упоминание Бога и Церкви, если отбросить вовсе авторитет Библии и полностью релятивизировать государство (которое для протестантов было необходимо хотя бы для защиты от католиков) — вот тогда мы и получим в полном смысле парадигму современного мира, Модерн. Здесь вместо «церкви» (т. е. секты) индивидуумы объединяются в политические партии, а партии составляют парламент. Вместо свободы толкования Священного Писания отныне можно толковать что угодно, а авторитет материалистической науки полностью вытесняет авторитет религии. Теперь индивидуум свободен не только расшифровывать священные тексты, но и творить свои собственные, получающие в контексте чисто профанической культуры по сути равный статус — частного мнения. Государство отрывается на сей раз даже от задачи защищать протестантизм и становится целиком и полностью создаваемой произвольно республикой, имеющей строго эгоистические интересы. Богатство рассматривается не как признак избранности человека в предустановленной Предестинации, а просто высшей ценностью в отрыве от какого бы то ни было смысла. Капитал отныне — мера вещей. Отсюда капитализм, либерализм, секулярный мир, гражданское общество и в конце концов глобализм.

Вебер, а также Л. Дюмон (1911 – 1998), В. Зомбарт (1863 – 1941) и другие показывают, что протестантская Реформация привела именно к такому результату, но он был достигнут лишь через преодоление самого протестантизма. Реформация подготовила почву для Модерна. Но в полном смысле Модерном еще не была, сохраняя в себе — пусть перевернутые и искаженные — но отдельные отголоски традиционного общества.

Секуляризация кальвинизма дает либерализм

Протестантская теология и протестантская этика предопределяют основы политической философии эпохи Нового времени. Следует заметить, что в протестантизме можно выделить несколько различных направлений. Каждое из этих направлений можно рассматривать как матрицу, на основании которой в ходе дальнейшей секуляризации сложилась одна из трех главных политических идеологий Модерна.

Самой ортодоксальной линией, вытекающей из секуляризации протестантизма, стал капитализм. Полнее всего он отражен в идеологии либерализма. Именно либерализм ставит во главу угла индивидуума, ставшего мерой вещей в протестантской антропологии,

и считает материальное состояние высшей формой оценки личности. Деньги в капитализме — абсолютная ценность.

Среди протестантских теологов к этой модели ближе всего стоит швейцарский реформатор Жан Кальвин. Именно он сформулировал основные принципы индивидуалистического толкования религии, политики, общества и культуры. Он же последовательнее других настаивал на богатстве как признаке избранности.

Кальвинисты были самыми радикальными противниками католичества, отрицали иерархию и таинства. В политике они придерживались крайне демократических взглядов. В ходе Английской революции 1640 — 1660 годов кальвинисты и разные вдохновленные ими течения составляли самый крайний фланг протестантской партии, настаивавшей на упразднении монархии (или на создании особой Пятой монархии[1]) и полной перестройке общества на основании буржуазно-демократических принципов.

Важно заметить, что кальвинистами были отцы-основатели, приплывшие на корабле в Нью-Йорк, когда тот был еще голландской колонией. Основным ядром переселенцев из Европы в целом в Северную Америку были представители именно самых крайних протестантских групп кальвинистского толка. Они и заложили основы североамериканской цивилизации.

Кальвину принадлежит протестантское учение о Предестинации, отвергающее христианский тезис о свободе воли (liberum arbitrium). Это учение резко меняло само представление о природе времени и логике истории. Кальвин полагал, что вечность Бога с необходимостью содержит в себе все время. У Бога время синхронно, тогда как для человечества оно переживается как последовательность. Но в таком случае диахроническое развертывание ничего не способно изменить в содержании истории, поскольку если бы это было иначе, Бог был бы несовершенным. Следовательно, делает вывод Кальвин, свободы воли не существует, это лишь оптическая иллюзия смертного существа, чей кругозор фатально ограничен временем. С учетом Предестинации вся история была заведомо предопределена и имела завершенную структуру.

По мере секуляризации этого представления и вынесения «Гипотезы Бога» за скобки, кальвинизм — в его окончательно модернистской, материалистической версии — заложил основы для идеологии прогресса, т. е. такого толкования истории, в котором все этапы заведомо предопределены. Прогресс от кальвинизма перешел ко всем политическим идеологиям Модерна — либерализму,

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

коммунизму и национализму, став одним из важнейших признаков Политического в контексте всего Нового времени. Но в целом более всего кальвинизм повлиял на либерализм. Вполне можно утверждать, что *либерализм представляет собой продукт секуляризации кальвинизма.*

Секуляризация лютеранства дает буржуазный национализм

Идеи Мартина Лютера, считающегося главной фигурой Реформации, в целом ставили во главу угла индивидуума и имели много общего с либерализмом. Хотя Лютер опирался в политике на поддержку германских князей, пытавшихся использовать Реформацию для усиления своих политических позиций в оппозиции Папскому престолу и отчасти Империи, он, так же как и Кальвин, был выразителем интересов третьего сословия, того, что иронично названо в «Государстве» Платона «свинополисом».

Однако лютеранство не было столь жестким в отношении церковных традиций. В нем сохранилась идея священства (только теперь священникам дозволялось вступать в брак), некоторые церковные таинства — крещение, причастие, венчание и т. д. Лютеране категорически отрицали статус Папы Римского, подчас доходя до отождествления его с Антихристом. Но жестко выступая против Ватикана, они признавали легитимность национальных церквей, подчиненных светской — чаще всего монархической или княжеской — власти. Так в Англии после реставрации монархии утвердилась именно лютеранская модель в форме англиканской церкви, главой которой считается английский король.

Сходная система сложилась в Скандинавии и Северной Германии, где лютеранство стало философской основой национальных государств, в которых вертикаль монархической власти сочеталась с постоянно растущим политическим влиянием буржуазии. Ярким примером такого государства была протестантская Пруссия, которая в XIX веке стала главным инициатором создания Германии под началом протестантской династии Гогенцоллернов. Исчерпывающая характеристика лютеранского прусского типа политического устройства — своего рода прусского социализма или национального социализма — убедительно описана в классической работе Освальда Шпенглера (1880 – 1936) «Пруссачество и социализм»[1].

[1] *Шпенглер О.* Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002.

Лютеранство вполне можно рассматривать как ту модель, которая в ходе секуляризации и модернизации дала современный политический национализм (отчасти национал-социализм).

Секуляризация анабаптизма дает коммунизм

В протестантизме существовала также экстремальная версия, ярче всего представленная в движении анабаптистов, одним из вождей которого был Томас Мюнцер (ок. 1490 – 1525). Сторонниками анабаптистов были преимущественно крестьяне, разделявшие апокалиптические взгляды. Анабаптисты имели общие черты с христианскими гностиками, считавшими, что в мире правит «злой бог», служителями которого являются представители официальной Церкви и знать. Реформацию сторонники анабаптизма восприняли как наступление последних времен, когда ложная церковь и связанное с ней господство знати падет и наступит эпоха всеобщего равенства.

Католическую Церковь Мюнцер идентифицировал с Вавилонской блудницей, Лютера категорически отверг, а германских князей, последовавших за Лютером, сравнивал с «царями Апокалипсиса». Анабаптисты призывали всех истинных пробудившихся христиан подниматься на восстание бедных, за которыми стоит Христос, против богатых, которые являются врагами веры. Свою собственную миссию Мюнцер видел как деяния Иоанна Крестителя, пришедшего призвать человечество к духовному крещению.

Мюнцер вдохновил на восстание крестьян Тюрингии, которые были разбиты в мае 1525 года в битве при Франкенхаузене. Сам он был схвачен и казнен в Мюльхаузене.

Здесь мы видим, как из отвержения католицизма в ходе Реформации формируется идеология, во многом противоположная и кальвинизму с его «обожествлением» богатства, и лютеранству с его глубинным союзом с князьями и национальным государством. Маркс (1818 – 1883) сам явно осознавал связь своих идей с анабаптистами, которых считал провозвестниками коммунизма.

Коммунизм вполне можно считать результатом секуляризации анабаптизма.

Три идеологии

Итак, Кальвин, Лютер и Мюнцер могут считаться тремя фигурами Реформации, предвосхитившими три главные доминирующие политические идеологии Модерна — либерализм, национализм и коммунизм. Корни соответствующих версий Политического со-

держатся в протестантизме. Следовательно, мы вправе считать протестантизм исторической парадигмой политической философии Нового времени. В самом протестантизме эти три версии еще не являются полностью секулярными. Мы имеем все еще дело с христианством. Даже очень похожее на позднейший коммунизм гностико-крестьянское восстание Мюнцера все же развертывается в ожидания Второго пришествия Христа. Кальвин аргументирует значение богатства и преуспеяния тем, что это является выражением избранности, святости, т. е. следствием Предестинации. А Лютер настаивает на том, что необходимо утверждать и поддерживать национальное государство прежде всего для защиты протестантских интересов от католической Австрийской Империи и Римского престола.

В этих версиях Реформации еще сохраняется отсылка к религиозному измерению. Это религиозные течения, и политика, которая на них основывается в XVI—XIX веках, все еще сохраняет нечто от христианства и, соответственно, от традиционного общества (парадигма Премодерна). Но будучи подвергнутыми секуляризации, в полном отрыве от теологии, при вынесении за скобки фактора Бога и Священного Писания (в ходе того, что Ницше назвал «смертью Бога») они дают нам три политические теории, которые доминируют в эпоху Модерна (либерализм, коммунизм и национализм). Географически германский Север Европы становится преимущественно протестантским, тогда как латинский Юг остается католическим. При этом и среди германцев существует солидный сегмент католицизма — Австрия, Бавария, шире Южная Германия. Кроме того, верными католичеству остаются кельты-ирландцы, что резко отличает их от кельтов-шотландцев, ставших наиболее радикальными носителями кальвинизма на Британских островах.

Глава 3. Отцы-основатели политической философии Модерна: Т. Гоббс, Н. Макиавелли, Ж. Боден

Никколо Макиавелли: автономность Политического

Протестантизм представляет собой историческое, но все еще религиозное выражение философии, содержащей в себе зерна конкретной секулярной политики, ставшей нормативом Нового времени. Теперь можно рассмотреть, как эта философия политики Модерна обретала свои эксплицитные черты, формулировала программы, создавала базовые основополагающие тексты.

Основу уже эксплицитной политической философии Нового времени заложили прежде всего три автора, являющиеся классиками современной политической мысли. Это итальянец Никколо Макиавелли (1469 – 1527), француз Жан Боден (1530 – 1596) и англичанин Томас Гоббс (1588 – 1679).

Никколо Макиавелли один из трех политических мыслителей, который обосновывает понятие секулярной политики. Относительно интерпретации его мысли до сих пор ведутся жаркие споры. Одни считают Макиавелли крайним «реакционером» и «монархистом», предвестником фашизма, другие, напротив, «прогрессивным республиканцем».

Основная мысль Макиавелли состоит в том, что политика представляет собой автономный мир, устроенный по законам, свойственным именно этой области. Это было для XV века совершенным новаторством. Для людей Нового времени вполне естественно признавать, что в политике действуют одни законы, в нравственности другие, в религии третьи. Но для средневекового христианского европейского человека идея того, что есть одна истина в политике, а другая истина в морали, в религии, в этике, была совершенно неприемлемой и кощунственной. Все сферы знания строились по единым — универсальным, христианским — принципам. Единственным направлением средневековой мысли, где отчасти предвосхищалось такое деление на несколько истин, была философия исламского мыслителя Аверроэса — Ибн Рушда (1126 – 1198), последователи

которого — особенно среди европейцев — предложили разделять *богословскую истину*, основанную на авторитете Писаний, в сфере религии, и *научную истину* в отношении природного мира, основанную на выводах рассудка.

Однако Макиавелли идет намного дальше и предлагает рассмотреть как автономную сферу область Политического. Он утверждает, что политика — это абсолютно самодостаточная вещь. По его мнению, у политики нет цели или высшего смысла. Власть есть начало и конец в самой себе. Поэтому критерии, которые должны применяться к политике, не должны браться из области религии, морали, истории и т. д. Политика — это совершенно самодостаточный мир со своими присущими только ему законами и правилами, критериями и оценками. Макиавелли исходит из предпосылки, что *у государства нет никакой иной цели, кроме как осуществления власти.*

Князь: тиран как сила снизу

Персонификацией государства является *Государь*, Князь[1], il Principe.

Князь — это не человек, это не конкретный властитель. Это особая инстанция, фигура, которая является суммой политики, взятой в отрыве от всех остальных уровней бытия. Так формируется представление об *автономной самореферентной сфере политики*. Политика выносится в самостоятельную дисциплину, в самостоятельную область. Символом этой политики становится фигура Князя, который воплощает в себе эссенцию политики.

Политика при этом берется в отрыве от какого бы то ни было высшего смысла. Макиавелли полностью и радикально отвергает политическую философию «двух градов», предлагая вместо нее нечто совершенно новое. Он вообще выносит за скобки «град небесный» и полностью сосредоточивает свое внимание на проблемах земной власти, ее сохранения, укрепления и максимально эффективного применения. Макиавелли имеет отныне дело только с «градом земным», который становится отныне единственным и самодостаточным объектом политической философии.

Государь Макиавелли — это *абсолютный индивидуум*, который поднимается к вершинам земной власти не во имя какой-то цели (как Царь-философ Платона) и не для исполнения какой-то миссии. Его выталкивает наверх изобилие и даже чрезмерность земных сил. Именно *сила* становится у Макиавелли онтологической основой

[1] *Макиавелли Н.* Государь. М.: Художественная литература, 1982.

власти; причем сила в ее самом прямом и земном понимании. Властвовать *хочет* любой, но *может* только самый сильный. Поэтому неважно, каким путем человек становится Государем: если уж он стал им, то это само по себе значит, что он оказался для этого достаточно сильным. Если же власть получена случайно и тем, кто не слишком силен, то тот быстро эту власть утратит, т. к. на смену ему снизу из хтонических глубин жизни наверняка уже поднимается могущественный соперник.

На этом Макиавелли строит свою теорию: у Государя нет и не может быть иной цели, кроме как удержать власть, которую он имеет, укрепить ее и по возможности увеличить ее масштаб и объем. В этой теории мы видим абсолютизацию «града земного» и одновременно нормативизацию фигуры *тирана*. По Платону, властитель, который заботится только о реализации своей воли и пользуется властью лишь для достижения своих эгоистических целей, и есть классический тиран. Тиранические черты, безусловно, были присущи многим итальянским правителям уже в период Средневековья, а в эпоху Возрождения примеры такого типа правления становятся еще более частыми.

Две морали по Макиавелли

Макиавелли, развивая анализ фигуры Князя, приходит к важнейшему заключению: существует не одна мораль, а существуют две морали:

- *мораль Государя*, состоящая в наиболее эффективном удержании власти, и
- *мораль основного населения*, простых граждан, которые должны обязательно следовать предписанным этическим обязательствам и нести за нарушение правил полную ответственность.

Совершенно новой является мысль Макиавелли, что от Государя требуется особая мораль, отличная от морали масс. Эта мораль должна ставить во главу угла саму власть. Для Государя есть одно благо и одна добродетель — властвование, чем крепче и чем дольше, тем лучше. Все остальное вытекает из нее. Что толку, утверждает Макиавелли, если Государь добр, милосерден, мягок и сострадателен, если при этом он не способен удержать власть, а это значит, не может противостоять ни внешним, ни внутренним врагам, уберечь граждан от смут, наладить эффективную социально-административную систему и защитить государство от противников. И наоборот: какое значение могут иметь личные грехи — и даже преступления —

правителя, если он справляется с главным: обеспечивает процветание и стабильность общества, а это без сильной власти невозможно. Даже самый кровожадный тиран, совершая индивидуальные злодеяния, не может причинить обществу в целом большого урона, хотя бы отдаленно сопоставимого с восстаниями или вражеским нашествием.

Однако, если общественную мораль будут нарушать массы, то общество придет в смятение, станет неуправляемым, власть Государя пошатнется, и государство скатится в анархию и рухнет. Мораль обычных людей должна быть религиозной, этической и соответствовать представлениям об общественном большинстве. В этом качестве христианская мораль вполне подходит. Люди, которые следуют за морально-религиозными установками, ставят перед собой цель иметь хорошую репутацию, спасти свою душу, поддерживать социальный порядок, не нарушать правила — эти представления о морали, с точки зрения Макиавелли, совершенно замечательны, прекрасны и требуют соблюдения. Всеми, кроме Князя. Князь же должен в первую очередь руководствоваться *чистым императивом власти*, которая для него является высшей и обязательной моралью, тогда как предписания для масс он может разделять в той или иной степени, но лишь как нечто дополнительное и добровольное, да и то в том случае, если это не мешает отправлению властных функций.

Макиавелли не выступает прямо ни против религии, ни против Церкви, ни против традиций. Он говорит лишь об искусстве править и выстраивает свою философию максимально непротиворечивым при изначально заданных условиях образом.

Князь — это представитель властвующей инстанции. При этом это не обязательно индивидуальная личность. Это может быть Князь коллективный, может быть индивидуальный. Он может быть легальный и легитимный, может быть нелегальный и легитимный[1]. Это не имеет никакого значения. Важно лишь одно: тот, кто стоит во главе общества, должен руководствоваться принципиально *другим* подходом к оценке своих действий и действий других, чем обычные граждане.

Представление о том, что у народа, большинства, и у Князя две разные морали, является нововведением Никколо Макиавелли. Мораль Князя заключается в том, что он отвечает не за себя лично и не за соблюдение своих личных интересов, а за реализацию масштабных задач, которые вовлекают в себя большое количество населе-

[1] *Шмитт К.* Легальность и легитимность // Шмитт К. Государство: Право и политика. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2013.

ния. Например, одна из задач Князя — сохранить территориальную целостность княжества, государства, в котором он является правителем. Для этого правитель может идти на все: он может лгать, угрожать, не соблюдать договоренностей, переодевать свои войска в униформу противника, устраивать провокации, подсылать отравителей, вторгаться в чужую территорию, брать в заложники родственников и близких людей своих врагов — одним словом, нарушать все нормы нравственности и морали. По Макиавелли, для Князя все это морально и оправдано, хотя для всех остальных должно быть категорически запрещено. Потому что если так же начнет действовать большинство, то государство в скором времени развалится.

Верно и обратное: если Князь хороший, набожный, благочестивый человек, который любит ближних, соблюдает все моральные предписания и соответствует высшим критериям нравственности и богобоязненности, но при этом не может эффективно противостоять армиям соседа, захватывающего его территории, разграбляющего его земли, насилующего и уводящего в плен местных жителей, то даже будучи *хорошим* человеком, он *очень плохой Князь*. Он может быть святым как человек, но полным ничтожеством как Князь. Но в том случае, если, жертвуя всеми христианскими заповедями, обманом, хитростью, подлостью, силой и т. д. Князь способен разыграть такую политическую ситуацию, что его земли увеличились в несколько раз, укрепив могущество своего княжества, то он прекрасный, замечательный Князь.

Также и во внутренней политике. Здесь главной целью является спокойствие, благополучие, безопасность и сытость граждан, а также соблюдение порядка. Если для этого Князь устраняет конкурентов, заставляет враждовать свое окружение, продвигает к власти далеко не самых достойных и заслуженных, плетет интриги, обманом, подкупом и репрессиями, равно как и любыми иными методами, добивается поставленной цели, то снова он хороший Князь. Что толку, рассуждает Макиавелли, если добрый и благочестивый правитель будет избегать подобных мер, а в государстве воцарится хаос, разброд, смуты, голод и анархия. Душу свою он, может быть, и спасет, но вверенное ему государство погубит.

Так постулируются две логики. То, что хорошо для Князя, и то, что плохо для обычного человека. Цель — сохранить территорию, надежно защищенную, накормленных, довольных граждан, безопасность, спокойствие, порядок. Что вы там лично, гражданин Князь, делаете при этом, никого не интересует. Чем вы там пробавляетесь, как вы это все обосновываете, что у вас там на душе — это дело ваше, персональное.

Парадокс Макиавелли: цель власти — власть

На основании этого Макиавелли строит свою политическую философию. В этом нет ни оправдания такого положения дел, ни критики, ни сатиры, как иногда считают комментаторы Макиавелли. Это просто холодная констатация фактов, которые политический философ видит вокруг себя и которые он берется систематизированно описать, как они есть. Если же обществу открыто об этом рассказать, оно взбунтуется, начнутся хаос и возмущение. Но для политической науки Нового времени, основателем которой вполне можно считать Никколо Макиавелли, это является базовой истиной. Поэтому сам Макиавелли обращается не к массам. Он пишет для Князя, для политической элиты. Среди советов от Макиавелли Князю — больше скрывать, что он делает, использовать тайные интриги, ссорить всех со всеми, не давать возможность подниматься в элиту тому, кто может составить для этого Князя проблему или конкуренцию. Не сообщать противникам реального положения дел. Использовать разные политтехнологические ходы.

Народ же пусть думает, как он хочет; от него требуется лишь соблюдение установленных правил и подчинение. Так возникает особая область Политического, где действуют совершенно отдельные критерии.

С точки зрения Макиавелли, у Князя есть одна главнейшая задача — *удержать свою власть*. Внешне кажется, что это совершенно эгоистическая и аморальная задача. Для человека это так, но для Князя она становится моральной — ведь для того, чтобы ее удержать, он должен соответствовать всем требованиям власти.

Во-первых, у Князя *должна быть власть*. То есть он должен ее получить, неважно каким способом. Это первое условие. Если кому-то удается получить власть, это уже само по себе фундаментальное положение. Князем является только тот, кто имеет власть, а не тот, кто им рожден или хочет эту власть получить.

Во-вторых, у него должно быть государство. Должен быть народ, который его не сбрасывает, подчиняется и тем самым признает. При этом совершенно неважно, как он к Князю относится — любит или ненавидит, принимает или просто терпит, уважает или просто боится. Это вообще не имеет значения. Если Князь у власти, только это является решающим фактом. И это означает, что граждане находятся под ним. Он перестает быть правителем лишь в том случае, если его свергают — конкуренты, противники или подданные. Но на его место приходит новый Князь, и цикл начинается заново.

При всей видимой простоте такого анализа в нем содержатся очень серьезные моменты. Ведь для того, чтобы получить и удержать власть, Князь должен сохранить территориальную целостность, а желательно даже увеличить территории своей политейи. Ему нужны спокойный нормальный — покорный — народ, соблюдающий дисциплину, выполняющий правила и предписания, отсутствие бунтов, восстаний и заговоров.

Отсюда вытекает парадокс Макиавелли: успешный Князь, не ставя ни одной положительной задачи, совершенно не желая угодить своему народу, оставить след в истории, послужить Церкви, способствовать общему благу, но, напротив, думая лишь о себе, о своей власти, следуя за чистым эгоизмом и движимый властолюбием и волей к власти, способен сплошь и рядом осуществлять гениальные исторические деяния, строить государства и общества, где народ процветает, храмы полны, территории растут, хлеба колосятся, культура, мысль и науки развиваются, люди свободны и счастливы. Но над этим стоит зловещий, эгоистичный, ревнивый Князь, агрессивное и хищное «политическое животное»[1], не подпускающее близко к своей территории ни одной фигуры, личности, способной составить ему конкуренцию.

Такой княжеский эгоизм, поскольку он действует в совершенно ином масштабе, нежели частное лицо, обыкновенный гражданин, является — но только и исключительно в случае Князя — более важным, чем любой альтруизм.

Важно отметить, что мы живем в мире Макиавелли, потому что нынешнее представление о власти, о политической элите полностью укладывается в эту модель Князя (по крайней мере в тех направлениях политической философии, где преобладает реализм).

Хотя в какой-то мере взгляды Макиавелли повлияли на представление о самой природе Политического в Новое время в целом, наиболее последовательными сторонниками его подхода стали представители неомакиавеллистской школы, сложившейся с конца XIX века в Италии. К ней принято относить таких политических философов, как итальянцы Вильфредо Парето[2] (1848 – 1923), Гаэтано Моска[3] (1858 – 1941), и немецкого социолога Роберта Михельса[4] (1876 – 1936). На них большое влияние оказали идеи французского

---

[1] В отличном от Аристотеля смысле.

[2] *Парето В.* Компендиум по общей социологии. М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2008.

[3] *Mosca G.* Storia delle dottrine politiche. Bari: Laterza, 1937.

[4] *Michels R.* Soziologie als Gesellschaftswissenschaft. Berlin: Mauritius, 1926.

экономиста Леона Вальраса[1] (1834–1910), разработавшего модель экономического равновесия. Построенная этими авторами теория элит фактически развивает представление о Князе применительно к устройству общества в целом. В такой перспективе вся политика сводится к факту захвата и сохранения власти.

Иными словами, элита — это собирательное определение Князя, и вся политическая жизнь есть стремление оказаться на его месте.

Все представители школы неомакиавеллизма отрицали самостоятельное значение политических идеологий, а также религиозных воззрений в их влиянии на политику, обосновывая область Политического как самостоятельную и независимую сферу, управляемую только ей присущими законами и правилами. Такое технологическое и прагматическое отношение к политике вытекало из принципа равновесия Вальраса и отвержения идеи прогресса, как и любого другого линейного и однонаправленного изменения общества.

На этом принципе строятся и различные направления реализма в области международных отношений[2].

Князь как тиран и как Антихрист

Задаваться вопросами, зачем Князь или зачем политическое государство, по Макиавелли, бессмысленно. Также невозможно определить, «святое» ли это государство или «проклятое», «благое» или «неблагое», ведет к спасению или к погибели души — все эти вопросы нерелевантны, совершенно не важны для организации политики и для исследования ее природы и ее закономерностей.

Если в Средневековье преобладало убеждение, что политика является срезом философии, то у Макиавелли происходит наоборот. *Философия становится приложением к политике.* Политика приобретает характер абсолютной автономии, это связано с той самой парадигмой перехода от логики «сверху вниз» к логике «снизу вверх».

Если обратиться к политической философии Платона и Аристотеля, то станет очевидно, что Макиавелли описывает худшую форму правления — *чистую тиранию*. Но в отличие от классической вертикальной модели идеального государства или нормального государства, где тиран представляет собой образ чисто негативный, переворачивающий всю иерархию с ног на голову и утверждающий

[1] *Walras L.* Éléments d'économie politique pure; ou, Théorie de la richesse sociale. Lausanne: L. Corbaz, 1874.

[2] *Дугин А. Г.* Международные отношения (парадигмы, теории, социология). М.: Академический проект, 2014.

худшее на месте лучшего, в теоретическом поле Нового времени такой титанический образ становится новым нормативом.

Также меняется и сама онтология государства. Государство Князя относится к измерению Матери, оно глубоко материально, т. к. управляется материальностью и принимает материальные критерии в качестве основных. Князь учреждает тираническую онтологию Политического, вводит новую «политическую теологию» (по К. Шмитту), откуда полностью изгоняется трансцендентность, миссия, идеал, нормативность. Государство Князя, его «княжество» полностью оторвано от высшего измерения. Оно не представляет ничего, кроме самого себя. И в этом смысле оно — антитеза Священной Империи, т. к. в нем нет ничего священного, сакрального. Макиавелли дает впервые полностью профанное описание Политического.

Важно, что он выбирает для описания главной фигуры именно термин «Князь». Не король, не правитель и тем более не Император, не царь, но именно Князь, il Principe. На латыни, равно как и в русском переводе, дьявол в Евангелии называется «князем мира сего» — Pinceps hujus mundi. И в этой формуле особенно подчеркнуто, что речь идет именно о «сем» мире, этом мире, в противоположность «тому» миру, т. е. Царству Небесному, Империи Христа. Государство Макиавелли полностью принадлежит «миру сему», у него нет никакого более высокого смысла, никакой связи с небом. И поэтому описанный Макиавелли образ «Князя» со всеми его парадоксами имеет столь много общего с типичными чертами, которыми в религиозной традиции наделяется дьявол. Искушавший Христа в пустыни сатана также предлагал ему власть над миром. Христос отверг это как искушение «князя мира сего». Макиавелли принимает это как факт, представляя такую дьявольскую версию Политического как норму. Нормой она и становится в Новое время.

Таким образом, происходит полный переворот политической онтологии Платона и Аристотеля, а худшая форма властвования — тирания — получает не просто право на существование, но становится базовой методологией при анализе Политического. В христианском контексте это не могло не вызывать прямые ассоциации с дьяволом — «князем мира сего».

Гоббс и идея абсолютизированного первородного греха

Фундаментальным автором, оказавшим решающее влияние на политическую философию Модерна, является англичанин Томас Гоббс. Гоббс был лично знаком с такими принципиальными для фи-

лософии и науки Модерна фигурами, как Фрэнсис Бэкон (1561 – 1626) и Галилео Галилей (1564 – 1642).

Гоббс — автор знаменитой книги, посвященной природе государства, «Левиафан»[1]. Радикально материалистическое и полностью имманентное (секулярное) видение Гоббсом области политики опережает политическую науку на несколько столетий и становится предметом усвоения и практического применения последующими поколениями англичан и французов, а также европейцев в целом. «Левиафан» — это наиболее фундаментальное произведение, в котором излагаются основные глубинные принципы философии политики Нового времени. В нем дается представление о природе человека, о сущности государства, о значении этики, принуждения, насилия, о различных состояниях цивилизации, как это понимает Новое время. Это фундаментальная политическая философия, дающая ответы на все принципиальные вопросы.

Гоббс утверждает, что человечество изначально пребывает в естественном состоянии. При этом Гоббс заявляет, что природа человека дурна, *человек есть зло*. Гоббс вводит аксиому «человек человеку волк» (homo homini lupus est). В естественном состоянии, утверждает Гоббс, человек стремится только к одному — к доминации над другим, к захвату добычи, к удовлетворению своих самых низменных желаний и инстинктов. То есть в его представлении человек есть агрессивный хищник, волк, который ищет только своей собственной выгоды. Если предоставить человека самому себе, он немедленно начнет творить насилие, подчинять окружающих, захватывать вещи и территории, не считаться ни с кем, использовать все, что попадется под руку, только ради своих интересов. Он действует так, исходя из своего абсолютного эгоизма, потому что его природа дурна.

Это идея первородного греха, абсолютизированного в политическом и антропологическом ключе. Да, христианство утверждает, что человек является продуктом первородного греха, но для протестантизма кальвинистского толка единственный способ спастись — это накопить богатство, стать богатым. У христианства и католичества совершенно другие представления — хотя человек и наследует бремя грехопадения праотцев, изгнанных из рая, Христос пришел в мир и спас человечество, и теперь есть возможность стать принципиально новым человеком, христианским человеком, строить свое общество и, в конечном итоге, политическую систему на иных христианских ценностях. Именно поэтому католики настаивали на сохране-

[1] *Гоббс Т.* Левиафан. М.: Юристъ, 2001.

нии принципа свободной воли. Согласно Фоме Аквинскому, человек является носителем благодати, достаточной для того, чтобы сопротивляться греху, если на то есть добрая воля (теория gratia sufficiens). Для протестантов — для Лютера и особенно для Кальвина — это невозможно, т. к. после грехопадения человек оказался слишком слаб, и это не исправимо. У Гоббса этот тезис отрывается от христианской теологии и утверждается как полностью секулярный взгляд на природу человека. Человек есть злое эгоистичное существо, своего рода социальный зверь, преследующий исключительно частные интересы, не считаясь с остальными. Так от протестантского пессимизма относительно природы человека мы приходим к модернистскому атеистическому и материалистическому пессимизму, оторванному от своих теологических обоснований (в рай и грехопадение Гоббс уже не верит).

Итак, человек, по Гоббсу, хищник. При этом он не просто хищник, он еще и *умный* хищник. Это волк с мозгами, которые нужны, чтобы побольше приобрести, эффективней победить, захватить и уничтожить ближнего или заставить его служить самому себе. Постепенно этот эгоистичный волк начинает понимать, что если он действует так, исходя только из своих собственных интересов, не считаясь с интересами другого, то в какой-то ситуации он сам может оказаться в положении жертвы, более слабого и стать добычей другого, более сильного и могучего хищника.

По Гоббсу, еще находясь в «естественном состоянии», умный волк в какой-то момент начинает понимать относительность самого принципа хищничества. Тогда он задумывается о том, чтобы создать такие условия, в которых он сможет доминировать над другими, а другие над ним нет. Так как прямолинейно этого добиться нельзя, умный хищник заключает, что надо идти на определенные компромиссы.

И тогда хитрый волк предлагает заключить с другими волками (людьми) *социальный контракт*, установить ряд правил одновременно для легализации и для некоторого ограничения злой природы. Социальный контракт — это договор. Суть его сводится к принятию некоторых правил, упорядочивающих войну всех против всех, устанавливающих в ней законы, границы и нормы. Но в естественном состоянии никто не будет просто так следовать этим законам, поскольку никто не заставит с ними считаться самых сильных, т. к. они не захотят ограничивать свои аппетиты по доброй воле (по Гоббсу, доброй воли не существует, воля бывает только злой).

Решением этой дилеммы является выход из «естественного состояния» и договор о создании государства. Хитрые волки приходят

к выводу о необходимости делегировать часть своих полномочий, для того, чтобы эта инстанция — Государство — контролировала соблюдение определенных правил в удовлетворении индивидуальных стремлений.

Но чтобы эта инстанция — Государство — было действенным, оно должно быть страшным, внушать ужас даже самым сильным и могущественным из человеко-волков. Отсюда идея Левиафана, о котором упоминается в Библии. Левиафан — это морское чудовище. О нем идет речь в Книге Иова[1], когда Иов возмущается, что он был праведником, любил Бога, был самым близким к Богу, и вдруг испытывает удары судьбы, теряет все, и богатство, и близких людей, и сам нищий, ничтожный, он обращается с упреками к Богу. Бог отвечает ему на его упреки: а ты Левиафана видел, Иов? Он такой страшный, что от него горы дрожат. Моря вскипают. А ты Бегемота, Иов, видел? А Бегемот идет — земля трясется. Так что убойся и не бунтуй против Бога, Бог — всемогущ, и может как даровать, так и наказывать по своей собственной воле. Бог — сильнее всех, даже Левиафана и Бегемота, двух примордиальных чудовищ, сильнее которых не существует.

Отсылка к Левиафану оказывается самым убедительным аргументом. Иов смиряется: ну, конечно, если Ты так напугал меня, значит, Ты прав. Это, может быть, не очень христианская этика, но вполне под стать протестантскому пессимизму. Более могущественный напугал более слабого, и тот смирился и замолчал. Показали Иову Левиафана — и Иов признал, что он был не прав. Так у Гоббса — достаточно предъявить Левиафана умным волкам — и от ужаса они попятятся.

Но если в Библии есть человек (Иов) на одном конце, Бог — на другом, а между ними — как аргумент — Левиафан, то материализм Гоббса отдельного вечного Бога не признает. Левиафан и есть «бог», только рукотворный, создаваемый человеческими руками как результат социального договора.

По Гоббсу, смысл и природа природа государства — это *создание «бога»*. Но бога злого, карающего, искусственного и рукотворного. Этим «злым богом» является государство, которое хитрые и эгоистичные волки тем не менее устанавливают над собой в качестве той инстанции, которой они уже не могут не подчиняться, потому что она сильнее каждого из них. И Левиафан отныне представляет собой инструмент «легитимного насилия» (по М. Веберу[2]). Левиа-

[1] Книга Иова. Гл. 40:20 – 41:26.

[2] *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.

фан — это государство. Его главная задача — пугать и наказывать тех, кто не выполняет правила, которые установлены консенсусом. Если бы они были *только* волками (т. е. в естественном состоянии), они не создали бы государства. Но они *умные* волки, у них есть способность мыслить, и они понимают, что могут друг друга истребить. Чтобы этого не произошло, они создают нового монстра. Этот монстр, Левиафан, и есть государство Нового времени.

Главная идея Левиафана в том, что государство создано *снизу*, при этом злыми, отвратительными, порочными, эгоистичными людьми. И создано оно лишь для того, чтобы держать эгоистов-злодеев в относительной узде. Государство есть злой, чудовищный, наказующий «бог», учрежденный злодеями, чтобы придать злодейству некоторый порядок, поэтому государство не предотвращает насилие, а также грабеж, захват, подчинение и обман; оно все это упорядочивает, устанавливая правила, которые заставляет всех соблюдать.

Таков мир Томаса Гоббса, его политическая философия. Злые, чтобы не уничтожить себя с помощью собственного зла, из хитрости и индивидуального эгоизма создают рукотворного омерзительного «бога» Левиафана, который будет их же пугать и подавлять.

Здесь принципиальным является представление о негативности человеческой природы.

Спенсер: атомизм и борьба за выживание в либеральном обществе

У Гоббса еще нет теории эволюции видов, как позднее у Дарвина (1809 – 1882), но ее уже в общих чертах можно предвосхитить, поставив на место волков обезьян. По Гоббсу, люди — это поумневшие волки, построившие Левиафана, но сохранившие волчью суть. По Дарвину, люди — это обезьяны, в борьбе за выживание развившие способности к мышлению и построившие общество[1]. Обе теории совместил в социал-дарвинизме крупнейший теоретик либеральной политической философии Герберт Спенсер[2] (1820 – 1903).

Спенсер отталкивается от Гоббса и так же, как и он, применяет принципы атомистской физики к обществу. Он ставит своей целью построить такую систему, которая объединила бы общими законами и методами исследования физического устройства вещества и материи, развитие биологических видов и историю человечества. Физи-

[1] *Данилевский Н.Я.* Дарвинизм. Критическое исследование: В 2 т. СПб.: Издательство М. Е. Комарова, 1885 – 1889.

[2] *Спенсер Г.* Опыты научные, политические и философские: В 3 т. Минск: Современный литератор, 1998.

ка Спенсера основывается на том, что материя, которая в нулевом условном состоянии состоит из разнородных атомов, частиц, обладает внутренней присущей ей силой (жизнью, стремлением), которая заставляет эти гомогенные частицы сцепляться друг с другом, производя гетерогенные агломераты, находящиеся в состоянии движения. Движение — его накопление в интегрированных структурах и его рассеяние — есть свойство, присущее самой материи. Агломераты частиц, влекомые движением материи, начинают адаптироваться к внешним условиям, и результаты этой адаптации составляют наследуемый код, передающийся от вещи к вещи, от существа к существу. Так рождается упорядоченная Вселенная, которая является и следствием эволюции, и ее процессом. Целью эволюции является достижение максимальной адаптации к окружающим условиям, но и сами эти условия есть, в свою очередь, процесс эволюции. Отсюда возникает принцип борьбы и «выживание наиболее приспособленных» (survival of the fittest), который лежит в основе философии Спенсера. Вселенная и ее порядок воплощают в себе предел адаптации наиболее приспособленных и являются пиком эволюции.

Первым наиболее удачным и «наиболее приспособленным» агломератом частиц является *индивидуальная вещь*, которая оказывается настолько устойчивой, что транслирует свои свойства другим вещам. В мире природы вершиной индивидуации являются живые существа, способные самовоспроизводиться как видовые серии, совершенствуя свои качества и передавая их по наследству, укрепляя тем самым свою индивидуационную сущность. *Вселенная есть не что иное, как индивидуация.* Поэтому и человек мыслится как индивидуум, способный адаптироваться к среде лучше других видов и построить тем самым общество.

При этом индивидуум, по Спенсеру, в полной гармонии с Гоббсом в естественном состоянии эгоистичен и агрессивен, преследуя исключительно свою выгоду, причем подчас в смертельной борьбе с другими индивидуумами. Внутривидовая и межвидовая борьба, по Спенсеру, сделала человека человеком, заставляя осваивать все новые и новые техники адаптации, нападения и защиты, передаваемые по наследству, тем самым совершенствуя человеческую серию индивидуумов. В ходе борьбы человека с человеком происходит возвышение «наиболее приспособленных», которые оказываются во главе общества. Спенсер считает *социальное неравенство позитивным фактором*, поскольку в нем отражается «естественный отбор», а значит, и прогресс человечества. Сильный человек в большей мере человек, чем слабый, считает Спенсер и выступает, исходя из этого, против равноправия — людям надо предоставить свободу мак-

симально реализовать свою эгоистическую природу, чтобы постепенно выводить все более совершенные серии людей, но при этом разумнее и «эволюционнее» эта реализация будет при уважении прав и свобод других, однако, не как данности, а как возможности. Каждый имеет право участвовать в борьбе, но победитель получает все, а проигравший остается один на один со своим проигрышем; чтобы в следующий раз он сражался лучше, думал быстрее, действовал совершеннее и эффективнее, способствуя тем самым процессу эволюции.

Хаотическая всеобщая борьба, война всех против всех — свойство естественного общежития, вытекающее из дурной природы человека. По Спенсеру, это порядок, основанный на чистой силе. Но именно в силу борьбы за выживание и видового отбора люди понимают, что развитие рациональности есть важнейшее преимущество для выживания и успеха. И на основании этой рациональности они основывают Политическое, соглашаясь на некоторое ограничение своей свободы, но лишь затем, чтобы реализовать свою волю оптимальным образом.

Историю Спенсер рассматривает как состоящую из трех эволюционных фаз:

- изначальная хаотическая фаза,
- затем фаза созидания с опорой на силу и насилие государств и политических структур, жестко закрепляющих иерархии и препятствующих свободному процессу естественного отбора,
- и наконец, фаза промышленной конкуренции, когда борьба за выживание развертывается через рыночную конкуренцию, представляющую собой высшую форму внутривидовой борьбы, т. к. она раскрепощает полностью весь потенциал эгоизма, присущего человеческому индивидууму, и отражает максимальный динамизм самодвижущей материи.

Политическая философия Спенсера представляет собой *элитаристскую версию либерализма*, в которой *равенство возможностей (участия в конкуренции) приводит к неравенству результатов* при том, что сама конкуренция развертывается в той области, где сосредоточены высшие технические и научные достижения человеческого вида, как арсенал методов ведения экономических войн. Спенсер был противником широкого народного образования, полагая, что невежество слабых и низших является стимулом для сильных и высших умножать и развивать знания. Спенсер отказывал в равноправии женщинам, полагая, что они представляют собой наименее совершенный продукт эволюции, накапливая и генетически пе-

редавая тот набор адаптивных функций, который лишь закрепляет их слабость и неконкурентоспособность.

Таким образом, по мере становления политической философии Модерна базовый тезис Гоббса о Левиафане и его генезисе продолжается в новой форме, когда агрессивное сознание людей-волков в условиях Государства оттачивается настолько, что выходит за его рамки и выбирает новую стратегию, соответствующую более развитой форме Модерна. Но основу такого подхода заложил именно Гоббс.

Примордиальность социального контракта и панэгоизм

Идеи Гоббса, развитые его последователями, о природе государства — основа современной политической философии. Подавляющее большинство теорий Нового времени о происхождении государства, его функциях, его природе и его истории так или иначе отталкиваются именно от тезисов Гоббса. При этом это касается не только тех, кто следует за ним или стремится развить его интуиции, но и тех, кто с ним в корне не согласен.

Гоббс философ Нового времени, как Платон и Аристотель были философами Традиции. И Гоббс с предельной ясностью понял сам дух новой парадигмы, построенной снизу вверх, от материи к сознанию, от животного к человеку, от тела к рассудку, от хаотической борьбы всех против всех к искусственно установленным в ходе социального контракта правилам.

У Гоббса государство отрицательно, потому что оно есть не что иное, как ограничивающий институт насилия. Но оно является злым не по отношению к людям (нейтральным или добрым), но оно злое именно потому, что злы сами люди, его создавшие. Так, социолог Макс Вебер определяет государство как «аппарат легитимного насилия»[1]. Это очень гоббсовская мысль, потому что единственная задача Левиафана — осуществлять репрессии, подавлять, наказывать[2]. Но это насилие легитимно, оно используется для того, чтобы репрессировать тех, кто бросает вызов государственной системе (Левиафану), чтобы казнить преступников, уничтожать тех, кто не соблюдает правила социального контракта.

Подавляющее большинство современных обществ построены на парадигме Гоббса. Это преобладающая модель государства Нового времени.

---

[1] *Вебер М.* Политика как призвание и профессия.

[2] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

У истоков такой модели явно прослеживаются протестантские влияния (кальвинизм), но сама модель Левиафана уже полностью автономна. Это чисто «политическая теология» (К. Шмитт), в которой государство и есть «бог», а наличие или отсутствие какого-то еще уровня Божества ничего к этой законченной картине не добавляет и ничего от нее не отнимает. Гоббс соединяет атомизм и материализм с социально-политической философией и получает вполне законченную и непротиворечивую картину. В системе гипотез «Парменида» Платона она соответствует шестой гипотезе: атомы искусственно создают «единое», которое у Гоббса и названо «Левиафаном». Именно в таком типе общества человечество живет в эпоху Модерна.

У Гоббса мы уже видим ту фундаментальную единицу политической философии, которая сохраняет свое значение вплоть до сегодняшнего дня. Если мы уберем первородный грех или отвлечемся от идеи социал-дарвинизма, мы увидим только одно — то, что является нормой нашей современной политической философии: человек есть чисто эгоистический актор, *разумный эгоист*. Как эгоист — он хищник, как разумный — он подчиняет свои непосредственные хищные эгоистические инстинкты некоторым рациональным стратегиям, чтобы добиться оптимального результата.

Есть шутливое определение: «эгоист — это тот, кто очень любит себя и совершенно не любит меня». Каждый эгоист и каждый считает другого «слишком эгоистичным». Так отношения между людьми становятся подобными отражению зеркал друг в друге; так складывается картина *панэгоизма* — каждый действует в своих собственных интересах, не задумываясь о другом[1]. И лишь там, где речь идет о безопасности и когда ситуация становится критичной, тогда эгоистические единицы создают общую защитную систему для своей безопасности. В такой картине эгоизм лежит и в основе хищнического поведения, и в основе его сдерживания. Эгоизм заставляет зверя мыслить, но лишь для того, чтобы полнее удовлетворить свои аппетиты и с большей вероятностью выжить в борьбе видов и особей. Это представление о человеке как чисто эгоистическом акторе лежит в основе нашего представления о мире сегодня, но истоки уходят в философию Томаса Гоббса.

[1] На иллюстрации этого принципа основана знаменитая «басня о пчелах» классика либеральной мысли Бернара Мандевиля (1670–1733), которая описывает, как общество, состоящее из законченных эгоистов, приходит к всеобщему процветанию, и отдаленно не ставя перед собой такой цели, и напротив, альтруистическое общество добрых и сострадательных людей ведет к вырождению, упадку и деградации, т. к. каждый в нем не думает о своем благополучии, а лишь о других, что завершается всеобщей нищетой. *Mandeville B.* The fable of the bees; or, Private vices, public benefits. Clarendon Press, 1714.

Позднее французский философ Жан-Жак Руссо (1712 – 1778) дал несколько иную интерпретацию социального контракта[1]. Руссо также утверждает, что в основе общества лежит «общественный договор», но дает ему существенно иное толкование, основанное на признании «доброго дикаря», т. е. на том, что человеческая природа в ее изначальном состоянии не злая, как считал Гоббс, а напротив, добрая. Но важно отметить, что Гоббс говорил об этом гораздо раньше и дал философский анализ механизма этого социального контракта. Относительно чего договариваются между собой эгоистические акторы? Относительно того, как установить некоторый порядок, который будет отражать соотношение между собственной звериностью и стремлением как-то ограничить звериность другого, для того чтобы обосновать свой эгоизм и одновременно защитить себя от эгоизма другого. У Руссо эта простая, но убедительная логика Гоббса нарушается, хотя он считает также государство злом, но интерпретирует его как нечто внешнее по отношению к самому человеку. Гоббс же предельно последователен и стремится объяснить все сугубо имманентными факторами, не вводя в свою систему ничего постороннего. Ограничение эгоизма — следствие эгоизма, а насилие государства — отражение насилия, присущего человеку-волку.

Политическое есть продукт социального контракта, и на его основе строится вся политическая онтология. Такой тезис описывает сущность политической философии Нового времени. В этом мы легко можем распознать полностью перевернутый платонизм. У государства нет собственного бытия в сфере идей. У него нет образца. Оно строится снизу отдельными атомарными материальными субъектами, движимыми частными интересами и эгоистическими аппетитами. Отсюда вытекает и все остальное — смысл и цель политики, ее устройство, ее совершенствование, создание и реформы политических институтов, место и полномочия власти, а также ее природа, распределение полномочий, соотношение правителей и основной массы граждан и т. д.

Смысл политики, строящейся снизу вверх, состоит в разумной балансировке эгоистических импульсов. Сама балансировка предполагает особый уровень разумности. В волчьей стае также есть определенная балансировка, но она еще не разумная. Кто сильнее — тот и главный волк. Как только вожак слабнет, его убивают. У человека к распределению ролей и полномочий привлекаются еще и рассудочные механизмы. Сильные объединяются в обществе и стремятся

[1] *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс; Кучково поле, 1998.

заключить такие социальные контракты, которые гарантировали бы их главенствующее положение и еще более укрепляли бы их позиции. Но тем не менее низы могут ответить на слишком несправедливые (с их точки зрения) формы Политического революцией, восстанием, народными волнениями. Более слабые могут объединиться и составить более сильным угрозу. Поэтому и с низами надо договариваться, а их мнение учитывать. Так возникает вторичная форма социального контракта — уже в рамках созданного Левиафана: верхи договариваются с низами — это уже другая форма социального контракта. Проще было бы просто подавлять низы (как, по мнению носителей современной политической философии, дело обстояло в Античности и Средневековье), но и слабые, страдающие от господства более сильных, обладают умом и способны осознать свои эгоистические интересы. Так, они могут нанести ответный удар. Развитие этой идеи ведет к социализму и коммунизму. Но отправной точкой в любом случае служит Гоббс.

Баланс пересмотра разнообразных социальных контрактов и составляет политическую историю Нового времени. Но в любом случае в Модерне никто не ставит всерьез под сомнение, что само политическое тело Левиафана, его эволюция и модернизация основаны на действиях эгоистических акторов, которые рекомбинируются между собой, создавая — всякий раз снизу вверх — различные политические модели. При этом принцип «снизу вверх» становится все более и более подчеркнутым, стирая даже отдаленные остатки вертикальности, по инерции присущие политическим системам раннего Модерна.

Левиафан — это «бог-машина», «бог-механизм», рукотворный «бог». Это настоящий *идол*. Это очень точно выражает Фридрих Ницше:

> Государством называется самое холодное из всех холодных чудовищ. Холодно лжет оно; и эта ложь ползет из уст его: «Я, государство, есмь народ». (...)
>
> Государство лжет на всех языках о добре и зле: и что оно говорит, оно лжет — и что есть у него, оно украло.
>
> Все в нем поддельно: краденными зубами кусает оно, зубастое. Поддельна даже утроба его.
>
> Смешение языков в добре и зле: это знамение даю я вам как знамение государства. Поистине, волю к смерти означает это знамение! Поистине, оно подмигивает проповедникам смерти!
>
> Рождается слишком много людей: для лишних изобретено государство!

Смотрите, как оно их привлекает к себе, это многое множество! Как оно их душит, жует и пережевывает!

«На земле нет ничего больше меня: я упорядочивающий перст Божий» — так рычит чудовище[1].

Поэтому Гоббс подчеркивает, что ничего сакрального, священного в государстве нет. Чудовищно — да, страшно — да, трепет вызывает — да. Но это простой обыватель, одетый в мундир полицейского. Пугает именно оболочка. Когда носитель мундира приходит домой, переодевается в домашнее платье, садится рядом с женой и детьми, он окажется безобидным и неопасным. В нем нет ничего устрашающего, ничего от чудовища. Но, одетый в свои латы, блюститель порядка производит впечатление грозы.

Это замечание остроумно описано в сказке «Удивительный волшебник из Страны Оз»[2]. Правитель Изумрудного Города «Великий и Ужасный» на самом деле оказывается безобидным и жалким дурачком, внушающим страх только в силу «социального контракта», воплощением чего служит обязательное требование носить зеленые очки, чтобы все предметы Изумрудного Города казались изумрудными. Именно это имеет в виду Ницше, когда говорит о государстве: «все в нем поддельно».

Смысл государства лишь в том, чтобы пугать. Но в отличие от сакрального, оно внушает страх, а не ужас. Оно не упраздняет наше я, меняя его на нечто новое, на новую духовную личность, а просто подавляет, заставляет согнуться, свернуться, низко дрожать.

Жан Боден и понятие «суверенитет»

Жан Боден — еще один создатель картины политической философии Нового времени. Он играл значительную роль в политической мысли переломного для Франции и всей Европы в целом XVI века, когда происходило ожесточенное противостояние католицизма и протестантизма. Жан Боден делает из религиозного противостояния гугенотов (протестантов) и католиков фундаментальный политический вывод, который, с одной стороны, доводит до логического предела кальвинистские теории противостояния Риму и его сверхгосударственному авторитету, а с другой, отчасти в духе католической партии (но вполне в духе лютеранства), выступает за абсолютизацию королевской власти. Этим путем он доходит до *фор-*

[1] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 35.

[2] *Баум Ф. Л.* Удивительный волшебник из Страны Оз // Баум Ф. Л. Волшебная страна. СПб.: Андреев и сыновья, 1991.

мулировки теории национального государства, в котором сочетаются монархизм и интересы буржуазного сословия, без определенной религиозной составляющей. Таким образом, Жан Боден, несколько предвосхищая Гоббса, становится главным теоретиком *политического Модерна,* утверждая в качестве норматива полностью *секулярное светское государство,* оторванное от какого бы то ни было религиозного (сакрального) содержания[1].

Главной идеей Жана Бодена является *концепция суверенитета.* С его точки зрения, государство основано на том, что *над ним* не стоит никакой высшей правовой или религиозной инстанции. У государства нет никаких трансцендентных целей; его задачи — чисто технические. Оно должно защищать граждан от внешних врагов и упорядочивать хозяйственную и социальную жизнь с опорой на максимальную эффективность и рациональность. Государство Бодена — чисто механическая конструкция, чья функция исчерпывается оптимальной материальной организацией.

Суверенитет государства, по Бодену, обосновывается именно тем, что у него нет никаких задач, которые выходили бы за пределы круга технических забот и вызовов. Если государство не служит никакой идее, миссии, то нет и инстанции, способной оценивать его деятельность, исходя из высших критериев. Государство может судить только оно само, в этом и состоит его суверенитет, отсутствие каких бы то ни было вышестоящих уровней.

Как и у Гоббса из библейской триады Иов – Левиафан – Бог выпадает Бог, а его место занимает рукотворное чудовище Левиафан, у Бодена суверен, носитель суверенитета, оказывается в положении самой высшей инстанции. И хотя Боден не отрицает Бога, он в духе деизма отказывает Ему в том, чтобы эффективно вмешиваться в ход человеческой истории. Ту историю делает только суверен. Он может учитывать или не учитывать Бога. Но это никак не сказывается на самой структуре Политического.

Ликвидация власти Папы Римского

Это представление о том, что во главе государства — само государство, представляет собой принципиально абсолютную конструкцию, является радикально новым для средневекового сознания. Бог становится здесь политически беспомощным, не способным и не желающим вмешиваться в ход политической истории человечества. Фактически он выносится за скобки. Очевидно, что это столь же ра-

[1] *Боден Ж.* Шесть книг о государстве // Антология мировой политической мысли: В 5 т. Т. 2. М.: Мысль, 1999.

дикально противоречит католической идее «двух градов» и онтологии Империи, как и идеи Макиавелли и Гоббса.

В настоящее время понятие «суверенитет» является основой международного права и базовой конституционной нормой. Но почему это было важно ввести в XVI веке, в период, когда Жан Боден жил и писал свои труды? Потому что в тот период все еще существовало представление о том, что над государствами существует инстанция ограничивающей их власти — прежде всего Римская Церковь. Папа Римский назначал кардиналов, епископов, которые представляли собой, по сути дела, проводников наднациональной системы. Кардинал был важнейшей фигурой в национальном европейском государстве, он подчинялся не королю, а Папе. Отсюда возникало двоевластие. Универсальная наднациональная власть католичества, Папы Римского, и национальная власть короля.

Смысл идеи Бодена заключается в том, что не может быть двух властей в национальном государстве и следует передать всю полноту власти только светскому правителю, т. е. князю, королю. Король суверенен, потому что суверенитет и есть фундаментальное утверждение, что над королем нет никакой другой высшей легальной власти. Поэтому европейское общество, по Бодену, следует рассматривать как совокупность суверенных государств, суверенных единиц, а не единое правовое поле католической Церкви, объединенное Римским Папой.

Для той эпохи, в которую жил Боден, это было совершенно новым представлением о самой природе Политического. До него идея государства имела сакральное обоснование: государство служит Церкви. Отсюда такие концепты, как «христианская монархия», коалиции «христианских стран» и т. д. Христианское начало, воплощенное в католической Церкви, было инстанцией, духовно наделяющей национальные европейские государства некоторой духовной, сверхъестественной, сверхразумной *миссией*. Хранителями этой миссии выступали представители Папы Римского, являвшиеся носителями наднационального контроля. По Карлу Шмитту, этот тип соответствовал понятию «комиссарская диктатура»[1], т. е. такая форма правления, когда весь правящий институт действовал во имя высшей цели. Сам Папа Римский правил не от себя лично, но как «комиссар Христа». А его легаты, кардиналы и все остальные клирики, подчиняясь Папе, через него также соучаствовали в этой миссии. Система власти была открытой. Боден же постулирует совершенно иную модель: отныне власть короля — это «суверенная диктатура»,

[1] *Шмитт К.* Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы.

где во главе института власти стоит личность как таковая. И именно ей — как личности, а не как носителю миссии — служат ее подчиненные, а также весь народ. Формулой «суверенной диктатуры» могут служить слова, приписываемые Людовику XIV (1643–1715) — «государство — это я!»

Мушкетеры короля против гвардейцев кардинала

Вспомним знаменитые романы Александра Дюма (1802–1870), где действуют мушкетеры короля и гвардейцы кардинала. Их противостояние отражало именно эту фундаментальную для XVII века дилемму Франции — католическая власть Папы или национальный суверенитет монарха. Гвардейцы кардинала представляли собой французский сегмент особой армии наднационального толка — носителей общеевропейской (а с учетом европейских колоний и общемировой) сети «комиссарской диктатуры». Они ориентировались не на личные интересы властного Ришелье (1585–1642), они обеспечивали *единство европейского мира во имя наднациональной миссии*. Суверенитетом — причем открытым сверху — в таком случае обладал только Папа Римский и его система кардиналов, которые курировали национальные государства как представители «града небесного» в «граде земном». Как мы видели, в модели Блаженного Августина этот «град небесный», с католической точки зрения, был градом праведников (отсюда целибат священников), а «град земной» был градом грешников. От лица этого града грешников, т. е. национальной монархии, стремящейся присвоить суверенитет только самой себе, и выступали мушкетеры, на чьей стороне были симпатии самого Дюма, и шире, республикански-националистически ориентированных французов XIX века, живших к тому времени уже несколько столетий в мире, где идеи Жана Бодена полностью победили.

Именно против «комиссарской диктатуры» Папы и его легатов и направлена основная идея Бодена. По Бодену, у государства вообще нет и не может быть никакой миссии, и *поэтому* над королем не должно быть никакой инстанции. Следовательно, кардиналы должны быть лишены всякой реальной власти и представлять собой чисто церковные чины. По сути дела, это изменение представления о политической системе всей европейской политики и всей европейской философии. Здесь «град небесный» вообще пропадает из виду. Политическое становится делом исключительно «града земного». Но поскольку его не с чем сравнивать, то и называть его «градом грешников» нельзя. Так из политики полностью изымается вертикаль.

К Вестфальскому миропорядку

Монархизм Бодена — полностью десакрализирован. Король в его понимании — фигура строго имманентная и техническая, но будучи поставленным во главе государства, он становится его концентрированным выражением. Король-суверен представляет собой наивысшую инстанцию Политического.

На практике это означало, что каждое государство получало полную и абсолютную свободу строить свои отношения с другими государствами только и исключительно на основе своих национальных интересов. Ранее европейский порядок был качественно иным: например, в споры и конфликты между Англией и Францией активно вмешивался Рим, католическая Церковь, которая обладала существенными легальными полномочиями. Конечно, светские правители далеко не всегда следовали указаниям Пап и сами пытались на них влиять (так, в силу политических интриг и нестроений в католической Церкви в конце XIV — начале XV века было несколько Пап), но с точки зрения европейской системы права легитимной была именно такая сверхнациональная система. Она опиралась на (вероятно, апокрифический) «дар Константина», легендарный документ или приказ, согласно которому Константин Великий (272—337) передавал полноту власти над Западной Римской Империей Папе Сильвестру (? — 335). В такой ситуации ни Франция, ни Англия, ни какая-то еще европейская держава не были в полном смысле слова суверенными. Именно против этого и направлены идеи Жана Бодена.

Отныне высшими акторами становятся правители национальных государств. И над ними никакой более высокой инстанции не существует. Отношения между ними определяются только на основании двухсторонних договоров, заключенных союзов и коалиций, переговоров или путем войны. Полнее всего это проявилось в протестантской Англии, но Франция, хотя она так и не порвала решительно с католицизмом, стала вторым полюсом новой системы Политического. Поэтому политический суверенитет хотя и является продуктом протестантской мысли, но нашел свое применение и в католическом мире, где авангардом перехода к Модерну стала Франция.

Окончательно система, основанная на принципе суверенитета, была принята европейскими державами в XVII веке по результатам кровавой Тридцатилетней войны. В ней коалиция протестантских стран европейского севера столкнулась с южноевропейскими державами, ставшими на сторону Контр-Реформации и сохранившими приверженность Риму и Габсбургам. Католический юг пред-

принял последнюю попытку сохранить — даже восстановить — средневековый порядок, предполагающий главенство Пап и статус Империи. Но уже в этой войне стало ясно, что ряд католических стран (прежде всего Франция) руководствуется отнюдь не общекатолической повесткой дня, а своими национальными интересами (противостояние с Австрией и т. д.). Так как в ходе Тридцатилетней войны ни одной из сторон не удалось достичь решающего перевеса, Вестфальской мир в 1648 году закрепил, по сути, победу принципа национального суверенитета, отвергнув какое бы то ни было правовое основание у религиозных инстанций — как католических, так и протестантских. По сути, это было идеологической победой протестантизма, изначально (у Лютера и в Англии) выступавшего за полное самовластие национальных королей и князей. С этого момента именно национальное государство и его суверен стали считаться высшей политической инстанцией, а вопросы религии были вынесены на периферию Политического. Такое положение и было закреплено Вестфальским миром, что остается главной нормой международного права вплоть до настоящего времени. Так идеи Жана Бодена восторжествовали.

Внутри Левиафана

Между основными концептами трех фундаментальных отцов-основателей политического Модерна мы можем провести аналогию:

Князь (Макиавелли) — Левиафан (Гоббса) — суверен (Бодена)

Это очень сходные и связанные друг с другом понятия. Все они совокупно и по отдельности конституируют новую (по сравнению с Античностью и Средневековьем) структуру Политического. Отныне политика помещается исключительно в условия «мира сего», онтологическая вертикаль рушится, государство мыслится как исключительно имманентное явление. Политика становится материальной, материалистической, технической и исключительно земной, резко оторванной от какого бы то ни было небесного духовного измерения. В такой политике нет места царю-философу или даже воину-аристократу. Все в ней подчинено утилитарно практическим задачам. Фактически признать легитимность Князя Макиавелли, Левиафана Гоббса или суверенитета Бодена — все равно что согласиться со «свинополисом» и легитимностью его философских оснований.

Сегодня мы живем в мире Гоббса (Левиафан, социальный контракт, разумный эгоизм), под властью Князя (источника именно

суверенной, а не «комиссарской диктатуры»), а с точки зрения устройства международного права — в системе Жана Бодена (Вестфальский мир). Любые наднациональные организации — такие как ООН и т. д., имеют лишь символическое значение и обладают рекомендательным статусом[1]. Любое государство может принимать, а может и отвергать принципы международного права. Так, главным положением этого права является именно суверенитет, что означает в том числе и совершенно оправданную возможность ни с какими международными нормами не считаться. При признании принципа суверенитета как высшей основы любое наднациональное объединение не более чем клуб. Остракизм или порицание могут быть психологически и морально неприятными и даже болезненными, но нет такой инстанции, которая могла бы легитимно заставить какое-то суверенное государство проводить ту или иную политику или не проводить ее. Все решает лишь сила, и для давления на суверенное государство решающим аргументом является возможность другого государства или коалиции государств силой принудить его поступать так или иначе.

Политика третьего начала

Мы живем в мире Левиафана, мы имеем дело с акторами разумного эгоизма, т. е. с рациональными волками; этим и обосновывается само наличие государства, а легитимность насилия со стороны государства обосновывается как раз такой — пессимистической — антропологией. Суверенитет — это та реальность, которая сегодня продолжает для нас иметь абсолютное значение. Боден писал в XVI веке, но и сегодня это для нас основополагающий фактор самого устройства политической системы — причем независимо от того конкретного государства, в котором мы живем. Пока еще мы находимся в мире Жана Бодена. Этот мир остается Вестфальским, а значит, мы основываем нашу международную практику, наше международное право на принципе суверенитета.

Именно с этими тремя европейскими мыслителями — Макиавелли, Гоббсом и Боденом — и происходит смена парадигм в области политической философии. Мы покидаем государство Отца и государство Сына, политический платонизм и политический аристотелизм, и переходим к доминации третьего начала «Тимея», область доминации третьего социального типа (обывателей, большинства, демоса) и третьего начала души (плотских, телесных стремлений).

---

[1] *Дугин А. Г.* Международные отношения (парадигмы, теории, социология).

Все эти линии синхронизированы — подъем буржуазии, капитализм, секуляризация, упразднение трансцендентного измерения, переход от вертикали к горизонтали, смена религии наукой, смещение главного критерия от единства ко множественности и т. д.

Так происходит смена не только субъекта, но и объекта. Вместо платоновской и аристотелевской Вселенной нормативной становится Вселенная Демокрита. Атомы вещества имеют своими аналогами в обществе индивидуумов, граждан демократической системы. Мужское созерцательное и героическое начало уступает место Матери, Кормилице, Восприемнице.

Глава 4. Индивидуализм как основа политической философии Нового времени

Основа протестантизма — социальный договор

Доминирующей основой политики Нового времени является представление об индивидууме как базовой инстанции Политического. То есть Политическое мыслится как продукт творения индивидуума. Как мы видели, истоки такого подхода лежат в особой теологии протестантизма, поставившего индивидуальное рациональное существо в центральную позицию при толковании Священного Писания.

Протестанты рассматривают Церковь как творение людей согласно социальному договору. Социальный контракт образует Церковь для протестантизма. В основе этой Церкви не клир (как у католиков), не апостольская благодать и не совокупность людей, которые объединены таинством крещения (как у православных), а договор отдельных индивидуумов. Протестанты считают, что христиане между собой договариваются, и из договора создается Церковь.

Отсюда вытекает глубинный *демократический* характер протестантизма как религии. В некоторых случаях это приводит к отрицанию священства вообще — когда пастора вообще нет, или он избирается всеми членами общины и не должен получать никакого дополнительного посвящения. Во многих формах протестантизма (прежде всего в кальвинизме, его разновидностях и параллельных ему течениях) это приводит к отказу от евхаристии. Кроме того, в протестантских сектах мы видим почти полный отказ от икон — статуи и изображения святых и даже самого Христа рассматриваются как «идолопоклонничество».

Фактически представление о Церкви радикально меняется. Церковь протестантов — это продукт коллективного договора, социального контракта.

Стоит только секуляризировать эту протестантскую экклезиологию, как мы получаем базовую модель философии политики Нового

времени. В протестантизме принцип индивидуума все же применяется к интерпретации Писания, которое по-прежнему считается священным и непререкаемым авторитетом. Следующим же шагом в сторону Модерна является отказ от этого, и отныне индивидуумы вольны толковать не только Библию, но вообще все. Мотив достаточности рационального начала для вынесения суждения о том, как надо понимать то или иное место из Священного Писания, расширяется до предела — отныне человек вообще может выносить любое суждение с опорой на собственный разум.

Так формируется нормативное представление о субъекте Нового времени как об индивидууме. Это представление свойственно для всех трех классических идеологий Модерна — либерализма, коммунизма и фашизма[1]. Эти три политические теории описывают практически весь спектр базовых, магистральных версий политической философии эпохи Нового времени, Модерна. Эти идеологии занимают разные позиции по отношению к индивидууму — но тем не менее во всех трех представление о базовом истоке Политического берется не вне человека (в Боге, в сакральности, в природе и т. д.), а именно в человеке. Индивидуальный человек становится главным субъектом политики. В этом — специфика Нового времени.

У истоков всех этих трех теорий лежит секулярная модель протестантской идеологии. Можно несколько упрощенно сказать, что достаточно взять протестантскую идеологию, вынести за скобки Бога, Христа, Священное Писание, и мы получим философию политики Нового времени и идею социального контракта, которая лежит в основе этой политики.

Парадоксы атома — нигилистическая подоплека онтологии Нового времени

Между атомизмом физики и индивидуализмом в политической философии существует непосредственная и прямая связь. В этом проявляется то единство философии и политики, которое составляет природу и того и другого.

На самом деле представление об индивидууме не такое простое и далеко не столь само собой разумеющееся, как это может показаться. Философия Нового времени привносит в структуру мира новый элемент, который отсутствовал в Средневековье, в Античности, в религиозном обществе, в мире Традиции и в культурах, где преобладало сакральное.

---

[1] *Дугин А. Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

Теории Демокрита, Эпикура и Лукреция Кара были исключением из преобладавших систем космологии и онтологии (преимущественно платонических или аристотелианских), прямо отрицающих атомизм. Но физика Нового времени, начиная с Галилея и Гассенди, ставит эту маргинальную теорию атомизма в центре внимания. То, что на нижнем уровне мира находится нечто неделимое (атом в природе и индивидуум в обществе), было авангардной, парадигмальной идеей Нового времени, поскольку представление о материи в схоластическом, платоническом, аристотелианском аспекте принципиально антиатомистское. Почему? Потому что материя рассматривается как принцип недостаточности (т. е. привации, отсутствия). Движение к материи — это процесс охлаждения Духа, угасание световой идеи. Но тьма есть лишь отсутствие света. Зло есть умаление добра[1], как писал Плотин, что было подхвачено христианским платонизмом. И в этом смысле материи как таковой нет.

Материя есть лишь горизонт, предел, к которому стремится падающий Дух. Тьмы как таковой нет, есть только *гаснущий свет*. Поэтому материя с философской точки зрения в эпоху Античности, Средневековья и классической философии есть *процесс материализации*. Материя представляет собой лишь предел, лишь горизонт, который сам по себе недостижим. Дух гаснет, и процесс его угасания и есть движение в сторону материи. Сама же материя мыслилась как то, чего нет, как нечто апофатическое, не имеющее бытия в самой себе.

Соответственно, материя — это не нечто данное, а *процесс*. Неделимого атома нет, есть *процесс деления*. Лишь условный, чисто концептуальный горизонт этого деления может быть назван «материей». Есть процесс распыления изначального единства на множество, а недостижимый в полном смысле *предел деления* и называется «материей».

В этом случае атомизм существовать не может, потому что любой материальный атом — как то, что не подвергается «томэ» (*греч.* τομή) — «делению» — есть предел деления, а этот предел онтологически недостижим. Атом может существовать как последнее звено бесконечной цепи деления, не имеющее собственного бытия.

Так мыслит классическая философия и на этом строит свои теории о политическом устройстве, о сакральной Империи, о миссии государства. Все исходит из Единого и движется в сторону множественности в ходе все большего и большего движения, дробления,

[1] Дословно: «Зло не есть какой-нибудь недостаток блага, но именно всецелый недостаток». *Плотин.* Первая Эннеада. С. 275.

рассечения, но никогда в полной мере этой множественности не достигает, т. к. она представляет собой «ничто».

Интересно, что сам Демокрит строит свою атомистскую терминологию на паре понятий — δέν и οὐδέν, что обычно толкуют как «атом» и «пустота». Но полноценным греческим словом является только οὐδέν, что означает «ничто», «отсутствие»[1]. Второй термин δέν не имеет в языке никакого смысла и искусственно создан Демокритом для того, чтобы обозначить противоположность «ничто», т. е. «не ничто». По смыслу δέν Демокрита означает «нечто», «частицу», «атом». Но само создание этого искусственного понятия в высшей степени показательно: Демокрит начинает с «ничто» (οὐδέν) и от него движется к обозначению его концептуальной противоположности. Но Демокрит, однако, не пользуется уже существующим греческим словом, он специально создает неологизм — δέν. Это необходимо, чтобы подчеркнуть чисто умозрительный (концептуальный) характер «атома», который постулируется умом, но не является объектом чувственного восприятия, как обычные физические предметы. И то, что этот концепт постулируется в оппозиции другому — изначальному — концепту οὐδέν, показывает на онтологическую первичность именно отрицания. Мы говорили, что сам Демокрит, в отличие от его толкователей, не определяет атом как «сущее». Не быть «не сущим», «пустотой», «ничто» еще не значит быть. Умозрительная природа атома не дает Демокриту достаточных оснований для того, чтобы говорить о сущем с той же уверенностью, что Платон и Аристотель (для которых сам ум — это бог и заведомо представляет собой максимум бытия). Поэтому в оппозиции «ничто» (οὐδέν) и появляется термин δέν — как указание на особый модус бытия, выводимый только из рационального рассуждения и не подтверждаемый чувственным опытом. Важно, что с лингвистической точки зрения в отличие от русского «ни-что» или английского «no-thing» вторая часть греческого термина οὐδέν, т. е. собственно δέν, совсем не несет в себе значения «что», «thing» (*англ.* «вещь»). Скорее оно соответствует греческой частице δέ, что на русский переводится как «же» — «вот же», «как же» и т. д., а οὐδέν в таком случае — это что-то вроде «нет же». Отбросив «нет», мы не получаем что-то утвердительное, мы получаем, скорее, бессмысленное в самом себе и взятое отдельно от других слов — «же». Показательно, что в современном греческом δέν означает именно «нет», «не», как сокращенная форма от οὐδέν, где собственно отрицание οὐ подверглось аферезису. Так, урезанное слово сохранило значение более полной ранней версии.

[1] *Лурье С. Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. С. 250, 253.

Отсюда можно вывести важнейшее заключение: атом как δέν не является в полном смысле слова онтологической инстанцией, т. е. сущим, относящимся к бытию. Δέν это не «что», получающееся путем вычитания из «ни-что», «ни». Δέν — это «не-ничто», о бытии которого мы не можем сказать ничего определенного. Отрицание отрицания в онтологии и философии (в отличие от арифметики) совсем не обязательно дает утверждение. И если чувственно воспринимаемые вещи, по Демокриту, суть призраки (εἴδωλον), то атомы — это истоки призраков, их генетические матрицы.

Демокрит понимал совокупно под пустотой и под атомами то, что в классической космологии Античности виделось как материя, «множество» (πολλά), т. к. отсутствие эйдетического начала (формы) не позволяло говорить о каком-то обоснованном наличии и могло быть лишь чисто концептуальной абстракцией, произвольно постулируемой внутри «ничто». Поэтому δέν как антитеза οὐδέν еще не есть «нечто», хотя и постулируется «как не ничто». Онтология атома проблематична и противоположна очевидности — как очевидности классического светового ума, так и стихии чувственного восприятия. Атом есть то, что столь же не остенсивно и не очевидно, как и идея или дух, но находится не вверху, не в сфере ума, а внизу в недоступных восприятию толщах ничто.

Это же касается и индивидуума в обществе. Такой фигуры не существует, поскольку любой человек отчасти индивидуален, а отчасти коллективен, и пропорция между этими статусами чрезвычайно сложна и многомерна. Чтобы получить индивидуума, необходимо разрушить общество. Точно так же для того чтобы получить атом, надо прежде уничтожить тело, распылив его ниже телесной границы. «Не ничто» обнаруживается лишь на границе с «ничто».

Отсюда вытекает *нигилизм атомизма в целом*. Как «ничто» видят материю не только классические вертикальные онтологии, но с этим в каком-то смысле согласен и Демокрит, нащупывающий тем не менее в самой плотной среде небытия (материальности) нечто, что от нее отличается.

Показательно, что по мере становления атомистской физики оказалось, что неделимого предела достичь невозможно, и то, что считалось ранее «атомом», «неделимым», оказывается, в свою очередь, «делимым», состоящим из еще более мелких частиц, которые снова подлежат делению. Таким образом, атом остается недостижимым, что, однако, не опровергает Демокрита, но лишь подчеркивает изначальный концептуальный нигилизм его теории. Точно так же индивидуум недостижим в обществе, поскольку даже освободив человека от всех связей с коллективной идентичностью, мы не дойдем

до минимума человеческого — далее начинается переход к дивидууму, «парламенту органов», «ризоме», генной инженерии и проектам киборгов, что составляет основу антропологии Постмодерна[1] (постгуманизм и трансгуманизм).

Идиот — человек без качеств

Если рассматривать классическое античное или средневековое толкование природы земного человека, то он мыслился обязательно как часть чего-то. Это часть Адама, часть Церкви, часть народа, часть политического тела. В каком-то смысле человек есть часть своей собственной души (а не наоборот). Индивидуум же — это условный абстрактный результат (несуществующий и невозможный в действительности) расчленения какого-то целого. Поэтому в полном смысле слова *индивидуума* с точки зрения традиционной политической философии вообще нет и не может быть. Есть *индивидуация*, движение в сторону индивидуума, но самого его нет — потому что его содержание будет равно строго нулю. Если мы действительно обретем этого индивидуума, он будет ничтожен, нигилистичен. Он будет такой же неуловимой абстракцией, как δέν Демокрита. По мере движения от целого к частному, по мере расчленения целого мы утрачиваем содержание. Поэтому индивидуум как таковой — пустая абстракция.

В Древней Греции для обозначения такой фигуры, в которой были упразднены все качественные формы коллективной идентичности, и которая сводилась к простому факту наличия какого-то человеческого существа в полном отрыве от содержания, использовался термин «идиот», ἰδιώτης. Современное русское слово «идиот» (и в клиническом и в ругательном смысле) — это калька древнегреческого политического термина, который описывает частное лицо, не принадлежащее ни к какой социальной группе. Идиот — человек, не имеющий предков в этом городе, своего места в социальной системе, связи с культом или профессией. Такие люди — не граждане и не рабы, они — никто. Они — идиоты. Идиот — это чистый индивидуум, лишенный какой бы то ни было конкретной формы социальной идентичности, с необходимостью связанной с коллективным бытием и его параметрами.

В Греции, где все имело качественный характер, идиотом считался человек, который, например, пришел в город, где его никто не знает, и не способный ничего осмысленного и релевантного о себе поведать. Человек есть, но его содержания нет. Нет ни мифологических предков, ни причастности к религии (по крайней мере, опознаваемой в рамках

[1] *Дугин А. Г.* Постфилософия.

этого общества). При этом он может быть богатым, сильным, красивым, притягательным. Но когда в греческом полисе его пытались как-то определить, то о нем говорили: «Это просто частное лицо, идиот».

В клиническом смысле идиотом называют человека, который не может составить никакого связного дискурса, не знает толком, кто он, не способен проводить минимальные различия и действия, необходимые для коммуникации с окружающими. Как бы себя ни чувствовал идиот и кем он себя ни считал внутри самого себя, он полностью оторван от общества, десоциализован и не способен к социализации. Здесь политический критерий греческого полиса переносится на клинический случай, являющийся патологией и явной аномалией для любой культуры. Идиот — частное лицо без качеств. Единица с глазами, ушами и бровями есть, а никакого содержания у нее нет. Что делать с идиотом, с чистым индивидуумом как таковым? Во многих обществах это было серьезной проблемой. Куда его девать? С одной стороны, он не человек, поскольку не владеет ни одной формой эффективной социализации, с другой стороны — он есть и напоминает человека. В некоторых обществах идиотов изгоняли или даже убивали. В других — например, в христианских, им позволяли жить свободно и даже поддерживали их. Но и в этом случае они не наделялись никакими качествами, кроме самых общих. Так, эвфемизацией «идиота» было слово «кретин», происходящее от французского le chrétien, т. е. «христианин», что подразумевало отсутствие у человека каких бы то ни было свойств, связей и характеристик, поэтому из милосердия он в христианском обществе назывался просто «христианином» или «добрым христианином».

Идиот как норма и индивидуумы-объекты

Новое время, следуя за логикой атомизма, в том числе и атомизма социально-политического, радикально меняет отношение к идиоту. Отныне человек, лишенный качеств, выступает как социальный атом, и следовательно, как позитивное явление (а не результат вычитания свойств). Так нечто недоказуемое, несуществующее (как атом в физике) или откровенно дегенеративное берется в качестве стартовой, фундаментальной модели для понимания политического процесса. Истоки индивидуализма[1], таким образом, не так очевидны, как может показаться на первый взгляд.

Представляется, что нет ничего более эмпирически очевидного, чем индивидуум. Остенсивно указывая на кого-то рядом с нами или

[1] *Дюмон Л.* Эссе об индивидуализме.

думая о себе, мы по умолчанию считаем и то и другое индивидуумами. На самом деле — ничего подобного. Для того чтобы получить из конкретного человека, в том числе из нас самих, индивидуума, необходимо вычесть из него все то, что составляет его коллективную принадлежность: язык, форму мышления, пол, родителей, происхождение, образование, школу, национальную принадлежность, возраст, социальные роли и статусы и т. д.

Если брать социологическую полноту, которая формирует содержание личности (персона[1]), и вычесть все коллективные формы, мы получаем абстракцию. Вот этот индивид — социальный δέν — и рассматривается в качестве главного актора политической философии Нового времени. Он-то и заключает с другим индивидуумом социальный контракт для последующего образования политического тела. Точно так же, по Демокриту, тела образуются невидимыми и чувственно не воспринимаемыми атомами. Важно, что государство создается не людьми, не личностями, не коллективными идентичностями, а именно «индивидуумами», т. е. философскими абстракциями. Эти абстракции становятся отныне политическими и правовыми нормативами, существующими в онтологии закона, но обнаружить которые в действительности невозможно, кроме случаев клинического идиотизма. Но несмотря на это, именно эта инстанция считается заключающей социальный контракт.

Вспомним «Левиафана» Гоббса. Какими свойствами тот наделял этого нормативного идиота? У него он не совсем идиот, т. е. человек без свойств. Но близко к этому. Отсюда устойчивая и чрезвычайно важная метафора зверя. Причем дикого — у Гоббса волка. У Платона, хотевшего также выразить минимум социальных и политических качеств, появляются метафоры свиньи — откуда «свинополис». Демокрит видел истоки человеческого общества в подражании животным. Люди научились:

> от паука ткачеству и штопке, от ласточки — постройке домов, от певчих птиц — лебедя и соловья — пению[2].

Так, идиот, по Гоббсу, — это волк. Это тот, кто исходя из своих чисто эгоистических стремлений хочет получить максимально возможный объем наслаждений, обладания, питания, комфорта,

---

[1] То, что личность в отличие от индивидуума есть социальное и даже социологическое понятие, подробно поясняет антрополог Марсель Мосс (1872–1950). См.: *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Книжный дом «Университет», 2011.

[2] *Лурье С. Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. С. 352.

безопасности. Соответственно, это тот, кто стремится строить ситуацию от самого себя. В центре его системы — его желания и аппетиты, а на периферии — все остальное. Конечно, зверь отнюдь не идиот, и движет им довольно жесткая программа, предопределяющая сам вид. В этом смысле он коллективен, все волки или все зайцы действуют в сходных ситуациях почти тождественно. А значит, у них есть качества и свойства. Но применительно к человеку метафора зверя есть попытка найти некоторую атомарную основу, т. е. лишить человека всего человеческого. Индивидуум есть зверь в том смысле, что он возникает как результат вычитания из человека человеческого содержания, как плод абстракции, редукции и освобождения от — человеческого — эйдоса. Индивидуальное, наиболее материальное начало в человеке — намного более материальное, нежели тело. Тело имеет вид, структуру, качества. А факт отдельности не несет в себе ничего, кроме акта обрезания, отрыва, расчленения. Поэтому «волк», «свинья» или «пчела» в политических нарративах применительно к человеку служат для иллюстрации особых сущностей «человека-волка», «человека-свиньи», «человека-пчелы» и т. д., призванных описать химерическую и чисто спекулятивную природу индивидуума. Это не звери как таковые, но специфическая метафора, иллюстрирующая концепт индивидуальности.

Очень важно обратить внимание на то, что *индивидуум не является субъектом*. Точнее, само понятие субъекта (*греч.* ὑποκείμενον, *лат.* subjectum) несет в себе семантическую двусмысленность: оно обозначает буквально то, что находится «внизу», «под» (*греч.* ὑπο-, *лат.* sub-). В греческом существовал аналогичный термин «ипостась», ὑπόστασις (от ὑπο- — под и στᾶσις, στάσεως — стоящее, находящееся). Но то, что находится «под», «внутри» вещи или существа, может толковаться в двух философских парадигмах. С одной стороны, это скрытая сущность (*греч.* οὐσία, *лат.* essentia), что в платоновской и аристотелевской перспективе означает духовное, небесное начало, эйдос, парадигму. В этом случае «субъект» мыслится как разумная душа, т. е. высший уровень души, свойственный лишь людям, тогда как звери, растения и камни имеют свои души — животную, вегетативную и минеральную (о душах камней существовали в Античности разные мнения). В этом случае приставка ὑπο- или sub- означает «скрытое за маской телесности», «находящееся по ту сторону феноменальной данности». За понятием «субъект» закрепилось именно это значение — как центр мыслящей волевой души человеческого существа. В христианской теологии именно такое значение стало устойчиво связываться с понятием «ипостась», совпавшим с латинским persona, т. е. личность.

Но можно было двигаться и в ином направлении, и следуя буквальному значению приставки ὑπο- или sub-, продлить движение в направлении от духа к материи, от Отца — к Матери-Кормилице, от парадигмы к «хоре», от Единого ко многому, и придать ему значение того, что находится еще ниже границы телесности. В латинском языке такое толкование стало ассоциироваться с понятием sub-stantia, т. е. буквально «находящееся под», что дает нам полную кальку с греческого ὑπόστασις, но с прямо противоположным на сей раз значением. Substantia — это самые глубокие слои материальности, находящиеся ниже тела, в каком-то смысле это не просто материя, но под-материя, материальные корни материи. Схоластики прямо противопоставляли пару терминов essential — substantia друг другу, имея в виду два противоположных полюса бытия — духовный, божественный, небесный, мыслящий и материальный, тварный, ничтожный, земной и немыслящий. Позднее эта пара стала определяться как субъект и объект (objectum), где ob-jectum (*греч.* ἀντικείμενον) означало то, что лежит напротив, перед субъектом. В истоках этих понятий можно усмотреть указание на нечто скрытое, что потом стало толковаться «скрытое» как дух, как исток вещи, как внутреннее измерение бытия и «скрытое» как материя, как то, что лежит ниже тела, как наиболее внешнее измерение бытия. В пределе это могло означать оба предела онтологии и Единое (Ἕν) и πολλά платоновского «Парменида». У досократиков эта терминология не была четко определена, и поэтому атом Демокрита следует понимать из контекста как исток субстанции, т. е. возможный максимум объектности, материальности.

Интересно, что применительно к атому в общественном измерении, т. е. об индивидууме в сходных терминах рассуждает Аристотель в «Политике», говоря о том, что политическое измерение, т. е. коллективная идентичность, есть естественное состояние людей, выход за которое может быть в двух направлениях. Аристотель пишет:

> Человек по природе своей есть существо политическое (ζῷον πολιτικόν), а тот, кто в силу своей природы (διὰ φύσιν), а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо (φαῦλός), либо сверхчеловек (κρείσσων); его и Гомер поносит, говоря «без роду, без племени, вне законов, без очага» (ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος); такой человек по своей природе только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игральной доске (ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς)[1].

[1] *Аристотель.* Политика. С. 378 – 379.

Выход за пределы коллективной идентичности (Политического) дает нам либо «сверхчеловека», того, кто лучше, сильнее, состоятельнее (κρείσσων) людей, либо недоразвитого вырожденца — φαῦλός. И важно, что Аристотель сравнивает его с непарной фигурой (*греч.* ἄζυξ) в игре. То, что имеется в виду под индивидуумом в философии Нового времени, это как раз подматериальный срез человеческого, полюс притяжения души в строну чистого ничто. Эго в человеке наиболее (а не наименее) материальная инстанция, которая представляет собой обратную *перевернутую вертикаль*. Это и есть «внутренний идиот», φαῦλός, непарный бессмысленный предмет ἄζυξ, или политический аналог того, что Демокрит называет «δέν», «не ничто». Действительно, идиот/индивидуум — это не ничто, но одновременно это *и не нечто*. Это вектор, указывающий ниже нижней границы тела. И как говорил Демокрит, атомы можно узреть лишь умом, т. к. они есть чистая концепция. Но не платоновская идея и не аристотелевская сущность, а *концепт*[1], нечто искусственно собранное, как понимает это философия Нового времени. Индивидуум это как раз объект, наиболее объектная и удаленная от его сущности и его духа, от его эйдоса и его идеи часть[2].

Вот такие пустые — «идиотические» — индивидуумы, «дэны» и становятся *нормативными фигурами* в философии Нового времени. Они эгоистичны, потому что в центре их индивидуальной структуры стоит точка притяжения их Эго, с его желаниями, амбициями, волей и т. д. Но все свойства Эго уже не индивидуальны, они присущи многим. Индивидуально само Эго, его наиболее внутреннее измерение.

Носитель Эго, индивидуум принципиально не обретаем в действительности; он столь абстрактен и концептуален, как умозрительный атом.

В физике атом служит лишь как ориентир в процессе более и более тонкого членения вещества. Само это членение и составляет сущность «прогресса» как основного содержания времени в условиях Нового времени. Этот прогресс есть движение в глубь материи, стремление за каждым новым достижением найти еще более мелкую частицу. Прогресс — это интенсивный переход от единого

---

[1] *Гваттари Ф., Делёз Ж.* Что такое философия? М.: Ин-т эксперим. социологии; СПб.: Алетейя, 1998.

[2] В современной философии Постмодерна — прежде всего в спекулятивном реализме — это становится основной целью: свести человеческого субъекта к объекту. Но такое сведéние ничего не нарушает в общем индивидуализме; напротив, это доведение индивидуализма до его последнего логического предела. Потому что ядром индивидуума и является как раз чистый объект или *радикальный объект*.

ко многому. Поэтому знание о многом, в свою очередь, умножается, а объекты все больше и больше дробятся. И хотя очередной претендент на то, чтобы быть «атомом» (т. е. чем-то «неделимым») снова оказывается подверженным делению, прогресс не останавливается и не пересматривает свои стартовые установки — веру в атом.

В политической философии нечто подобное происходит с индивидуумом. Постулирование индивидуума как сущности Эго становится движущей силой прогресса, состоящего в том, чтобы освободить индивидуума от того, что является в нем коллективным, от того, что от него можно отделить. Это определяет динамику политического времени Модерна — социального прогресса. Этот прогресс состоит в *углублении в общественную материю* в целях обретения искомого — индивидуума, который постоянно ускользает на каждом этапе освобождения, снова и снова оказываясь «дивидуумом» или носителем коллективной идентичности. Протестантизм освобождает индивидуума от католической Церкви с ее догматами и от Империи с ее миссией. Но он оказывается снова в плену религиозного авторитета той или иной секты или под властью Князя. Далее следует освобождение индивидуума от государства и политики. Это идеал гражданского общества и перехода к чисто экономическим взаимодействиям. Успехи либерализма, приближающегося все более и более к ядру индивидуума, в какой-то момент показывают, что пол также является коллективной идентичностью, что дает феминизм и призыв к опциональности пола, как ранее опциальными были объявлены религия, национальность, сословие и т. д. Последний — шаг к постгуманизму, т. к. человек есть также коллективная идентичность. Но, очевидно, искомый индивидуум — чистый «идиот» — не будет получен и в этом случае, поскольку результатом такого освобождения будет машина и/или Искусственный Интеллект, а это, в свою очередь, есть нечто дивидуальное, что можно разобрать, расчленить, разделить. Поэтому индивидуализм Нового времени следует понимать как процесс, как движение к пределу, который аналитическими методами недостижим[1].

Козлооленъ и псевдология

С учетом особой природы атомов и содержания базового концепта индивидуума, мы можем утверждать, что основная идея Нового времени такова: то, чего нет, есть. Nihil (ничто) — есть. Небытие — есть.

---

[1] *Генон Р.* Наука чисел. СПб.: Владимир Даль, 2013.

Это антипарменидовский парадокс, хотя определенным образом в платоновских диалогах он уже был осмыслен. С точки зрения Платона, ложь — это то небытие, которое есть, потому что если человек излагает какое-то мнение, то само это изложение и представленное в нем мнение есть. Но будучи ложным, т. е. повествуя о несуществующем, это не полная истина и не полное бытие. Так возникает онтология лжи — своего рода «псевдология» (ψευδολογία)[1].

Если мы берем за основу бытия то, чего, с точки зрения Платона и Аристотеля, нет (как нет, например, миров, описываемых 6, 7, 8 и 9-й гипотезами «Парменида»), то мы оказываемся в контексте особой онтологии — *псевдологической онтологии*, которая есть именно в том смысле, как есть ложное мнение. Так, Плотин ясно писал о «бытии» материи:

> Все, за что она (материя) себя выдает — есть ложь; она сама есть ложь[2].

Такое псевдологическое поле существования есть чистый нигилизм. Это и есть основа философии Нового времени — нигилизм, проявляющийся в онтологии лжи. То, чего не может быть (атом или индивидуум), принимается за то, что есть.

Аристотель в трактате «Об истолковании» приводит пример возможного слова, которое обозначает вещь, существование или несуществование которой не определено и не может быть определено. Так, он пишет:

> Имена же и глаголы сами по себе подобны мысли без связывания или разъединения, например «человек» или «белое»; когда ничего не прибавляется, нет ни ложного, ни истинного, хотя они и обозначают что-то: ведь и «козлоолень» что-то обозначает, но еще не истинно и не ложно, когда не прибавлен [глагол] «быть» или «не быть» — либо вообще, либо касательно времени[3].

Козлоолень (*греч.* τραγέλαφος) для Аристотеля явление, не имеющее никакого онтологического статуса, т. е. чистый концепт. В XIX веке представитель феноменологической философии Алек-

---

[1] *Платон.* Софист.

[2] Διὸ πᾶν ὃ ἂν ἐπαγγέλληται ψεύδεται. *Плотин.* Третья Эннеада // Плотин. Эннеады: В 7 т. Т. 3. СПб.: Издательство Олега Абышко; Университетская книга, 2010. С. 301.

[3] *Аристотель.* Об истолковании // Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 93.

сиус Мейнонг[1] (1853 — 1920) предложил для подобных объектов особый термин «субстистенция». Невозможно утверждать, что они существуют (экзистируют), но нельзя доказать, что их нет, поскольку по крайней мере формальная сторона наименования соблюдает некоторые структурные правила и законы. Поэтому «козлооленъ» или «золотые горы», по Мейнонгу, субстистируют, они не есть и не не есть. Можно назвать такие объекты «виртуальными» или «псевдологическими».

Онтологический статус индивидуума относится к этой категории — это псевдологическая единица, аналог «козлооленя». Это же полностью касается и атома.

На имплицитном нигилизме основана вся философия Нового времени. С точки зрения Античности и Средневековья, философия Нового времени есть добротная развернутая фундаментальная научно обоснованная ложь.

[1] *Meinong A.* Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit: Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie. Leipzig: J. A. Barthe, 1915.

Глава 5. Либерализм (первая политическая теория). Джон Локк и его наследие

Общий метафизический знаменатель трех политических идеологий Модерна

В Новое время история европейских обществ, а также европейских колоний на других материках и в других частях Света, протекает исключительно в контексте третьего рода «Тимея» Платона. Новое время рождается из сочетания Ренессанса и Реформации[1], где тенденция в сторону имманентного и секулярного начала Возрождения сочетается с протестантским индивидуализмом. Южная Европа, где и началась эпоха Возрождения, не приняла Реформы и индивидуализма европейского севера. Тридентский собор католической Церкви жестко отверг кальвинизм и лютеранскую теологию, положив начало Контрреформации. В некоторых областях протестантского мира, в свою очередь, была отвергнута ренессансная секулярность (например, Кальвином в Швейцарии, где установилась своеобразная протестантская теократия). Но общим знаменателем философии Модерна в полной противоположности и Античности, и Средним векам было именно сочетание материализма и секулярности, с одной стороны, с индивидуализмом (общественным атомизмом), с другой. Это и является формулой Модерна материализм + индивидуализм.

Эти свойства точно соответствовали структуре Politica Aeterna третьей зоны, находящейся в основании иерархического треугольника вертикали Политического. В онтологии речь шла о материи, множестве (πολλά), «хоре» (χώρα), ничто, нижней границе онтологии, «царстве количества»[2], а в модели Демокрита — о великой пустоте (οὐδέν) и отделившихся от нее атомах (δέν). В метафизике пола — о фигуре Матери, Кормилицы, Восприемницы, призванной взращивать и окутывать внешней оболочкой Сына, целиком и полностью

[1] *Gilson É.* Héloïse et Abélard. P.: J. Vrin, 1938.

[2] *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М.: Беловодье, 2003.

являющегося творением Неба-Отца. В структуре души этому соответствовал черный конь, олицетворяющий плотское желание, телесные удовольствия, комфорт и т. д. (ἐπιθυμία).

Собственно в политике этому соответствовали представители городского населения, граждане, состоящие преимущественно из ремесленников и торговцев, а в более широком смысле все социальные единицы, являющиеся свободными и занятыми в производстве продуктов и материальных предметов — причем подавляющим большинством в традиционном обществе были именно крестьяне. Но крестьяне были помещены вне пределов города-полиса, а следовательно, располагались на некоторой дистанции от политики. Так сложилась ситуация, что в социальной структуре трех страт или сословий на месте крестьян оказались горожане, чей статус не совпадал ни с кастой воинов (аристократия, нобли), ни с кастой жрецов (клир) или династических правителей (королевский род). Поэтому городские ремесленники и торговцы стали представителями не только самих себя, но и крестьян, составлявших подавляющее большинство населения любого государства вплоть до самых последних эпох. Крестьяне остались на периферии Модерна, а от их имени выступали горожане — граждане, буржуа. Поэтому третья составляющая общества, связанная с нижним пределом онтологии и антропологии, у истоков Модерна была представлена нормативом торговца, чья роль возрастала по мере движения от парадигмы Традиции к парадигме Модерна. Так постепенно буржуа, торговец стал синонимом не просто горожанина, но именно торговца и предпринимателя, который и являлся отныне приоритетным носителем телесно-материального, количественного начала в обществе, т. е. собирательным образом третьего сословия, которое изначально включало в себя и крестьянство, постепенно полностью вытесненное на периферию Политического.

Вся структура Политического Нового времени относится к этому третьему сегменту на карте Politica Aeterna. Конечно, Модерн восторжествовал не сразу даже в самой Европе, где его противостояние с традиционным обществом, его философией, его толкованием религии, его институтами и его устоями растянулось на несколько веков. Поэтому и в Новое время мы сталкиваемся вплоть до начала XX века с определенными рудиментами старого — средневекового — порядка или с комбинированными формами. Но с точки зрения философии политики, все то, что с полным правом относится к Новому времени и представляет собой современную политическую идеологию, с необходимостью должно разделять фундаментальные аксиомы Модерна, т. е. первенство и верховенство третьего сектора онто-

логии, антропологии и политики. Это значит, что лишь политическая идеология является в полном смысле слова современной. Она строится на основе материализма, научной картины мира, признания приоритета демократии и индивидуальной идентичности человека, объединяющегося в те или иные группы и коллективы лишь искусственно и вторично. При этом именно материальные устремления (ἐπιθυμία) считаются в человеке и обществе преобладающими и центральными, а все остальное представляется надстройкой над «черным конем» из платоновского «Федра». Именно эта волевая (или похотливая, т. к. слово «похоть», от глагола «хотеть», означало изначально просто желание, волю, стремление) сторона человеческой структуры считается «реальной», первичной, тогда как все остальное, включая сознание, видится как важное, но вторичное дополнение. Так, человек приравнивается к животному, но только развившемуся до такой степени, что стало обладать рациональными качествами. Так, аристотелевское определение человека как «политического животного» получило в Модерне новое — биологическое, материалистическое — толкование. Для Аристотеля политическое измерение есть конститутивное качество человека, его эйдос, проявляющийся сквозь его непосредственное телесное присутствие. Для политической антропологии Нового времени — начиная с Гоббса — политика мыслилась как новое поле битвы за выживание, постепенно образованное и освоенное животными. Для Аристотеля философия и политика — естественное состояние человека. Для Гоббса — это результат выхода за пределы естественного состояния, а для Локка — продукт образования (воспитания) нейтральной и готовой к восприятию любого внешнего импульса человеческой инертной массы.

В рамках всего сегмента политической философии Нового времени, как мы неоднократно говорили, можно выделить три отдельные идеологические формы — либерализм, коммунизм и национализм (фашизм)[1]. Все они полностью укладываются в рамки парадигмы Модерна, а следовательно, разделяют его идеологические установки — прежде всего материализм и индивидуализм, но при согласии с этой общей установкой они делают из этого различные выводы, по-разному расставляют акценты и приоритеты, дают свои трактовки и свои комбинации различным политико-философским терминам и концептам. Это единство общего знаменателя и различие построенных на нем теоретических и институциональных конструкций следует всегда иметь в виду в ходе рассмотрения политических идеологий современности — либерализма, коммунизма

[1] *Дугин А. Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

и национализма. Будучи весьма различными и даже антагонистическими, группируясь в различные сочетания и альянсы в ходе политической истории и особенно на решающем этапе XX века, они имеют общую парадигмальную метафизику и относятся к одному и тому же сегменту Politica Aeterna.

Три вида социального контракта и универсальность Гоббса

Начиная с протестантов и особенно с Кальвина мы имеем дело с индивидуумами как основными создателями Церкви, общества и государства. Иногда эти три контракта разделяют: согласие людей относительно толкования религии создает секту или деноминацию (это религиозный контракт), согласие относительно модели отношений друг с другом на горизонтальном уровне — общество (это социальный контракт), а согласие относительно системы подчинения властным инстанциям — государство (это политический контракт). Секуляризация приводит к тому, что первый тип контракта уходит в сторону, а второй и третий выходят на первый план. При этом Гоббс не различает социального и политического контракта, т. к. с его точки зрения индивидуумы прежде всего договариваются друг с другом именно о создании Левиафана, т. е. о власти. Любой другой контракт — вторичен.

Так возникает совершенно специфическая *политическая антропология*. Индивидуум наделяется производными свойствами (например, эгоизмом), рассматривается в качестве основы политического тела, и дальше вся политическая философия выстраивается вокруг этой фигуры. Эта фигура составляет основу парадигмы Модерна и является общей для всех типов политических идеологий Нового времени. И либералы, и социалисты, и националисты строят свои учения на центральности индивидуумов, заключающих друг с другом контракт. У Гоббса этот контракт обобщает все возможные типы, которые будут выведены из этого принципа в дальнейшем. Прежде всего индивидуумы договариваются о власти, т. е. этот контракт политический, и в центре него стоит учреждение государства. Политический национализм следует именно этой линии: возведению Левиафана в высшую ценность. И хотя, по Гоббсу, это лишь вынужденная мера людей-волков, национализм придает Левиафану аксиологическую нагрузку, делает его источником вдохновения и позитивной аффектации. Индивидуум хочет отождествиться с Левиафаном, стать с ним единым. Экзальтация такого отождествления и лежит в основе национализма и патриотизма Нового времени.

Либерализм и социализм обращают больше внимания на социальный контракт, т. е. на соглашение между индивидуумами относительно создания общества. По Гоббсу, это вытекает из воли к государству. Но позднее эта сторона стала выделяться в самостоятельное измерение. Социальный контракт образует не вертикаль власти, а своего рода trust, компанию, артель. Здесь тоже действуют некоторые обязательные правила, но гораздо менее строгие и не предполагающие фиксации монополии на насилие в какой-то одной структуре. Либералы и социалисты отчасти противопоставляют социальный — горизонтальный контракт политическому (вертикальному), считая — в отличие от националистов, что государство это не ценность, а необходимость (или даже зло), и чем меньше государства, тем лучше. Поэтому теоретически индивидуумы, согласно либеральным и социалистическим учениям, могут заключить между собой контракт о роспуске государства и о замене его общественными, гражданскими структурами.

Но и между либералами и социалистами существует различие — на сей раз в толковании природы самого социального контракта. И либералы, и социалисты отвергают сословия, традиционное общество, иерархию, сакральность политики, миссию государства и т. д.; они единодушны в своем эгалитаризме, стремлении к равенству. Но равенство они понимают по-разному. Для либералов высшей ценностью является именно сам индивидуум, освобожденный от всех форм коллективной идентичности — как классической (антично-средневековой, церковной, сословной, имперской и т. д.), так и новой, искусственной (национальной, государственной или даже социальной). Поэтому либералы настаивают на равенстве возможностей и стартовых условий. В этом и состоит суть либерального контракта: все договариваются, что в обществе ни у кого не должно быть особых привилегий и каждый индивидуум полностью равнозначен другому. Но только в начале. Далее индивидуум, наделенный равными возможностями с остальными, начинает их реализовывать, воплощать в жизнь и делает это с большим или меньшим успехом в процессе свободной конкуренции. Оптимальной формой такой конкуренции является рынок, поскольку экономика максимально мирная форма соперничества — в отличие от войн, разбоя, битвы всех против всех. Те индивидуумы, которые добились успеха, оказываются наверху либерального общества. Те, кто проиграл — внизу. Но от этого принцип равенства не нарушается, считают либералы, а принцип индивидуальной свободы полностью соблюдается. В либерализме индивидуализм раскрывается полнее всего, т. к. освобождается и от Левиафана, и от социалистического толкования равенства.

Это социалистическое толкование настаивает не только на равенстве возможностей, но и на полном равенстве индивидуумов — практически во всех сферах. Любая конкуренция, по мнению социалистов, несет в себе элемент нечестности, и стартовые условия никогда в реальности не бывают равными. Более того, складывающееся в либеральном обществе имущественное неравенство представляет собой несправедливость и нарушает свободу одних индивидуумов (неудачников, слабых, проигравших) в пользу других (успешных, сильных, победителей). Так появляется идея иного типа социального контракта, который можно назвать социалистическим. Индивидуумы заключают его между собой относительно признания императива фактического равенства, чего можно достичь через перераспределение богатств или специфическую налоговую политику.

Но тут снова вступает в силу государство. Какая-то инстанция должна надзирать над тем, чтобы индивидуумы соблюдали контракт — какой бы он ни был — либеральный или социалистический. Поэтому государство (Левиафан) снова становится необходимым как инструмент принуждения индивидуумов к соблюдению того, что они сами же и решили. Такое государство может быть либеральным или социалистическим, но оно снова входит в игру.

Так, Гоббс и его политическая философия сохраняют свое значение и на более поздних этапах развития политической философии Модерна, когда собственные взгляды философа получают более дифференцированное и обособленное толкование[1].

Джон Локк: антропологический оптимизм

Прежде чем основополагающие представления Гоббса в тех или иных толкованиях стали смысловыми осями трех основных политических идеологий Модерна, определенному переосмыслению подвергся антропологический пессимизм Гоббса, его представление о злой природе человека (человека-волка), о его эгоизме и о неизменности такого положения дел. При этом, как мы говорили, на сей раз такой пессимизм является чисто секулярным и отрывается от христианского положения о первородном грехе. Человек как индивидуум здесь есть в конечном счете именно зверь, чем и определяется все остальное — вплоть до контракта и Левиафана.

Ответ на вызов Гоббса дает в XVII веке другой фундаментальный философ Нового времени, основатель политического либера-

[1] *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.

лизма — Джон Локк[1]. Как и Гоббс, Локк распространяет свое фундаментальное влияние на всю политическую философию Модерна вплоть до XXI века. Но если Гоббс охватывает весь политический Модерн — во всех трех доминирующих идеологиях (либерализм, социализм, национализм), то Локк распространяет свое влияние прежде всего на либералов, которые с необходимостью следуют основным положениям его мысли. Для социалистов и националистов он представляет скорее идейного оппонента, что одновременно включает в себя признание основательности и цельности его учения.

Либерализм можно было бы вывести уже из Гоббса, если сосредоточить внимание на индивидууме, который у него уже составляет основу Политического. Но именно Локк добавляет к учению Гоббса нечто, что существенно меняет параметры политической онтологии.

Парадигма Локка отвечает на вызов парадигмы Гоббса на самом глубинном философском уровне. У Гоббса нормативный индивидуум злой — homo homini lupus est. Этот «идиотоволк» не имеет никаких свойств, кроме жадности, эгоизма, стремления разорвать другого, подчинить, съесть и забрать все, что у него есть. Такое представление о человеке лежит в основе «Левиафана». С учетом анализа онтологии атомизма и приняв фундаментальный тезис о том, что индивидуум представляет собой наиболее объектное, материальное и даже подматериальное начало, эта идея Гоббса выглядит довольно обоснованной метафизически, хотя и отбрасывает саму возможность альтернативной — прежде всего неиндивидуалистической, холистской, эйдетической, христианской — платонической и аристотелианской — антропологии. Гоббс прав в том, что человек как индивидуум действительно есть волк. Но он явно преувеличивает, утверждая, что никакого другого человека нет.

Локк подвергает Гоббса и его представление о человеке критике отнюдь не с платонической или аристотелианской позиции. Локк такой же индивидуалист, номиналист и модернист, как и Гоббс. Он также не допускает никакой иной человеческой идентичности, кроме индивидуальной. Но он не согласен с оценкой Гоббса именно индивидуума — не человека в целом, а того самого индивидуума, социального идиота, политического атома. Так, Локк принимает границы Гоббса и не стремится за них выйти, но оставаясь в них, резко меняет трактовку. Для него индивидуум — это все тот же профанный, десакрализованный индивидуум (как и у Гоббса), но теперь он видит его не в зловещем свете, но вполне благожелательно. Это смена не антропологического регистра, не предмета исследования, но

[1] *Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985 — 1988.

риторики его описания. То, что Гоббса ужасало, Локку даже отчасти нравится. Локк одомашнивает индивидуума, превращая путем благожелательного умиротворяющего дискурса волка в домашнего пса.

Локк говорит: действительно, мы имеем дело только с индивидуумами, но разве индивидуум настолько плох? И отсюда начинается принципиальный для политической философии спор о естественном состоянии.

Это — самый главный спор для определения всех форм политических философий Нового времени. Гоббс говорит нам, что естественное состояние — это война всех против всех, и обосновывает это злой природой человека. Природа человека зла. «Идиотоволк» агрессивен, эгоистичен и только и ждет того, чтобы напасть на другого и раздавить слабого. Но он умный «идиотоволк» и придумывает государство, чтобы как-то сбалансировать эту агрессию всех против всех и превратить хаотическую бойню в войну государства против преступников и войну государств между собой. То есть войн не всех против всех, а одного Левиафана с другим или Левиафана с его внутренними противниками. Это прекрасный способ упорядочивания агрессии: во-первых, аппарат подавление государством тех, кто нарушает его законы, во-вторых — ведения войн, перемежающихся время от времени заключениями союзов и перемириями. Но смысл все это приобретает тогда, когда мы имеем дело с антропологическим пессимизмом и соглашаемся, что «человек зол». Гоббс формулировал свои представления на основании гражданской войны в Англии, которая протекала у него перед глазами. Когда он заявляет, что «человек человеку волк», он знает, о чем говорит, потому что вокруг него происходят чудовищные столкновения разных политических партий, декапитация короля, насилие, пытки, доносы, грабежи, казни, бойни и все это в контексте разъяренного религиозного экстремизма, когда простая принадлежность к католикам, протестантам, а также к одной или другой секте могла стать достаточным основанием для немедленного убийства. А быть ирландцем уже означало оказаться под ударом. Не просто было и шотландцам, метавшимся от католичества к радикальному пуританизму. Все это было для Гоббса «естественным». Нет Левиафана или Левиафан слаб — и вот что вы получаете в результате. Гоббс тоже формулирует свою теорию, наблюдая за тем, что происходит за окном его кареты. Кто-то кого-то тащит на виселицу, кто-то кого-то сжигает, насилует, грабит. Доносчики строчат подметные письма. Вчерашний любимец болтается на фонаре. Нетрудно на этом основании сделать вывод, что сам человек таков.

Потом — но уже в принципиально иную эпоху, в период Славной революции — выглянул в окно кареты Локк. В юности ему —

уже тогда убежденному пуританину — довелось воевать в армии Кромвеля, потом участвовать в свержении Якова II Стюарта (1633—1701). Но позднее его взгляду предстал иной пейзаж. Все постепенно пришло в порядок. Солнце светит на зеленые луга милой доброй Англии и еще более родной для Локка Шотландии. Проснувшийся с утра буржуа спешит на рынок. Крестьяне убирают хлеб. С трудом, но новый социальный контракт между враждующими партиями заключен, хотя и ценой компромиссов. И тут возникает мысль: может быть, естественное состояние человека не такое плохое? Видите, какие хорошие люди вокруг — собрали товары, едут на ярмарку. Где вы тут видите волков? Где вы видите войну всех против всех? Человек — это торговое существо, мирное и доброжелательное, заключает Локк.

А дальше, на основании этого наблюдения, он формулирует совершенно альтернативную политическую идеологию: индивид и социальный контракт есть, но человек все берет не из своей природы, а из общества. Человек на самом деле индивидуум, но не злой, а никакой, пустой. Это аналог внутренней пустоты Демокрита, отделявшего ее от внешней пустоты (между атомами). Поэтому если индивидуум воспитан в волчьей стае, то он становится волком, а если вырос среди доброжелательных шотландских буржуа и получил приличное образование и порядочное воспитание, то он не будет воевать, стараясь решать все вопросы миром с опорой на собственный разум.

От волка к «чистой доске»

Человек не плох, говорит Локк. Не то что он хорош, но он — «чистая доска» (tabula rasa). Человек таков, каким его сделало общество. Это очень глубокое замечание, предвосхищающее современную социологию. На человеке можно написать хорошее, а можно — плохое.

Конечно, к таким выводам Локк приходит, не просто оглядываясь вокруг и наблюдая жизнь послереволюционной Англии. Он прежде всего философ, и в области философии следует за классическим для англичан направлением эмпиризма. Сам Локк был членом Британского Королевского общества, к которому принадлежали его друзья Роберт Бойль (1627—1691) и Исаак Ньютон (1642—1727), и продолжал английские традиции эмпиризма в естественных науках и номинализма в философии — более других он почитал Оккама. Связь с номинализмом является принципиальной, т. к. присущий номинализму материализм и индивидуализм как раз и определяет одно-

временно основы протестантской теологии, научной картины мира и соответствующей им буржуазной либеральной политической философии. Все эти элементы в полной мере присущи Локку и являются семантическим ядром либерализма.

В духе радикального эмпиризма Локк утверждал, что человеческое сознание представляет собой «чистую доску» и его содержание формируется совокупностью воздействий, исходящих из внешнего мира (в частности, от общества — отсюда первостепенное значение, уделяемое Локком процессу образования). При этом Локк отрицает те аспекты французского рационализма Декарта (1596 – 1650), где речь шла о признании врожденных «идей». Для Локка «идеи» являются ни чем-то самостоятельным (как у платоников[1]), ни эйдосами, проявляющими себя в вещах (как у Аристотеля и томистов), ни даже врожденными концептами (как у Декарта), но всегда относительными и вторичными *продуктами строго индивидуального мышления*[2]. «Идея» не имеет никакого самостоятельного бытия; она есть преходящий атрибут индивидуального сознания. Поэтому все «идеи», в конечном счете, преходящи, подлежат изменению и зависят от воспитания и опыта. Сами по себе они ничего не значат и могут меняться в зависимости от той или иной общественной ситуации или опыта. При этом генезис «идей» Локк видит в конкретных индивидуальных и материальных вещах, чьими отражениями, отпечатками они являются в сознании. Именно такое понимание идей стало общепринятым в европейской философии Нового времени. Фактически, речь идет не об идеях Платона и платоников, но о концептах, искусственно сконструированных человеческим рассудком, или об «эйдолонах», «призраках», «ментальных идолах» Демокрита.

Но если индивидуум есть «чистая доска», то на нем можно записать ряд «идей», т. е. спроецировать некоторые эйдолоны, с которыми он будет в дальнейшем манипулировать и из которых будет строить свои цепочки высказываний, свои структуры — свои «идеи». Индивидуум здесь оказывается своего рода машиной, которую следует предварительно запрограммировать, а лишь потом дать возможность свободно двигаться в контексте установленного кода.

Поэтому, делает вывод Локк, естественное состояние индивидуума совершенно не обязательно должно быть волчьим. Оно *никакое*.

---

[1] Он полемизировал с группой Кэмбриджских платоников (Р. Кэдворт, Г. Мор, Дж. Гленвиль, Р. Карпентер, Р. Саут, Д. Серджент, Дж. Смит, Э. Стиллингфлит, М. Хейл).

[2] *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.

И если общество займется воспитанием, т. е. заключит социальный контракт о том, чтобы сделать себя лучше, гуманнее, разумнее, дружелюбнее, организованнее и т. д., то в результате будут сформированы индивидуумы, производящие добрые мысли и совершающие нравственные поступки. Так переход от Гоббса к Локку меняет нормативное представление о содержании индивидуума: от зверя к «чистой доске», от зла к нейтральности, которую можно запрограммировать в любую сторону. Индивидуум больше не зол и не плох, он никакой.

Релятивизация Левиафана

Здесь мы подходим к принципиально важному моменту: если человек в естественном состоянии не так плох и если его содержание берется из общества (а социальный контракт мыслится горизонтально, как trust), значит, Левиафан необходим лишь в определенных исторических условиях и прежде всего для борьбы со злым обществом, с государством волков. Для борьбы с добрым это не нужно.

Соответственно, индивидуумы заключают контракт о политическом Левиафане тогда, когда общество находится в плохом, тяжелом состоянии, когда надо предотвратить худшее, остановить резню и упорядочить хаос. Но если государство начинает воспитывать население, цивилизовывать граждан, то все может измениться. Левиафан потеряет свою актуальность. Если человека хорошо воспитать, считает Локк, то Левиафана можно и упразднить, предоставив обществу пребывать в естественном состоянии, которое может стать хорошим и улучшаться все дальше и дальше.

Соответственно, исходя из изменения отношения к природе человека и утверждения, что эта природа нейтральна, возникает новая политическая идеология. Она заключается в следующем: главный актор остается индивидуумом, но индивидуум подлежит перевоспитанию. Индивид не плохой, и если мы его хорошо образуем, он будет законопослушным, моральным и воспитанным, просвещенным и рациональным. А следующее поколение станет еще лучше, т. к. положительные установки будут укрепляться, накапливаться и развиваться. Для Гоббса человеческое общество принципиально статично. Для Локка оно изменяется, развивается, эволюционирует. Так мы подходим к идее социального и исторического прогресса.

С точки зрения либерализма, воспитание и просвещение необходимы для того, чтобы социальный прогресс был необратим. Если

Гоббс в сочетании «разумный эгоизм» ставит акцент на «эгоизм», то Локк на «разумный». Эта разумность состоит в способности к обучению. Поэтому человечество можно вывести на некоторый необратимый цивилизованный уровень разумного эгоизма.

У Гоббса не может быть разумного эгоизма. У него просто эгоизм, и вся его разумность заключается в том, чтобы делегировать полномочия Левиафану, пока этот эгоизм не уничтожил самого носителя. То есть разум человека Гоббс делегирует Левиафану, а сам продолжает преследовать свои частные интересы. А по Локку, разум человека, наоборот, апроприируется самим индивидуумом. Но этот процесс имеет несколько фаз: вначале разум передается государству, а то, со своей стороны, осуществляет программу высшего образования и воспитания граждан; потом разум возвращается к человеку в процессе просвещения, и отдельный человек — индивидуум — становится разумным эгоистом. Поэтому в естественном состоянии будет совершаться именно такой цикл, а люди не перебьют друг друга — наоборот, будут строить свои отношения самым мирным и оптимальным образом — торговать.

Вот в чем заключается идея либерализма. Если естественное состояние человека не является злом, значит, понятия о политике, о государстве и Левиафане рассматриваются как временное явление. Не всякий Левиафан хорош — только тот, который прекращает гражданскую войну. И задача государства не вмешиваться в жизнь людей, а наоборот, предоставить им возможность быть самими собой, воспитывать их и постепенно сокращаться. А после того как программа образования, воспитания и просвещения выполнена, государство должно исчезнуть. Тогда общество возвращается в естественное неполитическое состояние, но на новом уровне — будучи уже *просвещенным*. Это просвещенное общество и есть естественное состояние воспитанных (образованных) людей, которых создало буржуазное просвещенное государство. Общество из политического превращается в экономическое — после того как государство исчезает, торговая буржуазная гражданская природа начинает доминировать. Таким образом, вертикальный (политический) контракт о власти есть временная мера и вписывается в широко понятый социальный (горизонтальный) контракт.

По Локку, государство — не Богом данное, сакральность искоренена еще во время Гоббса. Уже в протестантской идеологии нет философии политики Откровения, все рукотворно. Но теперь эта рукотворность Гоббса переходит в рукотворность мягкого гражданского либерального общества Локка, который утверждает, что государство необходимо как нечто временное, а затем должно ис-

чезнуть. Никакого значения, кроме воспитания разумных эгоистов, у государства нет. Оно постепенно исчезает, и наступает гражданское общество.

Священная частная собственность

Философские и политические взгляды Локка позднее были положены в основу *идеологии либерализма*, отцом-основателем которой его принято считать. Эта идеология предполагает, что общество должно стремиться к «естественному состоянию» (в понимании Локка), и что это и есть цель исторического прогресса и социального развития. Государство можно терпеть только до тех пор, пока оно является конституционным, основывается на разделении властей (именно Локк ввел принцип разделения властей на три — исполнительную, законодательную и федеративную, позднее судебную) и выполняет свою главную функцию — просвещение. Если же государство не соответствует этим требованиям, то у общества есть право осуществить «демократическую революцию». Нормативное общество Локк называл «гражданским обществом» и рассматривал его возможность существовать вообще вне государства, но с обязательным сохранением «священной частной собственности», которая и будет выполнять функции главного института социального упорядочивания.

Главное, утверждает Локк, закрепить то, что он называл «естественным правом» — в первую очередь, право на частную собственность, а также на передвижение, свободу совести, свободу слова и т. д. *Индивидуализм на уровне субъекта требует своего коррелята на уровне объекта, им-то и становится «частная собственность».* Мир Локка индивидуализирован во всем — в нем есть только индивидуальные существа и распределенные между ними сегменты объекта, поделенные на единицы частной собственности. Но если, по Гоббсу, рациональность и способность к расчетливому мышлению гипостазируется в Левиафане, а частная собственность выступает как конкурентное поле эгоистической жажды наслаждения и обладания, то для Локка сама частная собственность является ипостазированным *воплощением рациональности*, и становясь институтом, т. е. правовой категорией, она способна *заменить собой государство.*

«Священность» частной собственности так же рукотворна и искусственна, как и священность Левиафана. Но если Левиафан является идолом, пародирующим вертикаль, то частная собственность — это *идол горизонтали*. Она сохраняет принцип индивиду-

альности на малой дистанции, вырезая из мира отдельный фрагмент, куда включается как сам индивидуум, так и его онтические окрестности, т. е. частная собственность.

Адам Смит: торговля против войны

Следующий шаг по структурированию философии Нового времени делает ученик Локка, известнейший экономист Адам Смит[1] (1723 – 1790). Отталкиваясь от философии Локка, которого он считал своим учителем и кумиром, он построил экономическую теорию капитализма.

Основная идея Адама Смита — показать, что философские принципы Локка являются действующими в реальной жизни, и создать аналог этим принципам в сфере хозяйства, расшифровав послание Локка в терминах политической экономии.

Первая важнейшая мысль Смита заключается в том, что главным источником обогащения является *не земля*, как считали раньше и физиократы[2], и классические представители экономической мысли переходного периода Нового времени, а *предпринимательская активность*. Смит утверждает: богатство создает не недвижимость (усадьбы и земли), а производство, которое подвижно и его можно организовать в разных местах. Именно в промышленно-предпринимательском секторе производится максимальное количество товаров и ценных вещей, причем именно в этой области сосредоточены способы и механизмы наиболее быстрого экономического роста. Этот тезис Смита отражает реальность того общества, где промышленная и торговая буржуазия начинает серьезно теснить традиционных землевладельцев (аристократов, лэндлордов), что является следствием перехода от сословной системы к капиталистической и либерально-демократической. Фактически в этом находит свое выражение индивидуализм, примененный к экономике.

Отсюда вытекает принципиальное для экономической науки Нового времени положение: *стоимость создается в процессе труда*. Для Маркса это будет отправной точкой его собственной системы.

Второй тезис Адама Смита, не менее важный — мысль о том, что главным требованием успешного экономического развития является полная свобода индивидуума торговать.

---

[1] *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Эксмо, 2007.

[2] *Кенэ Ф., Тюрго А.Р.Ж., Дюпон де Немур П.С.* Физиократы. Избранные экономические произведения. М.: Эксмо, 2008.

Торговля и предпринимательство, с точки зрения Адама Смита, и являются выражением благородной природы человека. Торговлю Адам Смит противопоставляет войне. Торговля — мир, государство — война и насилие. Адам Смит вполне в духе Локка убежден, что государство выражает собой дух устрашения и репрессий, направленный вовне для борьбы с другими государствами и внутрь для подавления проявлений, опасных для существования Левиафана, тем самым создавая атмосферу военно-милитаристских обществ. Если же мы перейдем от антропологического пессимизма Гоббса к антропологическому оптимизму Локка, то для человека — в его естественном состоянии — будет не воевать, а торговать. Отсюда выражение «la douce commerce» — «нежная торговля». Это тоже реализация частных интересов, тоже эгоизм, но в этой форме он уже не влечет за собой человеческих жертв, не основан на насилии и не требует легитимации.

Третий принципиальный тезис Смита: необходимо, чтобы торговля была не национальной, а транснациональной, потому что, таким образом, вместе с торговлей происходит распространение принципов свободы, гражданского общества в глобальном масштабе. Этого требует универсализм Просвещения. Либеральные общества, построенные на принципах мирной торговли, не могут допустить, чтобы вне их существовали агрессивные эгоистические режимы, поэтому изначально либерализм предполагает универсализм и глобальный масштаб. Конечно, Смит — как и положено идеологу третьего сословия, все измеряющего материальными вещами, деньгами и прибылью, — аргументирует необходимость свободной международной торговли, минуя монополию государства, повышением эффективности и ростом темпов развития промышленности и экономики, т. е. законами рынка. Но подспудно это несет в себе фундаментальный идеологический вызов Левиафану во внешней политике, где проявляется его ограничивающая, властная и воинственная природа. Свободная торговля Смита («свободный обмен» по-французски — libre echange, откуда «либр-эшанжизм») мыслится как свободная именно от государства в двух его ипостасях — внутренней и внешней. Либерализм настаивает на минимализации налогов внутри и на сокращении или полной отмене таможенных тарифов. Таким образом, либерализм стремится предельно сократить влияние государства в экономике и внутри, и вовне государства, что с необходимостью ведет к стиранию его границ и в пределе его самого.

При этом на практике у реализации такой программы есть две составляющие: сокращение налогов и отказ государства от монополии на внешнюю торговлю. Первое лишь несколько ослабляет зна-

чение государства в экономике, а второе подрывает, а в пределе вообще отменяет его суверенитет.

Смит настаивает и на том, и на другом, против такого направления, как меркантилизм, который не возражал против свободного рынка внутри государства, но настаивал на полном контроле государства над внешней торговлей. Такой либерализм был половинчатым, а Адам Смит стремился сделать его прикладную — практическую — теорию максимально соответствующей прогрессистским взглядам Локка.

У Смита фритредерство («свободная торговля» — от *англ.* free trade) и требование необходимости прямого экономического партнерства гражданина одного государства с другим противопоставляется таможенной политике именно потому, что, с точки зрения его учителя Локка, государство должно слабеть и постепенно отмирать, выполнив свои функции. Императив фритредерства у Адама Смита, который у него самого обосновывается экономическими моделями, надо искать в философских атаках Локка на Левиафана и на ограничении национального гражданского общества границами. Как раз против этого Локк выступал категорически, считая, что гражданское общество должно быть всеобщим.

Соответственно, это всеевропейское, панъевропейское общество должно постепенно упразднять национальные границы, а чтобы те перестали существовать, надо разрешить фритредерство, т. е. свободную торговлю одного актора из национального государства с другим, минуя тарифно-таможенные сложности.

Из этого рождается концепция *либерализма в международных отношениях*[1], аргументируемая Смитом экономически: если торговля будет свободной, то участие в ней будет выгодно всем обществам. Соответственно, любые попытки сдерживать этот процесс со стороны государства становятся «злом» и препятствием на пути социального и экономического развития (в его либеральном понимании).

Таким образом, здесь мы приходим к очень важному положению: *капитализм Адама Смита направлен против национальных государств.* Смит не против них как явления, в каком-то смысле они должны существовать, чтобы обеспечить свободную торговлю и нормы буржуазного права, но для него судьба свободной торговли важнее, чем судьба национальных государств. Политика как таковая становится лишь моментом экономики, а не наоборот, как считалось в традиционном обществе и на первых этапах Модерна. В целом это явный признак той области, что в синхронной трехчастной карте

[1] *Дугин А. Г.* Международные отношения (парадигмы, теории, социология).

Политического занимает нижний сектор, соответствующий телесной, материальной его стороне. Смит приходит к выводу — чтобы «свинополис» был подлинным и успешным, он должен быть глобальным.

Так обосновывается строительство глобального, гражданского, неполитического, наднационального, космополитического общества, которое является возвращением на новом витке к естественному состоянию, но теперь в «просвещенной» — осмысленной, универсальной — форме. У Адама Смита вся идеологическая программа Локка выражена языком политической экономии.

Дорожная карта мирового капитализма

Для Адама Смита капитализм, свободное предпринимательство, а значит, гражданское общество (гражданин = буржуа) должно развиваться совершенно по возможности независимо от национальных государств, а те, в свою очередь, должны постепенно исчезать. Таким образом, теория Адама Смита подводит фундаментальную базу под идею просвещенческих государств. Локк мало говорил о торговле, в основном делая ставку на просвещение, образование и прогресс знаний. Адам Смит, в свою очередь, заявляет: когда государство успешно выполнило свою просветительскую миссию, главным занятием для граждан этого просвещенного государства должна стать не война, а *торговля*.

Торговля и предпринимательство мыслятся Смитом в двойной оппозиции: с одной стороны, по отношению к крестьянству, которое связано с землей, где производилось максимум богатств в средневековом обществе, а с другой — по отношению к лендлордам, жившим за счет земельной ренты. Именно у Адама Смита нормативной фигурой в экономической сфере, а потом и в политической экономии становится буржуа — частный предприниматель или торговец, но ни в коем случае не крестьянин и не владелец земли.

Соответственно, именно такой экономический тип становится синонимом «просвещенного гражданина» Локка. Как мы уже говорили ранее, если мы внимательно посмотрим на три термина — «гражданин», «горожанин» и «буржуа» — их семантика строго одна и та же. Буржуа (bougeois) — это житель «бурга», т. е. города (*нем.* Burg — город). И «горожанин» — житель города. «Гражданин» — тот же самый «горожанин». Поэтому представление о гражданском обществе — это представление о буржуазном и городском обществе, что включает в себя одновременно доминирующий социальный тип (третье сословие, соответствующее «демосу» Аристотеля, массе,

«множеству» Платона) и принадлежность к урбанистической жизненной среде.

Так, *городской предприниматель-буржуа* становится базовой фигурой политической философии либерализма. После Адама Смита складывается не только политико-просвещенческая модель, как у Локка, но и конкретное политико-экономическое учение о капитализме и нормативных формах капиталистической экономики. Адам Смит с его представлениями о свободной торговле, об удалении государства от вмешательства в экономику, о разрешении предпринимателям и торговцам напрямую заключать сделки с экономическими акторами из других стран, минуя государство (поскольку, по Адаму Смиту, внешняя торговля — это частное дело, а не национальное), создал развернутую стратегию капитализма, которая стала главной дорожной картой западной европейской, а позднее всей цивилизации на протяжении нескольких столетий.

Бесконечное накопление богатства

Другая важная идея, которую Смит также заимствует у Локка, это *социальный прогресс*. Так, у Смита, который применил теорию социального прогресса к политико-экономической сфере, рождается тезис о экспоненциальном росте мировых богатств. С точки зрения Адама Смита, процесс частного предпринимательства ведет к линейному росту прибыли, к повышению всеобщего благосостояния, хотя каждый действует в своих частных интересах, стремясь обогатиться лично, не задумываясь о других. Но если богатеет каждый, то богатеют и все, заключает Адам Смит. Следовательно, общий объем богатства должен расти.

Положение Смита о том, что стоимость создает труд, а не земля, как это считалось у физиократов и прежних политико-экономистов, дает для теории прогресса технологическое обоснование. Если земля и собираемый с нее урожай имеет вполне определенные границы, которые можно лишь несколько расширить, а получаемый с земли фиксированный доход лишь перераспределить, то промышленность может развиваться — техническое развитие способствует развитию производства, и объем мирового богатства неуклонно растет. Если в свободную торговлю вовлекается общество, которое менее развито, чем другое, они начинают развиваться вместе, помогая друг другу, и снова общее богатство всего человечества возрастает.

Эта *положение о росте всеобщего богатства представляет собой фундаментальную аксиому капиталистической экономики*, которая на этом строит все остальное: если какое-то государство пы-

тается защититься таможенными квотами или протекционистскими мерами против другого государства, чтобы развивать свою национальную экономику, фритредеры и классические либералы воспринимают это всегда негативно, потому что это препятствует развитию рынка и росту всеобщего богатства, т. е. прогрессу.

Не столь важно, считают либералы, что в одной стране менее развитая экономика или промышленность, а в другой — более развитая. Если обе страны включатся в процесс свободной торговли, совокупный рост богатств затронет и тех, и других. Тем более что, по Локку, государство должно быть в пределе отменено, а накопленные богатства и развернутые индустриально-торговые комплексы, способные увеличивать богатство, останутся, и тогда будет неважно, на чьей территории находится то или иное предприятие, та или иная торговая площадка, банк или биржа. С позиции фритредерства (либерализма в международных отношениях) политические (национальные) территории всегда представляют собой некоторую условность. Предпринимательство и промышленность лучше развиваются там, где выгоднее фискальная политика, где проще платить налоги, где ближе находятся источники природных ресурсов. Туда пойдет производство, финансы, торговля. Но этой свободе двигаться в соответствии с чисто экономическими интересами и максимализацией прибыли подчас препятствуют политические соображения и интересы. Так получается, что национальные государства сдерживают прогресс всего человечества. Это фундаментальная либеральная идея, лежащая в основе глобализма и глобализации.

Представление об абсолютном росте мировых богатств является догматом либерализма (впрочем, столь же бездоказательным, как любой догмат). Против него выступали сторонники экономики, построенной в соответствии с принципами Гоббса, т. е. прежде всего меркантилисты. Меркантилисты вопреки Смиту утверждали: количество богатств на земле ограничено, поэтому развитие экономики одного государства всегда идет за счет развития другого. И снова возникает острая потребность в Левиафане, и на горизонте появляется война всех против всех, но только не на уровне общества, а на уровне государств, сходящихся в жестокой схватке за мировые ресурсы и перераспределение богатств в свою пользу.

Оба догмата — и либеральный, и меркантилистский — при всех ссылках на экономические показатели, объемы выгоды, таблицы и подсчеты, на самом деле суть выражения метафизического — философского — спора о природе человека. Оптимисты-либералы следуют за логикой прогресса (Локк), что дает нам аксиому экономического роста (Смит). Здесь преобладает уверенность: человек хо-

рош, но если даже сейчас он хорош недостаточно, его всегда можно улучшить. Их оппоненты возражают: прогресс относителен и даже сомнителен, человечество всегда остается самим собой, т. е. эгоистичным, жадным и агрессивным. Именно поэтому оно нуждается в поводыре в виде Левиафана. При этом богатств в мире не бесконечное множество, но строго ограниченное количество. Поэтому борьба одного Левиафана против другого в экономической плоскости представляет собой «zero sum game» — игру с нулевой суммой. То есть у одного государства богатство прибыло, у другого — убыло, считают меркантилисты и делают вывод: надо сохранять таможенные барьеры, монополию государства на внешнюю торговлю и протекционизм.

Но спор либералов (Локка и его последователей) и протолибералов (Гоббса и его последователей) развертывается в рамках парадигмы политической философии Нового времени. По Гоббсу, человеческая природа неизменна и в основе своей дурна. В какой-то мере этот тезис преемствуют представители реализма в международных отношениях[1], традиционные противники либералов.

Либерализм утверждает, что прогресс есть, даже если его никто не видит или он выглядит частичным, секторальным, и даже двусмысленным и сомнительным, он все равно есть, потому что это идеологическая аксиома. Есть бесконечный рост мировой экономики и постепенное отмирание государства, превращение всех национальных государств в единое гражданское торгующее общество.

Тут идеологическая аксиоматика прогресса, перешедшая у Адама Смита в идею экономического роста, обнаруживает важный момент в становлении идеологии либерализма. *На место политики окончательно приходит экономика.* Экономика становится судьбой.

Экономика, как мы видели, в обобщающей схеме Politica Aeterna, и есть результат умаления политики и в пределе ее ликвидация. В либерализме политика стремится к минимуму, а экономика — к максимуму; вместо политического общества возникает гражданское. Гражданское же общество — это торговый строй, торгашеское общество[2], где все ценности определяются материальными эквивалентами, а следовательно, все имеет цену, т. е. все продается. Гражданское общество — это капиталистическое торгово-предпринимательское общество, где политика заменяется экономикой.

Принцип «меньше политики, больше экономики», а в перспективе — «никакой политики» означает вектор, направленный в сторону конца политической истории, где вместо стран и народов останется

[1] *Дугин А. Г.* Международные отношения (парадигмы, теории, социология).

[2] *Зомбарт В.* Торгаши и герои. Евреи и экономика.

только один мировой рынок (world market). Процесс глобализации и есть кульминация этой либеральной стратегии, фундаментальный вектор которой предельно ясно и убедительно заложил Адам Смит. И то, что именно Смит стал главной символической фигурой либерализма, лишь подтверждает саму природу перехода от политики к экономике, что и является сущностью либеральной идеологии, а также всей эпохи Модерна в целом.

Средний класс и бесконечный рост

Существует один важнейший концепт либеральной идеологии — это *средний класс*. Средний класс является ключевым элементом либерализма, тесно сопряженным со специфической *экономической антропологией* Адама Смита. С точки зрения Смита, все человечество представляет собой потенциальный средний класс, *потенциальных предпринимателей*. Каждый человек — торговец и делец, интерпренер и банкир. Смысл истории и задача исторического прогресса — эту *потенциальную* принадлежность всех среднему классу сделать *актуальной*. Это возможно за счет бесконечного роста мирового богатства — если оно растет, то растет и средний класс, т. е. те люди, которые получают к нему доступ.

В таком случае задача человечества в том, чтобы на фоне экспоненциального роста мирового богатства *все стали средним классом*. Цель цивилизации и ее истории заключается в том, чтобы все стали торговцами, буржуа (гражданами, горожанами), предпринимателями и обладали минимумом благосостояния, который соответствовал бы критериям среднего класса. Такое расширение границ среднего класса неразрывно связано у либералов с отменой государства, с гражданским обществом, с глобальностью и упразднением границ.

Важно, что понятие «средний класс» — это еще одна либеральная активная пропагандистская концепция, как «прогресс», «бесконечный рост благосостояния», «либрэшанжизм», laissez-faire, фритрейдерство, «гражданское общество» и т. д. Именно в контексте либеральной идеологии и ее общей структуры это понятие приобретает свое значение, отражая более глубокие уровни антропологического оптимизма Локка. Рост среднего класса есть материальное выражение Просвещения[1].

[1] Очевидно, что и в либеральных идеологиях Модерна (в марксизме и фашизме) средний класс трактуется иначе. Для коммунистов средний класс обозначает лишь буржуа, а пролетариат никогда не превратится в средний класс, поскольку вместе с прибылью и технологическим прогрессом растут эксплуатация, неравенство и нищета рабочего класса, созданную которым прибавочную стоимость непрерывно присваивают

Важно обратить внимание, что с точки зрения либерализма, средний класс — это, по сути дела, нормативный класс, единственный. Так, Адам Смит приводит пример развития экономической системы: в городе есть пекарь (мелкий буржуа), который печет булки. Накопив достаточно средств, он нанимает работников — разорившихся крестьян, приехавших в город. Некоторое время крестьянин печет булки, помогая пекарю, который забирает себе основную прибыль. Тем не менее, работая у булочника, бывший крестьянин учится у него, как печь, общаться с клиентами, распространять рекламу, как продавать товар, где купить зерно и т. д. Потом он берет ссуду в банке и организует свою пекарню. Со временем он обустроится, станет пекарем, т. е. мелким буржуа, и наймет себе другого разорившегося крестьянина, пришедшего в город на заработки и готового на любую работу.

Если продолжить эту логику, то в какой-то момент все крестьяне переедут в город и станут горожанами, т. к. экономическая динамика в городе существенно выше, чем на земле. Так все крестьяне когда-то превратятся в горожан. По мере того, как сельское хозяйство будет все меньше и меньше влиять на валовый доход государства, вся экономика переместится в город, в сферу частного предпринимательства, и само крестьянское хозяйство станет обратной проекцией капитализма на село, а не чем-то самостоятельным. Соответственно, лендлорды разорятся, земельная рента утратит свое значение и возникнет некий непрерывный единый город. Адам Смит прорабатывал эту теорию еще в конце XVIII века, и сейчас именно это и происходит: урбанизация, переход из деревни в города в глобальном масштабе и (пусть относительный, но все же) рост среднего класса.

Так Адам Смит придал идеологии либерализма именно ту форму, которая более всего соответствовала самому типу буржуа, поставив во главу те ценности, вопросы и приоритеты, которые были ему близ-

---

капиталисты. Поэтому его рост есть фикция, и он сопровождается структурными кризисами капитализма, которые рано или поздно приведут к пролетарской революции, направленной как раз против этого среднего класса. В фашистской теории средний класс одной страны качественно отличается от среднего класса другой, и с социальной точки зрения различия между богатыми и бедными, имущими и неимущими являются второстепенными перед лицом их общей национальной (расовой в национал-социализме) идентичности. А следовательно, средний класс является космополитической химерой, затушевывающей важность нации и подтачивающей суверенитет. Эти примеры показывают, как простое изменение риторики и несколько довольно банальных аргументов способны радикально трансформировать идеологическую убедительность той или иной идеологии, настаивающей на своих догматах и аксиомах с помощью пропаганды, пафоса и идеологического давления, а не рациональной отточенности аргументации, которая всегда лишь оформляет более глубокие — и всегда философско-догматические — предпосылки идеологии. Эти же соображения полностью применимы к аксиомам и догматам самого коммунизма или фашизма.

ки. И далекая перспектива человечества была очерчена Адамом Смитом вполне ясно: всем суждено превратиться в буржуа, а мир станет единым глобальным свободным рынком. Так человечество будет исправлено, перевоспитано, оставит свою агрессивность и тягу к насилию и повсеместно восторжествует индивидуализм, толерантность, «права человека» и нормы «политической корректности».

Подмена третьего сословия: буржуазная узурпация

После Адама Смита в буржуазной экономике и, шире, в политической философии третье сословие уже окончательно и прочно отождествляется с городской буржуазией, причем именно так, как ее описал и концептуализировал Адам Смит. При том что позднее такое отождествление постепенно стало восприниматься как нечто само собой разумеющееся, в его истоках содержится очень важный социологический и даже антропологический сдвиг, который проливает свет на некоторые принципиальные черты парадигмы Модерна в целом и на либеральную идеологию в частности.

Дело в том, что в структуре европейского общества Премодерна к третьему сословию относились все те, кто имел статус свободных граждан, но при этом не был ни воинами (потомственными аристократами), ни частью клира (католического священства). На протяжении всех периодов традиционного общества с глубокой древности и до конца Средневековья основой и абсолютным большинством такого третьего сословия в широком и изначальном смысле было крестьянство или серфы. В разных обществах оно имело разный статус и находилось в большей или в меньшей зависимости от землевладельцев, но практически никогда в Европе оно не было рабами, т. е. полной собственностью своих хозяев. Скорее они считались нижним этажом феодальной иерархии и в условиях военных действий составляли основу ополчения мелких феодалов, из которых строились более масштабные армии. Отношение noблей с серфами было продолжением принципа сюзеренитета/вассалитета, но только на самой нижней ступени. То есть между крестьянами и землевладельцами, лендлордами существовал своего рода социальный пакт. Крестьяне обрабатывали землю, кормились с нее и обеспечивали пропитание господ и их челяди. Именно крестьянство было основой экономики, и европейская деревня производила основную массу богатств на всех этапах традиционного общества. Мы видели, что и Адам Смит строит свои теории в полемике с физиократами, которые вплоть до начала XVIII века продолжали считать именно землю главным и решающим источником национального богатства.

Когда Адам Смит это опровергает, отрывая богатство от земли и перенося к сферу города, труда, производства, предпринимательства и торговли, он фактически меняет содержание фундаментального понятия — третье сословие, *исключая из него крестьянство.* Конечно, нечто подобное происходило и до Адама Смита, поскольку в системе Генеральных Штатов, сложившейся еще в Средневековье (с XIV столетия) и существовавшей до конца XVIII века, простой народ (т. е. собственно третье сословие) представляли зажиточные горожане, больше вовлеченные в стихию Политического. Само определение политики уже отчасти подразумевает город (полис), и богатые и влиятельные не-аристократы и не-священники города были более удобными участниками совещаний и обсуждений, нежели крестьяне, чей кругозор был, как правило, ограничен довольно локальными рамками. Но все же в Генеральных Штатах городская буржуазия считалась именно представителями народа, где большинство было именно крестьянами, а не самим народом. Это был «демос», «дим» (δῆμος), т. е. городские концы и их полномочные посланцы, при том что остающееся за кадром крестьянство все же в какой-то мере считалось соучаствующим. В экономической модели физиократов крестьянство играет фундаментальную роль, т. к. является важнейшим элементом получения богатств от земли, что лежит в основе земельной ренты.

Здесь можно выдвинуть определенную гипотезу относительно того, как могла бы пойти демократизация европейского общества, если бы не эта канонизация буржуа (горожанина) Адамом Смитом, которая в конце концов поставила знак равенства между городскими предпринимателями и торговцами и третьим сословием, из которого крестьяне по умолчанию просто выпали. В таком случае процесс рассредоточения властных полномочий, к которому тяготело общество Модерна, двинулся по линии перераспределения земельных владений от лендлордов к крестьянам. В этом случае признаком третьего сословия в какой-то момент стал бы факт обладания участком земли, как имущественным эквивалентом гражданского (точнее крестьянского, сельского) статуса по принципу один участок земли, как атом экономического целого, один голос. Очевидно, что сама стихия крестьянской жизни, связанная с необходимой децентрализацией, привела бы к федеративной системе политической организации, а не к централизованной и унифицированной системе, к которой тяготели города и их структуры. В этом случае за основу общества было бы взято третье сословие в его количественном большинстве, и мы имели бы *крестьянскую демократическую федерацию.* Нечто подобное, хотя и в несколько ином контексте, предлагал

в свое время крупнейший представитель и теоретик европейского федерализма Иоханнес Альтузиус[1] (1562 – 1638).

Но теория Смита окончательно перенесла основное внимание на область промышленности, города, предпринимательства и торговли. Тем самым в либерализме демократия из расширения прав и позиций третьего сословия в целом сужалась до интересов городской буржуазии. Отныне от имени третьего сословия выступали те, кто представлял в нем не просто меньшинство, а совершенно чуждое большинству явление.

При этом подъем промышленного производства привел к тому, что и в самой городской среде простолюдинов, составлявших средний класс, на периферию были вытеснены вначале ремесленники, замененные индустриальными комплексами, а затем торговля оказалась зоной более интенсивного циркулирования капитала, нежели производство, что привело к тому, что третье сословие представляли уже преимущественно торговцы. По мере роста значения финансовых институтов — банков и процентного капитала — постепенно финансисты, в свою очередь, начинали преобладать, став приоритетными представителями буржуазии и действуя от ее лица, как ранее сама она действовала от лица всех простолюдинов, среди которых преобладали крестьяне.

Так либерализм логически оказался идеологией не большинства, но особого меньшинства, поднявшегося к высшим этажам общества по мере все большей редукции представительства. И важно, что это могло произойти лишь потому, что узурпация репрезентации лежит в самой основе либерализма, подменившего само содержание термина «третье сословие».

Маргинализация крестьянства и политология мистерий

Древние мистерии — прежде всего Элевсинские[2] — были тесно связаны с аграрным циклом и представляли собой сценарий спуска под землю, в зону смерти, Аида, и потом возвращение снова к жизни, что свидетельствовало о бессмертии духовного зерна человечества. Аграрные практики имели прямой доступ к этому метафизическому сюжету, поскольку сезоны сева, выращивания растений и сбор урожая являлись наглядной репрезентацией всего символического цикла[3].

---

[1] *Althusius J.* Politica. Indianapolis: Liberty Fund, 1995.

[2] *Кереньи К.* Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. М.: Рефл-бук, 2000.

[3] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности. М.: Академический проект, 2019.

Крестьянство соответствовало третьему виду в общей структуре Politica Aeterna, что логично соотносило его с областью земли и подземным миром. Таким образом, мистерии и символизм аграрных практик закономерно сочетаются с областью Матери, «хоры» и пограничными областями бытия, лежащими ближе всего к самым нижним регионам космоса — к Преисподней, подземному миру. Поэтому в мистериях преобладали образы богинь или, как в Элевсинском сценарии, даже напрямую богини подземного мира — Персефоны, которую после ее похищения богом смерти и царем Преисподней Гадесом разыскивала ее мать — богиня полей и урожаев Деметра. Крестьянство было носителем цивилизации Деметры, и соответственно, в мистериях центральную роль играл символизм зерна, колоса.

Но в отличие от восстания Земли против Неба, что мы видим в философии Демокрита и что стало доминантой Нового времени, мистерии, хотя и предполагали спуск под землю, обязательно вели к подъему и новому свету, созерцаемому в момент своей кульминации — эпоптии (ἐποπτεία). Таким образом, крестьянство сохраняло свою связь и с землей и по принципу сопряжения с подземными мирами, с одной стороны, а с другой — оставалось частью сакральной иерархии вертикального толка, дополняя структуру Politica Aeterna метафизическим опытом посещения самых нижних этажей мироздания, но с последующим возвратом к лицу Небес. С этим связана и устойчивая приверженность крестьянства религиозным традициям, что толковалось модернистами как их «косность», «невежество», «отсталость» и упорное нежелание принимать «перемены», вступать в Новое время.

Следовательно, крестьянство плохо подходило для того, чтобы построить чисто материальную и секулярную цивилизацию, жестко противопоставленную парадигме Традиции. При этом городская буржуазия, имевшая дело не с землей и деревом, но с камнем и условным — абстрактным — пространством как с главенствующей стихией, не была ограничена этими сакральными рамками.

В этом мы можем увидеть глубинное объяснение того, что в либеральной идеологии произошло с содержанием понятия «третье сословие». Городская буржуазия была наиболее десакрализованной частью третьего сословия, лишенной доступа к мистериям и даже к их символическим отголоскам в самой хозяйственной практике. Крестьяне, выращивавшие хлеб, в их собственном понимании участвовали не просто в чем-то материальном. Они были соучастниками мистерии жизни, носителями вечности, проходящей последовательно замкнутый круг стадий — от рождения до созревания и смерти, а затем нового рождения. Если извне крестьянский труд выражался

в материальном эквиваленте — урожае, то для самих крестьян это было еще сакрально-религиозным ритуалом, чей смысл в христианской культуре наглядно проявлялся в самом таинстве евхаристии — в причащении крови и плоти Исуса Христа, в которые превращались в таинстве литургии хлеб и вино. Но приготовление хлеба и вина, в свою очередь, было подготовкой к евхаристии, частью мистерии, которая достигала кульминации в богослужении.

С другой стороны, в деятельности буржуа уже не оставалось ничего сакрального. Только он, а отнюдь не крестьянин имел дело с чистой материей, с чистым производством, с чистым накопительством, с чистой погоней за прибылью. Именно буржуа, нормативная фигура либерализма, представляет собой абсолютного профана, тогда как крестьянство сохраняет с сакральным тесные и неразрывные связи. Более того, крестьянство, вовлеченное в мистерию зерна, имело определенную прививку против подземного мира и его влияний, тогда как буржуазия, отрицающая в ходе все более и более «прогрессивных» представлений ад, дьявола и Антихриста, не имела против них никакой защиты. В этом состоит один из важнейших аспектов глубинной философии либерализма.

Кант: основы конструктивизма и прообраз Искусственного Интеллекта

В XVIII веке в либерализм внес фундаментальный вклад еще один крупнейший теоретик либеральной идеологии — Иммануил Кант[1] (1724—1804). Однако у Канта мы встречаем намного более сложную политическую философию, вытекающую из его представлений о трансцендентальном (или чистом) разуме[2].

Самое главное в философии Канта состоит в том, что он ставит под сомнение картезианский дуализм субъекта и объекта, показывая, что достоверное суждение может быть совершено разумом лишь о самом себе, а не о том, что находится за его пределами — как внешними (объект), так и внутренними (субъект). Это стало основой учения о «трансцендентальном разуме», т. е. об автономности мышления и его законов и от мыслящего, и от мыслимого. Трансцендентальный разум (чистый разум), по Канту, представляет собой полную структуру гносеологических соответствий, предопределяющую порядок мышления, включая его содержание. Все, что человек воспринимает, видит, ощущает, чувствует и т. д., проистекает из трансцендентального рассудка и предопределяется им. Такой рассу-

[1] *Кант И.* Собрание сочинений: В 6 т. М.: Наука, 1963—1966.

[2] *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3.

док содержит уже в себе самом «априорные формы чувственности», т. е. время и пространство, причем время относится к более внутренней (субъективной) стороне разума, а пространство — к более внешней — той, где наивное и нерефлексирующее само себя восприятие упорядочивает «внешний мир».

По Канту, люди являются носителями некой единой универсальной формы рациональности, и их индивидуальные различия перед лицом этой структуры несущественны.

Поэтому, по Канту, один индивидуум разумен точно так же, как другой индивидуум, потому что рассудок трансцедентален. Если угодно, существует всеобщий рассудок, а разные индивидуумы являются лишь его носителями. Кто-то воспринимает рассудок ярче, отсюда и различие между людьми; если бы все люди воспринимали его одинаково ярко, они жили бы в абсолютно счастливом обществе, обращаясь с другими так же, как они хотели бы, чтобы обращались с ними. Это главный императив Канта: «поступай с другими так же, как хочешь, чтобы они поступали с тобой».

Эта рассудочная модель передается через образование (в этом смысле Кант продолжает Локка), и когда в обществе рассудочность, разумность и сознательность достигнут определенного уровня, вместо государства возникнет гражданское общество.

На первый взгляд кажется, что такой подход имеет мало общего с материализмом и индивидуализмом и вместо атомизма утверждает некоторое первичное единство рассудка. Действительно, если провести прямую линию от Демокрита и Эпикура к номиналистам (Росцелин, Дунс Скот, Оккам) и далее к творцам научной картины мира (Галилею, Ньютону, Бойлю и т. д.) и протестантской теологии (Лютер, Кальвин), а от них, наконец, к секулярной философии Нового времени (Гоббсу, Локку и т. д.), то Кант окажется вне этой оси. Это справедливо, в контексте Нового времени Кант занимает особую позицию. Он не столько атомист и индивидуалист, сколько основатель *конструктивизма*, философского подхода, утверждающего, что внешний мир является ментальной конструкцией разума. В некотором смысле это предвосхищение постмодернистской парадигмы и тематики Искусственного Интеллекта[1] и виртуальности[2].

Но в становлении политической философии либерализма Кант сыграл значительную роль. Кант, так же как и Локк, придает решающее значение образованию. Человек, по Канту, это носитель чисто-

[1] Прообраз Искусственного Интеллекта мы встречаем и в монадологии Лейбница (1646 – 1716), оказавшего на Канта большое влияние.

[2] *Land N.* Fanged Noumena: Collected Writings 1987 – 2007. N.Y.; Windsor Quarry (Falmouth): Sequence; Urbanomic, 2011.

го разума, самосознание которого осуществляется в процессе образования, представляющего собой становление содержания чистого разума эксплицитным, его развертывание. Чистый разум содержится не вне человека и не внутри него. Человек является человеком в той мере, в какой он соучаствует в чистом разуме. Но этот разум не атрибут Бога, это, напротив, основная черта причастности к человеческому виду. Образование же не просто надпись на «чистой доске», но нанесение на нее основных положений трудов самого Канта, приблизившегося к постижению структуры чистого разума (а также практического разума[1], разрешающего антиномии чистого разума с помощью моральных установок — императивов). Практический разум, по Канту, состоит из закрытия тех лакун, которые не способен заполнить со всей однозначностью, свойственной его процедурам, чистый разум, моральными положениями, столь же универсальными и всеобщими, как и структуры чистого разума. Так, чистый разум описывает конструируемую онтологию, а практический разум реализует ее, покрывая проблемные сектора активным долженствованием. Так, ни о Боге, ни о внешнем мире, ни о самом субъекте чистый разум не способен сформулировать окончательного суждения (есть или нет). Практический же разум на основании моральной необходимости действует так, как если бы эти три полюса онтологии безусловно существовали бы. Действительность, субъект и даже Бог выступают в таком случае антропологическими конструктами.

Политическая философия Канта и свойственные ей пафицизм[2], космополитизм и тезис о необходимости построения гражданского общества[3] строятся на моральном императиве. Человеческая природа состоит в ее рациональности. Она может быть более или менее полной, но по мере ее освоения все приходят к единой позиции, поскольку рациональность универсальна и едина. Следовательно, по мере просвещения и расширения зоны образования все люди будут постепенно приближаться к этой рациональной стихии. Осознавая конструктивистский характер реальности и гомологию рассудка, все предпочтут жить мирно, границы будут не нужны, а место иерархического государства и властной вертикали займет дружелюбное сообщество людей, наделенных принципиально одной и той же формой рассудка — развитой и способной к саморефлексии. Это и есть «гражданское общество», которое формируется уже в контексте По-

[1] *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4.

[2] *Кант И.* К вечному миру // Кант И. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 6.

[3] *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4.

литического, но постепенно — по мере распространения и усвоения Просвещения — вытеснит его, заменив собой государство.

Так как человек и мир суть продукты конструирования, то последовательное осмысление разумом самого себя должно, по мысли Канта, приводить ко все более совершенному обществу, поскольку все эксцессы и негативные стороны жизни проистекают лишь из-за того, что чистый разум действует в людях не в полную силу.

Выводы из философии Канта вполне соответствовали именно либерализму. Вместо агрессивного индивидуализма Гоббса мы видим здесь прогрессивную модель, близкую Локку, хотя значение индивидуума здесь почти сведено на нет, а место материи занимает всеобщий рассудок.

«Хартленд» Локка

Есть интересная концепция современного голландского политического философа Киса ван дер Пейля[1] (Kees Van Der Pijl), который предлагает по-новому осмыслить масштаб влияния Локка и его философии с помощью географии. Кис ван дер Пейль напоминает, что изначально Локк описывает картины зарождающегося капитализма такими, какими он их наблюдал в Шотландии в относительно мирное время. Фактически Локк концептуализирует именно то, что видит (отсюда наша метафора «окна кареты»). Локк делает универсальные выводы о природе человечества, смысле государства, значении торговли, важности образования, «естественных правах» на основании вполне конкретного — и исторически, и географически — пейзажа. Эта область ограничена Шотландией (отчасти Англией и Голландией). И если бы Локк ограничил свои выводы именно такими пределами, то его концептуализация была бы безупречной. Собственно эти историко-географические рамки, связанные с биографией самого Джона Локка, и описывают то, что Кис ван дер Пейль называет «Хартлендом»[2] Локка (Lockean Heartland). Но сам Локк придал своим взглядам характер универсальной теории. На практике же на первом этапе были в целом приняты в Шотландии и Англии. Это было проекцией одного общества на другое, что несколько упроща-

[1] *Pijl Kees van der.* Vordenker der Weltpolitik: Einfuhrung in die internationale Politik aus ideengeschichtlicher Perspektive. Opladen: Leske + Budrich, 1996; *Idem.* The Making of an Atlantic Ruling Class. London: Verso, 1984; *Idem.* Transnational Classes and International Relations. London: Routledge, 1998.

[2] Heartland, дословно, «сердцевинная земля», английский геополитический термин, обозначающий центральную, сердцевинную территорию какой-то стратегической или геополитической структуры.

ло гораздо более сложную картину самой Англии. Но в любом случае идеи Локка, закрепились в английском образованном и «просвещенном» обществе. Далее, в XVIII веке, она получила свое выражение в форме теории «свободной торговли» в работах Адама Смита (1723—1790), ученика и последователя Локка, применившего его идеи к экономике и создавшего самую знаменитую теорию хозяйства, отражающую все основные положения либерализма, остающиеся в целом неизменными вплоть до настоящего времени.

Постепенно влияние Локка распространяется на европейский континент — во Францию, Австрию, Пруссию (позднее Германию). Это представляет собой еще бóльшую условность, поскольку социальные и политические традиции разных частей Европы разительно отличаются друг от друга. Распространение «Хартленда» Локка постепенно становится траекторией экспансии либерализма, вышедшего далеко за пределы изначальной территории и конкретного временного периода.

Важнейшим инструментом в расширении «Хартленда» Локка выступает Британская Империя. Так, либерализм достигает британских колоний и пускает корни в США, важнейшей из них, ставшей позднее лидером современной западной цивилизации. В XX веке модернизация и вестернизация всего мира еще более укрепили либерализм, а в форме глобализма, в целом основанного на тех же неизменным началах Локка, превратились в ведущую мировую идеологию, бывшую до середины XX века одной из трех главных (наряду с коммунизмом и фашизмом), после 1945 и до 1991 года одной из двух (наряду с коммунизмом), и наконец, оставшуюся единственной после краха СССР и советского лагеря.

Очевидно, что на каждом этапе происходило растяжение изначальной модели, все большее удаление от «Хартленда». Так, конкретная картина Шотландии XVII века, которая была и точно описанной, и блестяще осмысленной и концептуализированной, превратилась в мировую идеологию, с необходимостью абстрактную, часто противоречащую историческим и географическим реалиям, а поэтому все более жесткую, навязчивую, застывшую и тоталитарную, но и одновременно хрупкую.

Сегодня тот же набор тезисов и аксиом, который составлял сущность «Хартленда» Локка, стал, развертываясь по спирали, основой той парадигмальной, гносеологической и аксиологической матрицы, которую воспринимает как нечто «естественное» и «само собой разумеющееся» почти *все население планеты Земля*. Так, от территории Шотландии, а затем и Англии XVII века, которая и представляет собой «Хартленд» Локка в его изначальных историко-геогра-

фических границах, эта модель постепенно распространилась на все человечество, предопределив основные моменты политической философии Модерна, в котором к концу XX века именно либерализм одержал фундаментальную политическую и идеологическую победу. Так, либерализм Локка лег в основу:

- мировой глобальной идеологии (права человека, гражданское общество),
- политики (либеральная демократия),
- экономики (капитализм, свободная торговля),
- этики (индивидуализм, laissez-faire),
- науки (материализм, эмпиризм),
- техники (технический прогресс).

Так, начиная с Локка, Англия и сама превращается во все более и более *глобальное* явление, пока через США и глобализацию не становится чем-то по-настоящему *универсальным*.

С философской точкой зрения, Британская Империя — либеральная, торговая, «прогрессивная», модернистская — была *Империей Локка*.

Сегодня, в XXI веке, мы все живем в «Хартленде» Локка.

Мы живем в эпоху либерализма, а это самая ранняя идеология Нового времени, но оказалось, что она продержалась дольше других. Попытки ее раскритиковать и опрокинуть со стороны марксизма (подчас удачные) и фашизма (не менее удачные) были яркими вспышками, предопределившими драматические периоды, столкновения и войны новейшей истории. Но либерализм устоял.

Следует обратить внимание на то, что в масштабе Модерна это довольно архаическая идеология, с одной стороны, и очень периферийная, с другой. Она оперирует как с универсальными категориями с образами, фигурами, процессами и отношениями европейской провинции XVII века, где они были в свое время свежи, новы и точны. Но применительно к иным обществам догматы либерализма являлись откровенной натяжкой. Но с англосаксонским упорством в духе своей колониальной экспансии британцы, а позднее американцы несли либеральные теории вместе с собой как свое идеологическое оружие. Либералы и прогрессисты, их антропология, социология, научная картина отражают действительность Модерна в его самой ранней стадии, что в других частях западного мира и за его пределами было многократно оспорено, развито, опровергнуто, пересмотрено, преодолено. Но этот провинциальный призрак давних времен несмотря ни на что оказался чрезвычайно живучим, подчиняя своему химерическому бытию живые соки обществ, народов, культур и цивилизаций.

По сравнению с либерализмом другие идеологии Модерна — фашизм и коммунизм — выглядят намного более «современно», диалектично, парадоксально, изощренно и драматично. Конечно, они тоже принадлежат Модерну, их корни тоже уходят к Гоббсу (и еще раньше к протестантизму), но по сравнению с угрюмо-однозначным, по-шотландски банальным и предельно скучным либерализмом, который на протяжении столетий повторяет одно и то же, не зависимо от места, времени и релевантности своего дискурса, даже модернистские версии либерализма выглядят обнадеживающе и разнопланово, будучи способными на разнообразные и живые, подчас ужасающие, рискованные и катастрофические, эксперименты.

Гражданское общество как идеологический лозунг

Мы подошли к понятию «гражданское общество» как к специфически либеральной модели политической философии[1]. Гражданское общество — это идеологическая конструкция, которая оперирует с концептом индивидуумов как базовой инстанцией носителя Политического, взятого в духе оптимистической антропологии Локка, и опирается в то же время на трансцендентальную рациональность Канта.

«Гражданское общество» — это такой же лозунг либерализма, как «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» для коммунистов или «Арийская раса превыше всех остальных» для нацистов. Когда мы слышим выражение «арийская раса», мы понимаем, что сразу же речь идет о политической пропаганде, расовом неравенстве и делении человечества по цвету кожи. Это не просто научная констатация, это, почти наверняка, политическая идеология, построенная на вполне определенных принципах. То есть это выражение отсылает нас к национал-социализму.

Когда мы слышим лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», мы без малейших сомнений понимаем, что это коммунисты. Сам концепт «пролетариата» является важнейшим элементом марксизма.

А когда слышим выражение «гражданское общество», мы совершенно не осознаем, что речь идет о еще одной идеологии, имеющей,

[1] Конечно, само выражение «гражданское общество» может фигурировать и в других политических учениях. Так, оно есть и в системе Гегеля, но у него оно является лишь диалектическим моментом на пути к установлению абсолютной монархии. По Гегелю, коллективный разум «гражданского общества» не останавливается на признании самого себя вершиной развития, но движется дальше и приходит к необходимости передать власть просвещенному монарху и построить иерархию, основанную на знании, как выражение Абсолютного Духа. См.: *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.

как и другие идеологии, свои догматы, свои основания и свою аргументацию — столь убедительные или неубедительные, как и нацизм и коммунизм. То, что мы не фиксируем тезис о «гражданском обществе» как жесткий политический лозунг, со всеми свойственными ему ограничениями, пропагандистскими аспектами и заложенными в нем последствиями (например, критикой Политического, индивидуализмом и прообразом Искусственного Интеллекта), говорит о том, что мы живем сегодня под доминацией либеральной идеологии. Если мы не способны идентифицировать это как пропагандистский лозунг либеральной идеологии, значит, мы уже внутри нее. Значит, мы живет в «Хартленде» Локка. Соответственно, если понятие «гражданское общество» не вызывает у нас такой же настороженности, как лозунги коммунистов или фашистов, то мы уже соглашаемся быть сторонниками Локка и Канта. Когда мы понимаем, что политические проповедники пытаются нас убедить в своей правоте, завербовать, вложить нам что-то в голову, мы, как правило, с достаточным критическим чувством соблюдаем определенную дистанцию, понимая, что речь идет о пропаганде со всеми присущими ей ограничениями и искажениями истины в пользу получения конкретных результатов и уловлении в сети новых последователей. Но когда мы слышим выражение «гражданское общество», мы воспринимаем его как нечто само собой разумеющееся; и все критические чувства у нас исчезают.

В советское время, когда раздавался лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», обычные люди, рядовые обыватели тоже кивали: «Конечно, соединяйтесь, и побыстрее!». При этом подчас им было уже непросто понять, кто такие пролетарии, зачем им соединяться, — они не думали, откуда все это взялось, не подвергали это критическому сомнению. «Наверное, надо объединяться, это же интернационал». Точно так же мы сегодня относимся к таким понятиям, как «гражданское общество» или «права человека». Это кажется чем-то само собой разумеющимся, хотя на самом деле нам навязывают догматический, предельно политизированный идеологический лозунг, столь же слабо обоснованный, пристрастный и манипулятивный, как в случае «соединяющихся пролетариев» или «арийской расы».

Изучающий политические науки, политическую философию отличается от обывателя тем, что когда он слышит словосочетание «гражданское общество», то сначала задумывается. Концепт гражданского общества — это следствие оптимистического истолкования антропологии и представления о естественном состоянии общества как о движении к просвещению и прогрессу. Концепт

гражданского общества направлен против Левиафана Гоббса, против его пессимистической антропологии, но также и против Политического в целом (с его неизбежной центральностью вопроса о власти) и против суверенитета. Тот, кто использует термин «гражданское общество», чаще всего предполагает, что государство должно выполнять только одну функцию: служить временным источником массового просвещения. И как только государство прекращает выполнять эту функцию, оно должно исчезнуть.

Таким образом, в контексте «Хартленда» Локка термин «гражданское общество» представляет собой специфическое понимание самой природы государства, которое имеет одну задачу: сформировать это гражданское общество, написать на «чистой доске» индивидуумов идеи разумного эгоизма, а потом исчезнуть.

Таким образом, гражданское общество — это по сути своей уже антигосударственная идея. Выступать за гражданское общество — значит выступать против страны, против государства как ценности и самодостаточной инстанции. По сути, быть сторонником гражданского общества — это в каком-то смысле государственное преступление. Потому что в таком случае государство рассматривается только как инструмент просвещения, не более того. Все остальные его функции подлежат отмене, а само оно, в конечном счете, демонтажу и упразднению.

Государство, как его представляют себе либералы, не вмешивается в дела граждан, не облагает их налогами, не воюет, не прибегает — кроме крайних случаев — к насилию, строго держится установленных правил, всячески стремится разнести власть по разным инстанциям (как минимум по трем — законодательной, исполнительной и судебной, полностью независимым друг от друга). Либеральное государство является слабым и должно становиться все слабее и слабее, пока не сойдет на нет. Чем сильнее гражданское общество, тем слабее государство. В конце концов гражданское общество в ходе прогресса человечества, приближения его к равной степени соучастия в чистом разуме, вообще отменит государство, и воцарится вечный мир.

Поэтому тот, кто говорит «я за гражданское общество», подразумевает «я за ослабление, а в пределе и за ликвидацию государства».

Гражданское общество является антитезой общества политического. Движение к гражданскому обществу включает в себя проект системной деполитизации населения.

Важно учесть при этом, что гражданское общество, основанное на принципе индивидуализма и опирающееся на норматив буржуа и капитализм, предполагает преодоление буржуазных националь-

ных государств, которые тоже построены на принципе индивидуума. Но это не просто оппозиция, а именно преодоление. Гражданское общество становится актуальным тогда, когда буржуазное либеральное государство уже выполнило основную работу по просвещению населения, т. е. по внедрению в общество либеральных принципов, практик и аксиом. С точки зрения либералов, хорошо, что создаются национальные государства с национальной идентичностью в основании и социальным контрактом в качестве базового конституционного акта, но их ценность при этом относительна, и сами они явление временное и переходное. Перед лицом традиционного общества сторонники общества гражданского оказываются в положении защитников и патриотов государства, если речь идет о государстве Модерна.

Тем не менее гражданское общество есть «подкоп под Левиафана». В случае Локка собственно критика государства и Политического отсутствует или дана имплицитно. Но Локк заходит в антропологическую глубину и своим переосмыслением качества «естественного состояния» человека — от негативного и агрессивного (как у Гоббса) к нейтральному и способному к улучшению — подрывает метафизические основания Левиафана. Если человек сам по себе не волк, то и Левиафан не является судьбой, а общественный договор может заключиться не обязательно о власти (политический контракт), но и о горизонтальных взаимодействиях и правилах — прежде всего о правилах торговли (социальный контракт).

Из этого можно сделать важный вывод: либерализм (Локка и его последователей) не просто отрицает Гоббса, но продолжает его, развивает его и преодолевает, сохраняя с ним фундаментальную преемственность, состоящую в общем материализме и индивидуализме, но переосмысляя при этом природу человека.

Кант стоит в этом несколько особняком, но универсальность «чистого разума» (впрочем, как и «практического разума») позволяет либералам найти еще один весомый аргумент для обоснования гражданского общества как своего рода постполитических условий существования индивидуумов. Кант в каком-то смысле может быть интегрирован и в социалистические системы, т. к. из универсальности разума можно сделать вывод о создании общества, основанного на коллективистских принципах. И если учесть то развитие (во многом преодоление) Канта, которое мы встречаем у Гегеля (1770 — 1831), то так оно и произошло — в случае левого гегельянства, и прежде всего марксизма. Но если сам Гегель в духе своей диалектики полагает, что гражданское общество в силу накопления исторического самосознания приведет в конечном итоге к добровольному утверж-

дению просвещенного монарха, власть которого будет выражать (вполне в мессианском эсхатологическом стиле) Абсолютный Дух, то для Маркса буржуазная форма гражданского общества, основанная на индивидуализме и частной собственности (парадигма либерализма), перейдет через момент пролетарской революции к социализму, т. е. к эгалитаристской социалистической (в пределе коммунистической) коллективистской форме гражданского общества, основанного на полном имущественном равенстве (а не только на равенстве возможностей, как в капитализме).

В целом через Локка из гоббсовской философии политики Нового времени в XVII веке постепенно выводится специфическая либеральная идеология, которая в целом остается доминирующей в буржуазных демократических обществах вплоть до настоящего времени. «Хартленд» Локка возник в XVII веке, но растянулся по развертывающейся в пространстве и времени спирали до XXI века и глобального масштаба.

Иеремия Бентам: утилитарная деонтология

Крупным мыслителем либерального направления был юрист Иеремия Бентам[1], положивший начало философии *утилитаризма*. Иеремия Бентам воплощает в себе основные силовые линии либеральной идеологии, придавая им систематическую форму.

Прежде всего он (как и все либералы) исходит из последовательного *индивидуализма*, отрицая какую бы то ни было самостоятельную онтологию «общественного целого» или «общественного тела». По Бентаму, существует *только индивидуум*, и именно совокупность отдельных индивидуумов, обладающих полной автономией и самодостаточностью по отдельности, составляет общество.

В политике и экономике Бентам предлагал ориентироваться исключительно на индивидуума и его права, которые он считал главной целью; при этом он выступал за расширение тех категорий, на которых следовало бы распространять гражданские права — включая группы, ранее лишенные их — на женщин, бедняков и коренное население колоний. По Бентаму, *человек = индивидуум*, при этом он был убежден, что каждый индивидуум наделен «здравым рассудком» в такой степени, чтобы полностью брать ответственность за все поступки, действия и ситуации на самого себя.

На этой базе Бентам строит свою главную теорию, получившую название «утилитаризм». Утилитаризм представляет собой этиче-

[1] *Бентам И.* Избранные сочинения. СПб.: Русская книжная торговля, 1867.

скую систему, основанную на схематично понятом радикальном индивидуализме. Бентам учит, что в природе человека — *стремиться к удовольствию и избегать страдания*. Этими двумя параметрами мотивируется *вся* человеческая деятельность. При этом субъектом удовольствия и страдания выступает строго отдельный индивидуум, всегда озабоченный только своими частными ощущениями, сводимыми к двум противоположностям.

Сочетание воли к наслаждению со стремлением избежать боли дает нам главный концепт Иеремии Бентама — *пользу* (utility). *Полезно то, что ведет к максимуму наслаждения и к минимуму страдания*. Индивидуум ищет только пользы, и именно польза составляет мотор индивидуальной активности. При этом наличие у человека рациональности превращает погоню за индивидуальной пользой в осмысленную и системную стратегию, строящуюся на основании *расчета*. Этот расчет лежит в основе всех деяний человека — исторических, политических, культурных, религиозных и т. д. Операция расчета включает в себя оценку шкалы удовольствий и страданий, с определением минимума и максимума обеих в каждой конкретной ситуации. Это и есть рациональный выбор, простирающийся на все сферы — от чувственных до духовных.

На этом Бентам строит и учение об истине, и особую мораль[1]. Сам он назвал ее «деонтология» (от греческого термина δέον — должный, надлежащий), т. е. учение о правильном, должном. *Истина есть то, что приносит пользу*, утверждает Бентам, т. к. именно польза выступает мерой соответствий и связей между субъективными намерениями индивидуума и объективными реальностями. Максимальное количество удовольствия для максимального числа индивидуумов составляет критерий и меру *истинности* социально-политической системы.

В соответствии с этим строится и утилитаристская мораль: благо есть то, что дает индивидууму наслаждение (отсюда гедонизм как основной признак морали Бентама); зло есть страдание и причина страдания. Но т. к. удовольствие и боль связаны друг с другом обратно пропорциональным образом, то мораль становится чем-то относительным — при определении добра и зла всегда следует учитывать конкретные *пропорции* между ними и также конкретного индивидуума, который эти удовольствие и боль испытывает. Поэтому польза есть всякий раз заново просчитываемая и субъективная *калькуляция* и не может быть возведена во всеобщее понятие применительно к обществу в целом. Общественная польза строится исходя из

[1] *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.

стремления к максимальному наслаждению и минимальному страданию совокупности индивидуумов, всякий раз разных и пребывающих в разных условиях.

В духе Локка Бентам утверждает, что индивидуалистический эгоизм, заставляющий человека искать максимум удовольствий и минимум страданий *только для самого себя*, преодолевается не Левиафаном (в отличие от идей Гоббса), но его *рассудком*, т. к. человек легко может понять, что учет пользы ближнего способен только приумножить пользу для самого себя. Таким образом, фундаментальный психологический, онтологический и моральный индивидуализм, составляющий суть человеческой природы, и есть, по Бентаму, источник общества как поля обмена, всегда эгоистического, но всегда рационального. Главным общественным институтом в таком случае становится *частная собственность и рыночная экономика*, где каждый действует в своих интересах, но эта эгоистическая мотивация спонтанно создает правила рыночной игры. Это полностью созвучно Адаму Смиту.

Иеремия Бентам настаивает на равенстве всех людей, т. к. они состоят только из жажды наслаждений и бегства от боли. Это свойство *любого* индивидуума. Наслаждение и боль при этом могут быть как чисто телесными, так и психологическими и духовными. Так, по Бентаму, религия бывает также полезной, т. к. в определенных случаях позволяет получить наслаждение и заглушить или успокоить боль. Истинная религия должна давать духовную *пользу* и минимализировать страдания. Если это не так, и это условие не выполняется, то это «ложная религия».

Точно так же строится и эстетика Бентама: *прекрасно то, что полезно*; отвратительно то, что вредно.

Показательно, что Бентам первым выступает как радикальный защитник ростовщичества. В работе 1787 года, написанной в России, где он временно находился, «В защиту лихвы», он обосновывает рост денег и практику займа и ссуды как то, что максимально способствует обогащению и соответствует рациональной природе индивидуальных решений, позволяющих человеку осознанно и ответственно давать деньги в рост и получать ссуды. Эти же идеи Бентам высказал в своих письмах к Адаму Смиту, который в первых версиях своей главной книги «Исследование о природе и причинах богатства народов» высказывался об этой практике неодобрительно. Иеремия Бентам с его радикальной защитой ростовщичества, по словам Г. К. Честертона (1874 — 1936), был первым автором, с которого начался «современный мир»[1].

[1] «The modern world began by Bentham writing the Defence of Usury». «Современный мир начался с текста Бентама "В защиту лихвы"», — писал Честертон

Джон Стюарт Милль: негативность свободы

Крупнейшим теоретиком либерализма был шотландский философ, политический деятель и экономист Джон Стюарт Милль (1806 – 1873). Его отец Джеймс Милль (1773 – 1836) был восторженным последователем Иеремии Бентама, полностью разделяя идеи утилитаризма, любовь к которому он передал и своему сыну, также ставшему одним из самых убежденных и активных почитателей Бентама. Вместе с Дэвидом Рикардо (1772 – 1823) Джеймс Милль был основателем английской классической политэкономии[1]. Кроме того, он был автором трехтомной «Истории Британской Индии»[2], где доказывал необходимость жесткой эксплуатации аборигенов колоний, обосновывая это отсутствием в индийской культуре даже намеков на *утилитаристское сознание, которое он считал универсальной формой мышления в целом.*

Джон Стюарт Милль сформулировал понятие «свободы», центральное для идеологии либерализма[3]. Милль, как и все либералы, отталкивается от того, что *индивидуум обладает абсолютным бытием и целиком и полностью позитивным содержанием.* Следовательно, предоставление ему полной — желательно *абсолютной* — свободы является позитивным актом и целью всей идеологической программы либерализма. Но когда Милль доходит до содержания самой свободы, он сталкивается со следующей проблемой: если определить содержание свободы как нечто универсальное, получится, что мы предпишем индивидууму некоторое долженствование, т. е. укажем ему то, как он своей свободой должен распорядиться. Это Милль называет принципом «свободы для» и обозначает особым термином — «freedom». «Свобода для» есть свобода-freedom. Однако «свобода для», свобода-freedom окажется в отношении индивидуума чем-то, что исходит *не из него самого*, а следовательно, свободой не будет. Для либеральной идеологии это составляет большую проблему и противоречие: предписывая индивидууму то, для чего ему следовало бы употребить свою свободу (например, для блага, справедливости, творчества, прогресса, искусства и т. д.), мы тем самым сделали бы его несвободным, поскольку эти предписания имели бы иной источник, нежели сам индивидуум. Отсюда Дж. С. Милль делает вывод о том, что целью либерализма

в работе о Фоме Аквинском, который, напротив, был, вслед за Аристотелем, абсолютным противником ростовщичества, а следовательно, защитником Традиции. *Chesterton G. K.* Saint Thomas Aquinas. N.Y.: Doubleday Image, 1956.

[1] *Mill J.* Elements of Political Economy. L.: Baldwin, Craddock and Joy, 1821.

[2] *Mill J.* The History of British India. 3 vols. L.: Baldwin, Craddock and Joy, 1818.

[3] *Милль Дж.* О свободе // Наука и жизнь. 1993. № 11. С. 10 – 15; № 12. С. 21 – 26.

не может быть позитивная свобода-freedom, «свобода для», но только иная свобода, которую он определяет как «*свобода от*» и называет английским термином латинского происхождения liberty. Свобода-liberty является негативной именно потому, что для либеральной антропологии целиком позитивен только индивидуальный субъект. *Он есть то, что есть, и что обладает волей и умом.*

Утилитаризм Бентама подсказывает, что воля и ум служат индивидууму для извлечения максимума пользы, которую он высчитывает, отталкиваясь от своей конкретной ситуации. Тем самым утилитарный субъект, стремящийся к достижению максимального удовольствия параллельно минимализации страданий, всегда *сам* способен выстроить позитивную стратегию для реализации своей программы. При этом эта реализация будет тем эффективнее, чем меньше индивидуум будет ограничен *извне*. Поэтому, заключает Милль, свобода-liberty состоит в полном отказе от каких бы то ни было предписаний человеку и со стороны государства, и со стороны общества, и со стороны религии и т. д. Эта негативная «свобода от» есть то, что должно объединять всех либералов, независимо от того, как каждый собирается реализовывать свою свободу и к чему ее направить. Иными словами, *либерализм есть универсальный союз индивидуальных субъектов, объединенных не позитивными целями, но единством отрицания всех внешних предписаний и ограничений*. Солидарность либералов друг с другом простирается так далеко, как все они испытывают притеснение со стороны внешних по отношению к каждому из них внеиндивидуальных институций. Если допустить, что эти институции ликвидированы, то ничто больше индивидуумов друг с другом не связывает, поскольку никакой интегрирующей платформы «свободы для» не только не существует, но и не может существовать. Таким образом, в пределе реализации либеральной стратегии в глобальном масштабе постулируется «конец общества» и переход к особым постсоциальным формам *трансиндивидуального коэкзистирования*. Этот предел означает отмену государств и социальных институтов в пользу «естественного состояния», интерпретируемого как мирный и разумный «гражданский рай» в духе Локка, а не как «война всех против всех» в духе Гоббса.

Отрицательность либеральной свободы (liberty) отсылает нас не только к хаотичному состоянию атомов у Демокрита, но и к двусмысленной онтологии δέν, атома, определяемого относительно пустоты, но не как сущее, а как какой-то поворот самой пустоты, «ничто» (οὐδέν). В этом состоит особенность негативной свободы, это не просто полное раскрепощение индивидуума, освобождение его от внешних преград (это соответствует внешней пустоте Демокрита),

но и отказ от какой бы то ни было онтологизации субъекта, если вообще индивидуум мыслится как субъект, а не как особое инобытие объекта. В этом случае Милль может косвенно отсылать нас ко внутренней пустоте системы Демокрита, которая живет внутри сцепленных тел, в межатомных пространствах. Так полностью освобожденный индивидуум сближается с образом призрака, «эйдолона».

Австрийская школа: Мизес — основатель индивидуалистического либерализма

Позднее в экономической области идеи либерализма были развиты в творчестве двух философов и экономистов — Людвига фон Мизеса(1881 – 1973) и Фридриха фон Хайека (1889 – 1992).

Людвиг фон Мизес отстаивал принцип доминации субъективного подхода в экономике (т. е. приоритет индивидуального решения над социальными установками) и рационального выбора как основы экономической практики. Философская основа мировоззрения фон Мизеса, на которой он строит свои экономические теории, — *абсолютный индивидуализм*[1], т. е. убежденность в том, что в основе любой общественной системы, в том числе государства, лежит автономный и разумный индивидуум, сам определяющий оптимальные стратегии хозяйственной деятельности и созидающий тем самым разнообразные социально-политические формы, которые он способен по своему изволению, в прагматическом соотношении с позицией других индивидуумов, действующих также на основании субъективных предпочтений и частных интересов, свободно менять. Отсюда следовало уже знакомое нам типично либеральное предписание максимально сократить вмешательство государства в экономику и предоставить индивидуальным акторам действовать с минимальными ограничениями.

Хайек: неолиберализм

Это направление экономической мысли фон Мизеса подхватил его ученик и последователь, крупнейший европейский экономист Фридрих фон Хайек. Его принято считать основоположником современного *неолиберализма*, т. е. такой его версии, которая адаптирует принципы классического либерализма, сложившегося в XVIII – XIX веках, к историческим условиям века XX.

В основании экономической философии фон Хайека лежит, как и у фон Мизеса, принцип индивидуальной свободы. Общест-

[1] *Мизес Л.* Индивид, рынок и правовое государство. СПб.: Пневма, 1999.

во представляется фон Хайеку сложной системой, состоящей из совокупности индивидуумов, каждый из которых преследует свои индивидуальные цели. Каждый делает это на основании рационального подсчета и руководствуется принципом эффективности и рационализации своей деятельности, стремясь к одному — к достижению максимального эффекта при минимальных затратах. Но рациональность такого поведения ограничена зоной деятельности, прилегающей вплотную к индивидууму и к тем вопросам и вещам, которые его непосредственно интересуют и влияют на его существование и на успехи его экономической активности[1]. Все факторы, с которыми он сталкивается, делятся им на *релевантные* и *иррелевантные*. Первые имеют прямое отношение к реализации поставленных задач, вторые не имеют никакого отношения или имеют косвенное. Число даже релевантных (не говоря уже о нерелевантных, отбрасываемых «человеком считающим», homo calculans, сразу) факторов настолько велико, что и среди них человек вынужден проводить тщательный отбор. Результаты выделения важного и второстепенного человек в конкретной ситуации постигает на своем опыте: положительные результаты приводят к обогащению и успеху, отрицательные — к потерям и провалам. Это и есть *рационал экономического поведения*. Когда он реализуется в пространстве, сопряженном с индивидуумом, индивидуум укрепляет и развивает логистику успешного и неуспешного поведения, осуществляя проверку своих действий реальностью результатов. Но стоит только перейти к обобщениям в отношении экономики, общества, государства в целом, как количество релевантных факторов возрастает по экспоненте, и рациональность рассеивается, уступая место догматизму или утопии, т. е. теории, которая заведомо не подлежит рациональной проверке на индивидуальном уровне и дается как аксиома. Не обладая заведомо знанием критически важных релевантных факторов, социальные и экономические идеологии — как национализм, так и марксизм — достраивают недостающее с помощью более или менее произвольных экстраполяций, подчиняя конкретных индивидуумов иррациональному проекту, чьи постулаты не поддаются ни проверке, ни критическому осмыслению. Так фон Хайек приходит к выводу *о тщете любых обобщений в экономике*, которые с необходимостью ведут только к насилию, тоталитаризму, тирании и навязыванию обществу иррациональных целей и ценностей, лишь сдерживающих «естественное развитие» и создающих искусственные преграды для укрепления минимально рациональных структур

[1] *Мизес Л.* Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность. М.: Дело, Catallaxy, 1993.

поведения, доступных каждому. Все это прямиком приводит к рабству[1]. Попытка организовать общество на разумных основах, по фон Хайеку, неминуемо приводит к торжеству безумия и царству насилия.

Вместо этого фон Хайек предлагает ограничиться *малой рациональностью*, которая остается на уровне индивидуума. В этой сфере, даже если индивидуум совершит ошибку или будет действовать иррационально, это скажется в первую очередь на нем одном или на окружающих, находящихся в непосредственной близости к нему, тогда как социальные эксперименты и глобальные проекты аффектируют огромные массы, направляя их к абсурдным целям. На микроуровне в экономике успешнее всего удается строительство оптимальных отношений и интуитивный поиск наиболее эффективных решений, что и приведет к постепенному прогрессу всего общества: каждый на своем месте ищет кратчайший путь к достижению оптимальных результатов, и все общество, таким образом, движется к процветанию (старый аргумент Адама Смита и классического либерализма). Для этого надо свести к минимуму вмешательство общества и государства в хозяйственную жизнь граждан, создав для всех по возможности равные стартовые условия.

В вопросе социальной организации фон Хайек близок к Г. Спенсеру и полагает, что в обществе выживает сильнейший, а любая попытка искусственно помочь слабым и обездоленным пойдет в ущерб сильным, но и слабых не исправит, приведя лишь к стагнации и задержке прогресса.

Карл Поппер: «открытое общество»

Ярким теоретиком неолиберализма стал последователь фон Хайека Карл Поппер (1902—1994), занимавшийся приоритетно философией науки, но написавший важнейший идеологический труд — «Открытое общество и его враги»[2]. В этой книге Поппер обосновывает основные моменты либеральной философии применительно к условиям XX века. Начиная с критики Платона и Аристотеля, т. е. с политической философии Отца и Сына в контексте Politica Aeterna, Поппер переходит к социализму и национализму (второй и третьей политическим теориям[3]), которые квалифицирует как «врагов открытого общества». Основная идея Поппера состоит в том, что и комму-

[1] *Хайек Ф.* Дорога к рабству. М.: Новое издательство, 2005.

[2] *Поппер К.* Открытое общество и его враги: В 2 т. М.: Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.

[3] *Дугин А. Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

нисты, и националисты оперируют с идеальными представлениями, нормами и проектами, которые силой стремятся навязать обществу, что приводит к катастрофам, войнам и установлению тоталитарных режимов. В этом он полностью опирается на Хаейка с его аргументацией об охватываемом объеме релевантных факторов.

По Попперу, идеологиям, которые руководствуются проектом, и следовательно, несут в себе имплицитный и эксплицитный тоталитаризм, можно противопоставить лишь либерализм, не просто основанный на открытом рынке (этот принцип лежит в основе капитализма), но представляющий собой *открытую систему*, способную к постоянной эволюции без какой-то одной заданной цели. Либерализм, по Попперу, должен вытеснить политику как таковую, *заменив ее торговлей*, а отношения между людьми должны повторять принципы рынка и множества транзакций, страховых операций и фьючерсных сделок, из которых рынок складывается. Это точно совпадает и с идеями Смита.

Поппер обрушивается на Маркса, Ленина (1870—1924), Сталина (1878—1953) и Гитлера (1889—1945), видя в них фигуры тиранов и диктаторов, выступающих против самого принципа свободы.

Поппер нападает на любые философские учения, которые говорят об идее или о норме как о чем-то должном. Это затрагивает как идеализацию прошлого, так и наличие каких-то целей в будущем или образца для настоящего.

Поппер провозглашает необходимость защиты и создания «открытого общества», что предполагает не просто прогресс и развитие либерализма, но и бескомпромиссную борьбу с различными видами «закрытых обществ», т. е. с коммунизмом и фашизмом. Так проект, призванный полностью преодолеть дихотомии, манихейские антитезы и любой эксклюзивизм, чем, по Попперу, отличаются прежде всего коммунизм и фашизм (равно как и политические системы, построенные на Платоне и Аристотеле, т. е. философские парадигмы традиционного общества), в свою очередь, превращается в агрессивную нетерпимую версию, устанавливающую фундаментальную оппозицию между сторонниками «открытого общества» и его врагами, что и отражено в подзаголовке основного политического труда Поппера — «Открытое общество *и его враги*»[1]. Так, либерализм даже в теории приобретает черты нетерпимой идеологии, требующей расправы и репрессий против тех, кто не разделяет его — «миролюбивые» и «толерантные» — принципы.

[1] *Поппер К.* Открытое общество и его враги.

Джордж Сорос: либерализм становится агрессивным

Идеи Карла Поппера на практике применил его ученик Джордж Сорос, вначале добившийся колоссальных успехов на фондовом рынке благодаря спекуляциям с национальными валютами, а затем вложивший значительную часть своих капталов в продвижение сетей различных неправительственных организаций и фондов, которые выступали за идеи глобализации, гражданское общество, права человека, демонтаж суверенитета национальных государств[1]. Джордж Сорос воплощает в себе красочный образ того капиталиста, который не имеет никакой иной религии, кроме религии денег («алхимии финансов»[2], как он сам это называет), не признает никаких государств и наций и с мессианским упорством идет к установлению либеральной утопии открытого общества в глобальном масштабе[3]. При этом он опирается на созданную им сеть информаторов, агентов, эмиссаров, посланников, единомышленников и прямых сотрудников, рекрутированных им с помощью финансов и пропаганды, а также особых учебных заведений, пропагандирующих идеологию либерализма с фанатизмом не меньшим, чем фанатизм религиозных сект и террористических организаций. В своей борьбе с «врагами открытого общества» Сорос активно использует подкуп политических лидеров, подготовку цветных революций и государственных переворотов и массовых беспорядков. В некоторых странах деятельность его фондов признана экстремистской.

Фогелин: постепенность Порядка, политические религии и тоталитарные ереси

Одним из глубоких теоретиков политической философии в XX веке является австрийский мыслитель Эрик Фогелин[4] (1901 – 1985). В первой половине жизни он был близок к австрийскому национализму и даже к национал-социализму. Многие аспекты его философии также созвучны течению Консервативной Революции. Отсюда и его холизм, и симпатии к Средневековью. Но позднее он эмигрировал

---

[1] *Сорос Дж.* О глобализации. М.: Эксмо, 2004.

[2] *Сорос Дж.* Алхимия финансов. М.: Инфра-М, 2001.

[3] *Сорос Дж.* Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм. М.: Некоммерческий фонд «Поддержки культуры, образования и новых информационных технологий», 2001.

[4] *Voegelin E.* Ordnung und Geschichte. 10 Bde. München: Dietmar Herz & Peter Opitz, 2001 – 2005.

в США, во многом пересмотрел свои изначальные взгляды и сблизился с либерализмом, хотя и совершенно нетипичным. При этом Фогелин стал последовательным противником тоталитаризма: как в отношении коммунизма, который он критиковал всегда, но также и в отношении третьей политической теории, к которой на первом этапе он был близок. При этом в своей критике он стремился дать глубинные метафизические обоснования тех идеологий, которые он критиковал, что делает его идеи чрезвычайно важными в контексте Politica Aeterna. Так, именно Фогелин, отчасти под влиянием Карла Шмитта, крупнейшего представителя Консервативной Революции, ввел понятие «политической религии»[1], полагая, что тоталитарные идеологии Модерна (прежде всего коммунизм и фашизм) представляют собой возрождение в секулярном контексте именно религиозных учений, включая мессианство, эсхатологию и сотериологию.

Фогелин обосновывает либерализм не через индивидуализм (и в этом он отличается от большинства неолибералов — от Хайека и Поппера), но как *наиболее эффективную форму организации порядка*[2]. С точки зрения Фогелина, не индивидуум является центром политической системы, а способность организации порядка. В этом проявляется его методологический холизм, также предельно далекий от классического либерализма (если не прямо противоположный ему).

В основе мысли политической философии Фогелина лежит *идея Порядка*. Это центральный концепт его политической философии. Хотя Порядок для Фогелина является продуктом общественного договора, а следовательно, индивидуализм все же остается первичным, его интересует не столько это, сколько сама природа порядка как такового.

Смысл концепта «Порядок» состоит в «трансцендентной достоверности». С точки зрения Фогелина, человек имеет дело с хаосом. Сам человек — элемент хаоса и окружающий его мир тоже. Человек — хаотический субъект, погруженный в хаотический объект. В такой картине мы легко узнает Вселенную Демокрита и Эпикура, метафизическую подоснову преобладающей в эпоху Модерна политической философии, особенно ярко проявленной в либерализме.

Столкновение хаотического субъекта с хаотическим объектом порождает *боль* присутствия. В ответ на эту боль возникает стремление увидеть свет во тьме хаоса. Лицезрение (рационального) света, перцепция освещенного во тьме пространства, наподобие круга,

[1] *Voegelin E.* Die politischen Religionen. Stockholm: Bermann Fischer, 1939.

[2] *Voegelin E.* Die neue Wissenschaft der Politik. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.

освещенного костром, порождает ощущение того, что прекращается боль хаоса; она снимается в моменте экзальтации светового созерцания.

Это экзальтированное созерцание света и есть примордиальный опыт Порядка, когда человеческий субъект преодолевает хаос в себе и в мире. Фогелин называет это «трансцендентным рывком», который лежит в основе политической системы. Соответственно, он рассматривает политическую историю именно как эволюцию форм «трансцендентного рывка». В такой картине можно узнать чистый разум Канта, но Фогелин не просто констатирует его наличие, а стремится проследить его генезис.

При этом мыслитель задается вопросом: почему Порядок настолько банален? Почему политическое мышление самых разных культур, народов и исторических эпох отличается удивительной нищетой политических рецептов? Все общества организованы вертикально, сверху вниз, всегда там находятся правители и подчиненные; проходят тысячелетия, а мы на разные лады меняем парламент, палаты общин, демократию, диктаторов, тиранов, президентов, императоров, царей, князей, олигархов, повторяя чрезвычайно ограниченный круг паттернов. То есть в каждом типе общества существует удивительная нищета политических форм. Так, Фогелин проблематизирует «гипербанальность» политики. Человечество в своей культуре, искусстве, языке чрезвычайно разнообразно; у него бесчисленное множество возможностей, ориентаций, ценностных систем. Хаос жизни, хаос субъекта и объекта открыт и практически бесконечен, так почему же при таком богатстве и изобилии мы имеем столь удивительную на контрасте примитивность политического Порядка?

Все типы политического Порядка удивительно похожи, и во всех обществах мы всегда видим одно и то же: главенствующего субъекта, подчиняющегося объекта и инструменты подчинения в лице посредников, которые снуют между верхом и низом и передают волю верху и ворчание низу, наживаясь на этом дифференциале. По Фогелину, это и есть Порядок, который примитивен в разительном контрасте с богатством жизни. Жизнь богата и многомерна, а Порядок примитивен и туп, словно человек вдруг прекращает быть человеком и становится машиной, которая, как механизм, воспроизводит строго одно и то же — вопреки реальным возможностям. Везде есть творчество, разнообразие форм и непредсказуемых свершений — везде, кроме сферы Политического.

Фогелин приходит к выводу, что такова судьба рационализации хаоса, и поскольку Порядок есть не что иное, как антитеза хаоса,

то его задача и состоит в том, чтобы — через трансцендентное усилие — редуцировать многообразие и свести все хаотическое богатство к простоте. Поэтому Порядок — это процесс упрощения хаоса. Порядок банален, примитивен и ничтожен, потому что в этом состоит его природа. Задача Порядка — систематизировать до предела богатство хаотического субъекта и хаотического объекта. И в этом, по Фогелину, заключается смысл политики: политика есть форма редукции сложной хаотичности жизни к трансцендентной простоте некоторой принципиальной организации.

Далее он говорит, что это может развиваться двумя способами: *постепенно* или *резко*. Чтобы создать устойчивый Порядок, считает Фогелин (и в этом состоит его либерализм), действовать надо постепенно. Хаос надо собирать, двигаясь поэтапно. Бесконечно сложная хаотическая система должна упорядочиваться через поэтапное сокращение количества бифуркационных[1] связей. По Фогелину, главным элементом в создании устойчивого (нормативного) порядка является именно последовательность сокращения степеней хаоса. Любой Порядок есть сведение степеней хаоса к нулю — в этом и состоит его смысл. Порядок — это метод превращения богатства в нищету, большого количества возможностей в малое. По сути, Порядок — это укрощение (и в пределе прекращение) жизни, переход от жизни к смерти.

Оптимально при построении Порядка двигаться постепенно, от полного хаоса к частичному хаосу, к меньшему хаосу, к полу-Порядку, к почти Порядку и т. д., на каждом этапе развертывая вокруг очередного «трансцендентного рывка» системы политических институтов, взаимодействий, структур. Эта постепенность перехода от неполитического, жизненного, политического к хаотическому составляет, по Фогелину, процесс политического устройства. Либерализм, по его мнению, является лучшим способом перехода от хаоса к Порядку, потому что он самый последовательный (здесь есть прямая демократия первого уровня, референдум второго уровня, представительство третьего уровня и т. д.). Либеральную демократию Фогелин понимает как максимально последовательную систему трансформации хаотической природы. То есть это такое преодоле-

[1] Бифуркация (от *лат.* bifurcus — раздвоенный) — качественное изменение поведения динамической системы при бесконечно малом изменении ее параметров. Бифуркационная модель лежит в основе хаотических систем. Есть предсказуемые траектории частиц, а есть непредсказуемые — бифуркационные: к примеру, частица доходит до определенной точки и равновероятно может полететь как направо, так и налево. Зная, откуда она летит и куда, мы не можем рассчитать, долетит ли она.

ние хаоса, которое стремится по возможности сохранить богатство жизни, т. е. включить в какой-то мере хаос в саму себя.

Фогелин в отличие от большинства либералов не рассматривает прогресс как нечто строго линейное и поступательное. Для него это более нюансированный процесс. Так, он приводит в качестве примера образцовых форм демократического порядка Грецию и Средневековье, где сложились некоторые политические системы, позволявшие организовать Порядок с большим изяществом и большой степенью убедительности. Поэтому, с его точки зрения, либеральная демократия может быть найдена даже скорее в Средневековье, чем в современном обществе — маленькая община управлялась сама собой, более крупные — более сложным и комплексным, но все же чаще всего нелинейным образом. Причем комплексность системы управления могла заключить в себе двойное и даже тройное подчинение, не противоречащие друг другу (к примеру, вассальная, общинная, церковная и т. д.). Система многомерности управленческих этажей, которая сводит сложность к простоте, от хаоса к Порядку, необязательно достигает своего предела в либерализме, отмечает Фогелин, но важна сама идея *постепенности* перевода, которая пытается отчасти сохранить в политике многообразие хаотической жизни. В этом Фогелин несколько сближается с Хайеком, делавшим акцент на отсутствии проекта и адаптивности социальных структур в рыночном обществе.

В целом, по Фогелину, движение к трансцендентности есть не что иное, как процесс понижения статуса (хаотичной) имманентности с сохранением имманентного свойства, что находит свое предельное концептуальное воплощение в демократическом устройстве.

Такая апологетика постепенности, которая обеспечивала бы максимальную жизненность Порядку и включала бы в себя отдельные элементы хаоса, что сохраняло хотя бы частично богатство мира, привела Фогелина к резкой критике тоталитарных режимов, в которых этот переход к Порядку был резким и навязчивым, а упрощение хаоса — насильственным, жестоким и конфликтным. Тоталитарные режимы Фогелин совершенно справедливо считал явлением политического Модерна и трактовал их как «политические ереси» или обобщенно формы «политического гностицизма»[1]. Христианские гностики, признанные еретиками еще на самых первых этапах христианства, отличались радикальным противопоставлением истинного духовного мира имманентной реальности. Это порождало глубинный конфликт с окружающей средой и жестокую ей оппозицию. По

[1] *Voegelin E.* Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne. München: Fink, 1994.

Фогелину, коммунизм и фашизм являются типичными представителями такого гностицизма, основанными на ослепленности, одержимости Порядком и патологически ненавидящими хаос со всем его жизненным и культурным богатством. Люди, страдающие от хаоса, чрезмерно переживающие его рассеянность и спонтанность, стараются навязать этот Порядок насильственным образом всему, к чему они прикасаются, резко и немедленно — минуя все промежуточные стадии. Недостаток Порядка на периферии Политического порождает эксцесс упрощенного редуцированного Порядка, навязанного без учета промежуточных моделей.

В целом эти же соображения относительно природы тоталитаризма и его критика могли быть применены и к некоторым формам самой либеральной демократии, особенно в ее позднем выражении, когда она осталась единственной и полностью доминирующей политической идеологией после победы над фашизмом и падением коммунистических режимов в Восточной Европе и России. Либеральный порядок в его глобалистской версии не менее жестко расправляется с хаотическим многообразием жизни, культур и народов, нежели вторая и третья политические теории. Поэтому взгляды Фогелина нельзя отнести в полной мере к либеральной ортодоксии, и отчасти они могут рассматриваться как такое направление либерализма, из которого возможен переход к Четвертой политической теории[1].

Лео Штраус: потребность лгать

Еще один важный политический философ XX либерального толка века, отчасти созвучный Фогелину и Карлу Шмитту, — Лео Штраус (1899—1973). Лео Штраус, как и Фогелин, эмигрировал из Европы в США после прихода к власти нацистов.

Лео Штраус построил оригинальную систему политической философии[2], основанной на утверждении, что между интеллектуальной элитой общества и массами существует фундаментальный *гносеологический дуализм*. Элита способна к систематическому рациональному мышлению и поэтому уже в Античности создала изысканную рационалистическую научную культуру, скептически относившуюся к мифам, религиям и обрядам. По Л. Штраусу, интеллектуальная элита способна воспринимать мир в научной перспективе, критически осмыслять себя и окружающую действительность, четко разделять объект и субъект, выстраивать логические системы. Но до наступления Нового времени элиты предпочитали

[1] *Дугин А. Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

[2] *Штраус Л.* Введение в политическую философию. М.: Изограф, 2000.

передавать эти знания и эти навыки в закрытой среде, воспитывая себе подобных, но не распространяя свой рационализм и отчасти скептицизм на широкие слои общества, на массы. Лишь с эпохи Просвещения рационализм, логика и научный реализм вышли за рамки узкой прослойки аристократии и стали доступны для широких слоев населения. В этом и состояла суть европейской демократии: если раньше либерализм был достоянием высших образованных классов, отныне в контексте гражданского общества он передавался всему обществу.

Но ментальность масс, по Л. Штраусу, организована принципиально иначе. Она не способна воспринимать логические построения и тяготеет к мифу, вере, религии и обряду. По Л. Штраусу, массы живут только «жизненным миром», основанным на неверифицируемых, нелогичных и ненаучных (мифологических) представлениях. В обществах Премодерна элиты это прекрасно понимали и поэтому облекали свои рациональные и научные идеи в мифологические и религиозные формы: это был *единственный* способ поделиться знаниями с массами. Но Новое время создало парадоксальную ситуацию — элитарные знания (в частности, научная картина мира) были переданы массам *напрямую*, без мифологической оболочки. Но массы не выдержали этого и превратили науку, логику и демократию в очередной *миф*. Для Л. Штрауса феномен нацистской Германии, откуда ему пришлось бежать, представлял собой яркий пример такого противоречия. Спустя два века Просвещения немецкий народ легко стал жертвой самых экстравагантных мифов. Значит, рационализм и научная культура в массы проникнуть не смогли и существовали в качестве такого же мифа — только «демократического» и «либерального». Столкнувшись с более сильным мифом, немцы немедленно увлеклись им.

Из этого наблюдения Л. Штраус сделал пессимистический вывод: научное знание, обретение полноценной индивидуальной свободы и цельная ответственная личность — т. е. основные постулаты либерализма — возможны только как *свойства меньшинства*. Поэтому просвещенная либеральная элита должна облекать свои идеалы в особые *мифологические формы* и лишь в таком виде передавать массам, поскольку массы как таковые иначе рациональные тезисы воспринимать не могут и немедленно их извращают. Так сложилась теория «благородной лжи» (noble lie), необходимой для продвижения в мире идеалов прогресса и равенства.

Здесь мы видим сочетание антропологического пессимизма (свойственного Гоббсу и реализму) с либерализмом, который в духе Спенсера становится у Лео Штрауса элитистским, т. е. достоянием

элит, которые призваны управлять массами, либо вообще не способными дорасти до либеральной демократии, либо движущимися в этом направлении очень медленно и время от времени снова впадая в более простые для освоения мифологические и религиозные системы верований. Здесь мы снова приближаемся к идее «политической религии» Фогелина.

Философская истина, доступная либеральным элитам, заключается в том, что мир материален, и никакого Духа, Бога, никакой сакральности не существует. В мире и обществе действуют только механические законы, но об этом знает лишь элита. У Л. Штрауса элита описывается как носительница парадигмы Модерна, причем он распространяет эту гипотезу и на элиту традиционного общества — в том числе на Платона, считая его скептиком, атеистом и рационалистом, вынужденным скрывать свои настоящие взгляды под покровом идеалистических учений.

Поскольку элита знает, что трансцендентного нет, а есть только материальные интересы определенных групп, а массы этого понять не могут, то она и правит массами. Если же массам открыть эту «истину», они сойдут с ума или даже умрут от ужаса — потому что им нужно во что-то «свято верить». В традиционном обществе для этого существовали религии, в эпоху Модерна массы верят в идеологию и политику. Элиты же, понимающие, что ничего «идеального» не существует (все элиты для Л. Штрауса заведомо материалисты, атомисты и сторонники философии Демокрита и Эпикура), а есть только эгоистические интересы в пределах глобального «свинополиса» и борьба за них, сообщают массам мифы, в которые те и рады верить — о морали, гуманизме, равенстве, демократии, правах человека и т. д. На самом деле, утверждает Лео Штраус, элита лжет, и, более того, она лгала всегда и всюду, зная, что все материально и утилитарно, правят только деньги, наслаждения и эгоизм. Но массам же она говорила прямо противоположное: что существует вера, надежда, достоинство, справедливость, прогресс и т. д.

Здесь мы снова имеем дело с сочетанием антропологического пессимизма в духе Гоббса и безусловной приверженностью либерально-индивидуалистическим ценностям, концептам и теориям.

Л. Штраус не оправдывает, но и не осуждает такое положение дел, он просто его констатирует, поскольку, по его убеждению, иначе и быть не может. Единственным решением он считает политику включения в состав элиты все больших кругов, которые постепенно будут свыкаться со скептическим и материалистическим пониманием природы мира и общества и тем самым принимать либерализм в его реалистической форме — по ту сторону политико-религиоз-

ных иллюзий. Здесь постепенность Фогелина приобретает несколько иной — более прагматический — смысл.

Идея оправдания лжи элит во имя либерализма на практике была заимствована у Лео Штрауса влиятельным американским течением неоконсерваторов, которые сочетали либерализм с некоторой долей реализма[1]. В современной американской политической практике многие концепции и теории Лео Штрауса взяты на вооружение.

Ф. Фукуяма: тезис «конца истории»

После распада социалистического лагеря и СССР у целого ряда западных политологов, аналитиков и экспертов сложилось впечатление, что это событие ставит точку в сложной диалектике этапов глобализации, и отныне мир становится полностью интегрированным и либеральным, т. к. ничто больше не сможет помешать развитию либерально-капиталистической парадигмы, воцарившейся в планетарном масштабе. Глобалисты относились к этим изменениям с оптимизмом и полагали, что «точка невозврата» пройдена, и мир уже стал в целом глобальным, единым и планетарным, а остаточные конфликты и противоречия постепенно сгладятся сами собой.

Такой точки зрения в начале 1990-х годов придерживался американский политолог Фрэнсис Фукуяма, написавший эпохальный текст «Конец истории»[2]. Ф. Фукуяма опирался на философию истории Гегеля, который считал, что воплощение Идеи в историческом процессе ориентировано на ее кульминацию в Абсолютном Духе. История, став осмысленной, окажется конечной: достигнув определенной цели, она исчерпает свое содержание. К. Маркс применил гегельянский тезис к своей версии диалектического развития производительных сил и производственных отношений, которое должно было закончиться мировой революцией и наступлением «коммунистической формации» как «конца истории». Философ-гегельянец А. Кожев[3] (1902 – 1968) предположил, что история может завершиться и полным планетарным торжеством *либерального* капитализма, рынка и буржуазной демократии. Фрэнсис Фукуяма, анализируя крах СССР, посчитал, что на глазах сбывается кожевская версия трактовки Гегеля, и написал вначале программную статью, а затем и книгу с соответствующим названием.

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.

[2] *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004.

[3] *Кожев А. В.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013.

Смысл «конца истории», согласно Ф. Фукуяме, сводится к окончанию основных политических конфликтов, разрывавших человечество на предыдущих этапах и составлявших тем самым содержание исторического процесса. Некогда в эпоху «варварства» все воевали со всеми, и преобладало право сильного. В Новое время субъектом истории и носителем суверенитета были объявлены национальные государства, и этот принцип лег в основу Вестфальской системы. Национальные государства враждовали друг с другом и тем самым творили европейскую историю, а заодно — через колониальные эпопеи — и историю всего остального мира. После Второй мировой войны соперничество между нациями отошло на второй план перед лицом идеологического противостояния мирового капитализма и мирового социализма, и тогда смыслом истории стало противоборство двух политико-экономических систем. Крах СССР и победа Запада в «холодной войне» завершает и этот период, и, значит, *у истории больше нет содержания*, нет смысла. За время идеологического противостояния с коммунизмом буржуазные государства достаточно сблизились между собой, чтобы стать основой нового социально-политического и экономического устройства, а исчезновение идеологического противника теоретически позволяет распространить либеральную демократию, рыночную экономику и идеологию «прав человека» на весь мир. В такой ситуации национальные государства постепенно отомрут, а политика полностью заменится экономикой. У экономики нет истории, т. к. нет смысла, нет драматического напряжения, нет содержания. Мир станет глобальным рынком, в котором восторжествуют логистика и оптимизация, что позволит постепенно подтянуться отстающим участникам глобальной экономики к уровню развитых передовых обществ.

Позднее Ф. Фукуяма существенно пересмотрел свои взгляды и признал, что его прогноз оказался слишком оптимистичным[1], но его поправки и оговорки значительно менее интересны по сравнению с главным тезисом о «конце истории». И дело не в том, что он поспешил и забежал вперед, а в том, что он совершенно точно воспроизвел философию современного глобализма в ее наиболее законченной, последовательной и стройной форме. Идеи Ф. Фукуямы представлялись довольно реалистичными в 90-е годы XX века, когда в мировой архитектуре установился «однополярный момент» (Ч. Краутхаммер).

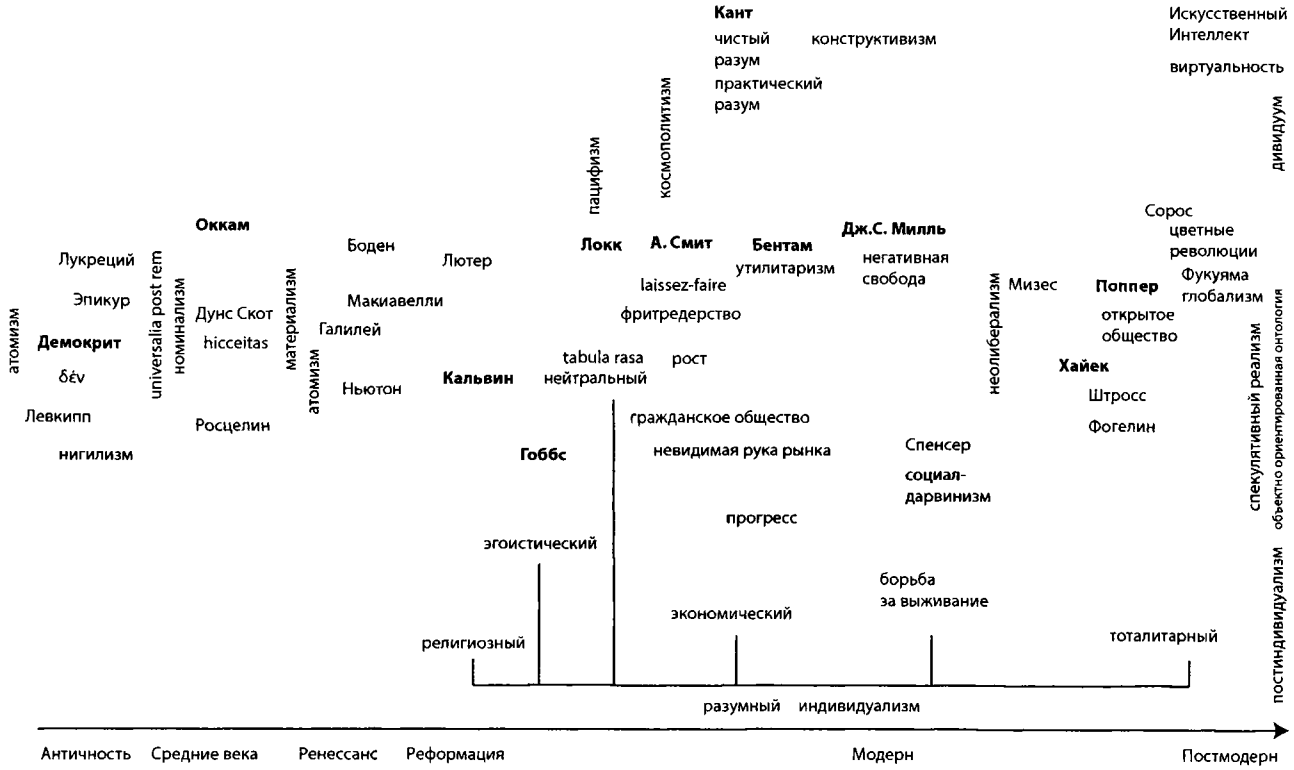
---

[1] *Фукуяма Ф.* Идеи имеют большое значение. Беседа с А. Дугиным // Профиль. 2007. № 23(531).

Первая политическая теория: либерализм

Мы говорим о либерализме как о первой политической теории Нового времени. Она возникла раньше других, сформировалась на основе гоббсианской парадигмы, но с качественным перетолковыванием антропологии — от пессимистической версии у самого Гоббса к нейтральной и оптимистической (у Локка и позднее у Канта). Либерализм стал самым последовательным идейным выражением капитализма и буржуазного общества. Именно либеральная идеология поставила в центре внимания идею просвещения, образования, прогресса и развития.

Политически либерализм выражается в либеральной демократии, но в определенных случаях допускает олигархию (как власть наиболее богатых представителей буржуазного общества) и даже просвещенную монархию, которая призвана через образование и реформы сверху создавать предпосылки для последующих — уже собственно демократических — структур. Очевидно, что в данном случае отвергаемые и презираемые системы организации общества — демократия, эгоистический телесный «свинополис», сообщество «идиотов», политический атомизм — в глазах платоников (идеальное государство, Каллиполис) и аристотелианцев (нормальное государство), а также сторонников аналогичных теорий, развитых в сходной топологии в период христианского Средневековья, берутся, напротив, за образец, всячески воспеваются и прославляются. Но в конце концов меняется лишь риторика и субъективная оценка: то, что в глазах платоников, аристотелианцев (а также католиков и православных) выглядит как уродство и вырождение, как своего рода политико-философская «ересь» (политическая философия Матери, Восприемницы, «хоры»), для либералов оценивается как высшее достижение свободы (от всех форм коллективной идентичности), прогресс, наступление счастливых времен и выход из средневекового мракобесия. Однако с точки зрения Politica Aeterna эти риторические фигуры второстепенны и никак не отражают сущности. Если отвлечься от того, как мы оцениваем сами структуры, базовые тезисы и главные семантические оси трех парадигм Политического, мы видим, что именно либеральная идеология обладает наибольшим сходством с философскими основаниями того, что Платон описывает как третий род сущего, как область чистого множества (πολλά), как фигура Матери, как «хора» или «материя» (ὕλη) Аристотеля. В трехчастной структуре мира политический платонизм (во всех его версиях) представляет собой Небо, аристотелианская модель — промежуточный мир, Землю, а либерализм — подземные



Генезис и становление либеральной идеологии (первой политической теории)

области бытия, прогрессирующее нисхождение к центру тяжести, к материальному ядру[1], в процессе постепенного освобождения материальности — т. е. атома, сердцевины индивидуума, измерения радикальной объектности — от всех трансцендентных и собственно субъектных форм.

Либерализм возник раньше других политических идеологий Модерна и продержался дольше них[2]. Его победы над иллиберальными версиями Модерна (фашизмом и коммунизмом) привели его триумфу в планетарном масштабе к концу XX века. Если мы проследим идеологическую судьбу XX века, то увидим столкновение трех идеологий: либеральной, коммунистической и фашистской. Первая и вторая побеждают третью теорию в 1945 году, а в 1991 году первая побеждает вторую. Таким образом, в течение всего Нового времени либерализм остается доминирующей концептуальной матрицей и вполне может считаться синонимом политической философии Нового времени. Конечно, политическая философия Нового времени парадигмально шире, чем Локк и Кант (как Гоббс шире и первичнее, чем Локк), но тем не менее именно представление об оптимистической антропологии, свойственной либерализму (впрочем, как и коммунизму, или, точнее, заимствованная у либералов и коммунистами), является доминирующей тенденцией политической философии этого периода.

Представление о человеке-индивидууме как «чистой доске» имеет глубинные теоретические связи с самим семантическим ядром Нового времени. Так, мы подошли к фундаментальному закону политической философии Нового времени: *либерализм здесь является доминантой*. От Локка до современных Соединенных Штатов Америки, англосаксонского мира в целом, Евросоюза и практически всего остального мира в ходе вначале колонизации, затем вестернизации и модернизации, и наконец глобализации именно либеральная парадигма стала безусловно преобладающей. Так либерализм (капитализм, буржуазное общество и его философия) выиграл историческую битву вначале с традиционным обществом, а впоследствии с иллиберальными альтернативами внутри Модерна и с конца XX века стал главной — и, по сути, единственной — операционной системой идеологии, политики и культуры в глобальном масштабе.

---

[1] *Land N.* Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007; *Negarestani R.* Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials.

[2] *Дугин А. Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

Глава 6. Коммунизм (вторая политическая теория): диалектика вихря в истории

Вторая политическая теория

Теперь мы переходим ко второй политической теории, куда можно отнести все типы левой, т. е. антикапиталистической, критической в отношении буржуазного строя, идеологии. Наиболее ярким и полным системным выражением второй политической теории является, безусловно, марксизм, представляющий собой и наиболее развитую и детально разработанную теорию и добившуюся внушительных — хотя и подчас чудовищных — практических результатов в истории. Но и у всех типов левой мысли, как марксистской, так и немарксистской, обобщенно называемых социализмом или социал-демократией (в отличие от буржуазной или либеральной демократии, т. е. от первой политической теории), есть нечто принципиально общее на уровне фундаментальных философских установок. Этим общим знаменателем второй политической теории является *отношение к индивидууму*. Материализм, вера в прогресс, признание доминации истории и времени как единственной формы бытия, научная картина мира, одержимость техническим развитием, а также убежденность в необходимости конечного упразднения государств и создании единого глобального космополитического человечества, все это является общим и для первой и для второй политических теорий. До какого-то момента они солидарны друг с другом и одинаково оценивают и содержание, и даже моральное значение исторических процессов — прежде всего Нового времени. Так, и либералы, и коммунисты полностью солидарны в противостоянии традиционному обществу — как в его античном, так и в его средневековом выражении. Вертикальную организацию, иерархию, сакральную политику, идеальное государство Отца и нормальное государство Сына со всеми соответствующими им метафизическими, антропологическими, культурными и политическими формами они единодушно отвергают. Тем самым либералы и социалисты до определенной границы представляют собой общий фронт Модерна про-

тив Традиции, полностью соглашаясь и с обоюдной оценкой «старого порядка» и с морально-историческим императивом перехода к демократии, власти сословия. Но различия начинаются дальше. Для либералов буржуазная демократия является логическим венцом политического и исторического прогресса. На ней кончается история. Эту линию в 90-е годы XX века довел до логического конца американский либерал Фрэнсис Фукуяма[1]. Поэтому капитализм и равенство возможностей считается высшим пределом освобождения. Здесь индивидуализм достигает своего апогея. В платоновской модели «Парменида» речь идет не просто о торжестве последних четырех из девяти гипотез, отрицающих Единое, но именно о погружении все глубже и глубже в чистое множество, т. е. об освобождении индивидуального атома от всех форм коллективной идентичности. Это значит, что от шестой гипотезы, допускающей искусственное и вторичное «единое», либерализм призывает двигаться к седьмой гипотезе, отрицающей необходимость этого «единого», и дальше от восьмой гипотезы, в рамках которой многое (т. е. атомы) коррелируется с другим многим (с другими атомами), к последней девятой, где многое не коррелируется с другим многим, а только с самим собой. Так достигается предельный индивидуализм, наиболее полным выражением которого стала уже в XXI веке философия спекулятивного реализма или объектно-ориентированная онтология[2].

Марксизм, не отвергая индивидуализм[3], трактует, однако, его совершенно иначе. Он полностью отвергает представление о том, что буржуазные реформы освобождают именно индивидуума. Маркс полагает, что капитал есть механическая зависимость, не позволяющая раскрыться подлинной индивидуальности, и потому либеральный индивидуализм есть антропологический подлог. В нем довлеет не индивидуум, а лишь особая сторона человеческой природы, воплощенная в скрытой агрессивности (отсылка к Гоббсу). Как и Локк, Маркс убежден, что человека можно перевоспитать, но такое перевоспитание осуществляется через радикальное изменение формы общества, через уничтожение буржуазного строя и установление политического порядка, основанного на полном и совер-

[1] *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек.

[2] *Bryant L. R., Harman G., Srnicek N.* The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne: Re.Press, 2011.

[3] Луи Дюмон справедливо замечает: «Социалист Маркс верил в индивидуума столь сильно, чему не было аналогов ни у Гоббса, ни у Руссо, ни у Гегеля, и даже у Локка. Возможно, что такой социализм и такой подъем веры в индивидуума после Французской революции стали возможными лишь после эпохи 1840–1850 годов». *Dimont L.* Essais sur l'individualism. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. P.: Seuil, 1983. P. 131.

шенном равенстве и отсутствии какого бы то ни было имущественного превосходства у кого бы то ни было. Только полное равенство позволит достичь истинной природы атома и сделать индивидуума по-настоящему свободным. Та свобода от (liberty), которую преследуют и воспевают либералы, есть псевдо-свобода, сохраняющая вместе с неравенством зависимость от капитала и жестких механизмов эксплуатации. Капитализм не совместим с настоящей свободой всех индивидуумов, т. к. значительная их часть, пролетариат, рабочий класс, оказывается в положении рабов, а следовательно, их индивидуальность не может быть ни обоснована, ни полностью раскрыта. Так социалисты принципиально расходятся с либералами относительно толкования индивидуальности, ставя главный акцент именно на равенстве, без которого достижение освобождения невозможно[1].

Еще одним принципиальным отличием второй политической теории от первой является отношение к искусственному «единому» из шестой и седьмой гипотез «Парменида» Платона. Так, либерализм движется в сторону упразднения этого «единого», образуемого множеством (т. е. от шестой гипотезы к девятой), а социализм останавливается именно на шестой, но делает условием этого «единого» принцип равенства многих. То есть в глазах социалистов и коммунистов «единое», которое создается многими, должно быть тотальным и не допускающим деления ни на два класса (в чем они обвиняют либералов), ни на национальные территории (в чем состоит принципиальное отличие интернационального коммунизма от националистов, представителей третьей политической теории).

Кампанелла: рациональный город

В полном смысле слова вторая политическая теория окончательно сложилась лишь в XIX веке вместе с Марксом, но у нее были предшественники, к наиболее далеким из которых можно отнести анабаптистов Мюнцера или создателей таких рационалистических утопий, как Томмазо Кампанелла (1568 — 1639) или Фрэнсис Бэкон (1561 — 1626).

Калабрийский монах Томмазо Кампанелла находился под влиянием общих идей Ренессанса, где сочеталось несколько разнородных течений — от платонизма Марсилио Фичино[2] (1433 — 1499) и Пико делла Мирандолы[3] (1463 — 1494) до атомизма и материализма

[1] *Дюмон Л.* Homo Equalis. Генезис и расцвет экономической идеологии. М.: Нота Бене, 2000.

[2] *Ficino M.* La religione christiana. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.

[3] *Pico della Mirandola Giovanni.* De hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno. Firenze: Vallecchi, 1942.

Галилея. Во второй половине жизни Кампанелла сближается с Галилеем, идеи которого в области физики и астрономии он отчасти воспринимает.

Кампанелла, находясь в тюрьме по политическим причинам, пишет там самое знаменитое свое произведение «Город Солнца»[1]. В нем он описывает Мировое Государство, построенное на принципах «новой философии», которой является философия самого Томмазо Кампанеллы. Идеальное общество создано на строго рациональных основаниях. Его возглавляет Метафизик, которому подчиняются иерархии выбранных властей, структурированных по профессиональному признаку. Он воплощает в себе само Солнце, являясь его субститутом. Три его соправителя воплощают три главных начала мироздания: Могущество (Пон), Мудрость (Син) и Любовь (Мор). Ниже находится Большой Совет, а еще ниже — различные профессиональные объединения и корпорации, во главе каждой из которых стоит «король». Все жители Города Солнца самоотверженно трудятся, но не для того, чтобы прокормить себя, а исходя из морального чувства и солидарности. Правители распределяют блага, основываясь на принципах справедливости.

Вся жизнь Города Солнца предельно рациональна, каждый занимается своим делом, все изучают науки и искусства. Вместо исторических религий царствует «новая религия», в которой гармонично сочетаются все три уровня восприятия — чувственная очевидность, рациональность и профетическая мистика. Уровень знаний и компетенций повышается по мере подъема по социальной иерархии.

«Город Солнца» может толковаться по-разному, т. к. в нем еще не утверждается полное равенство, но коммунисты считали сам принцип рациональной организации общества, всеобщую обязанность трудиться и замену существующих религий неким универсальным общечеловеческим мировоззрением, прообразом их собственного проекта мирового переустройства.

Фрэнсис Бэкон: Атлантида ученых

Автором еще одной утопии, которую коммунисты считали прообразом собственного мировоззрения, был английский философ и видный политический деятель Фрэнсис Бэкон, изложивший свои взгляды на оптимальное устройство общества, построенное на научных принципах, в книге «Новая Атлантида»[2]. Бэкон одним из первых сформулировал полноценную программу научного познания приро-

[1] *Кампанелла Т.* Город Солнца. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1947.

[2] *Бэкон Ф.* Новая Атлантида // Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

шенном равенстве и отсутствии какого бы то ни было имущественного превосходства у кого бы то ни было. Только полное равенство позволит достичь истинной природы атома и сделать индивидуума по-настоящему свободным. Та свобода от (liberty), которую преследуют и воспевают либералы, есть псевдо-свобода, сохраняющая вместе с неравенством зависимость от капитала и жестких механизмов эксплуатации. Капитализм не совместим с настоящей свободой всех индивидуумов, т. к. значительная их часть, пролетариат, рабочий класс, оказывается в положении рабов, а следовательно, их индивидуальность не может быть ни обоснована, ни полностью раскрыта. Так социалисты принципиально расходятся с либералами относительно толкования индивидуальности, ставя главный акцент именно на равенстве, без которого достижение освобождения невозможно[1].

Еще одним принципиальным отличием второй политической теории от первой является отношение к искусственному «единому» из шестой и седьмой гипотез «Парменида» Платона. Так, либерализм движется в сторону упразднения этого «единого», образуемого множеством (т. е. от шестой гипотезы к девятой), а социализм останавливается именно на шестой, но делает условием этого «единого» принцип равенства многих. То есть в глазах социалистов и коммунистов «единое», которое создается многими, должно быть тотальным и не допускающим деления ни на два класса (в чем они обвиняют либералов), ни на национальные территории (в чем состоит принципиальное отличие интернационального коммунизма от националистов, представителей третьей политической теории).

Кампанелла: рациональный город

В полном смысле слова вторая политическая теория окончательно сложилась лишь в XIX веке вместе с Марксом, но у нее были предшественники, к наиболее далеким из которых можно отнести анабаптистов Мюнцера или создателей таких рационалистических утопий, как Томмазо Кампанелла (1568 – 1639) или Фрэнсис Бэкон (1561 – 1626).

Калабрийский монах Томмазо Кампанелла находился под влиянием общих идей Ренессанса, где сочеталось несколько разнородных течений — от платонизма Марсилио Фичино[2] (1433 – 1499) и Пико делла Мирандолы[3] (1463 – 1494) до атомизма и материализма

---

[1] *Дюмон Л.* Homo Equalis. Генезис и расцвет экономической идеологии. М.: Нота Бене, 2000.

[2] *Ficino M.* La religione christiana. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.

[3] *Pico della Mirandola Giovanni.* De hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno. Firenze: Vallecchi, 1942.

Галилея. Во второй половине жизни Кампанелла сближается с Галилеем, идеи которого в области физики и астрономии он отчасти воспринимает.

Кампанелла, находясь в тюрьме по политическим причинам, пишет там самое знаменитое свое произведение «Город Солнца»[1]. В нем он описывает Мировое Государство, построенное на принципах «новой философии», которой является философия самого Томмазо Кампанеллы. Идеальное общество создано на строго рациональных основаниях. Его возглавляет Метафизик, которому подчиняются иерархии выбранных властей, структурированных по профессиональному признаку. Он воплощает в себе само Солнце, являясь его субститутом. Три его соправителя воплощают три главных начала мироздания: Могущество (Пон), Мудрость (Син) и Любовь (Мор). Ниже находится Большой Совет, а еще ниже — различные профессиональные объединения и корпорации, во главе каждой из которых стоит «король». Все жители Города Солнца самоотверженно трудятся, но не для того, чтобы прокормить себя, а исходя из морального чувства и солидарности. Правители распределяют блага, основываясь на принципах справедливости.

Вся жизнь Города Солнца предельно рациональна, каждый занимается своим делом, все изучают науки и искусства. Вместо исторических религий царствует «новая религия», в которой гармонично сочетаются все три уровня восприятия — чувственная очевидность, рациональность и профетическая мистика. Уровень знаний и компетенций повышается по мере подъема по социальной иерархии.

«Город Солнца» может толковаться по-разному, т. к. в нем еще не утверждается полное равенство, но коммунисты считали сам принцип рациональной организации общества, всеобщую обязанность трудиться и замену существующих религий неким универсальным общечеловеческим мировоззрением, прообразом их собственного проекта мирового переустройства.

Фрэнсис Бэкон: Атлантида ученых

Автором еще одной утопии, которую коммунисты считали прообразом собственного мировоззрения, был английский философ и видный политический деятель Фрэнсис Бэкон, изложивший свои взгляды на оптимальное устройство общества, построенное на научных принципах, в книге «Новая Атлантида»[2]. Бэкон одним из первых сформулировал полноценную программу научного познания приро-

[1] *Кампанелла Т.* Город Солнца. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1947.

[2] *Бэкон Ф.* Новая Атлантида // Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

ды с опорой на индукцию и эксперимент, став основоположником современного эмпиризма. Развивая средневековый номинализм, Бэкон утверждает, что получить истинные представления о вещах можно лишь через *чувственный опыт*, из которого только и следует выводить наши знания об окружающем мире.

Бэкон в своем «Новом Органоне»[1] утверждает, что только *чистый опыт*, полученный из экспериментов над веществом, свободный от проекций на него «призраков» (эйдолонов), должен быть положен в основу истинно научного знания и стать главной методологической базой науки Нового времени. За таким отношением легко увидеть подразумевание *тождественности бытия и материи* и вторичности (рефлективности) рассудка, лишь отражающего структуры материальности (т. е. полноценный материализм). Предпосылки такого метода мы легко находим у Дунса Скота в его учении об унивокальности бытия и у У. Оккама.

С другой стороны, Ф. Бэкон предлагает и активную часть научной программы, заключающуюся в *подчинении природы человеку*. Если раньше, рассуждает Ф. Бэкон, люди постигали природу эпизодически и подчиняли ее себе от случая к случаю, отныне полное и тотальное подчинение природы должно стать *осознанной задачей человечества*. В природе нет ничего, кроме материальности, которую надо *изучать через опыт* и *подчинить человеку через практику*, провозглашает Ф. Бэкон. В природе нечего созерцать, кроме эйдолонов, призраков, а значит, ее надо покорить и заставить служить интересам человечества.

Ф. Бэкон одним из первых в Европе не просто высказывает, но фундаментально обосновывает теорию прогресса. Для него прогресс состоит в накоплении знаний, что предопределяет векторную структуру развития науки — *от минимума знаний к максимуму знаний*. Вдоль этой оси строится общественное время, движущееся от минуса к плюсу, а значит, являющееся прогрессом, необратимым движением вперед. Человечество, следуя по пути опыта и покорения природы, непрерывно усиливает свой потенциал — становится все более и более разумным и все более и более могущественным. Отсюда формула Ф. Бэкона: «Scientia potentia est» («Наука есть могущество»).

Все три главных момента философии Ф. Бэкона — признание тождества бытия и материи и фиктивности («призрачности», «номинальности») эйдетических форм, с одной стороны, строго волевая установка на покорение и подчинение природы как доминанта

[1] *Бэкон Ф.* Новый Органон. М.: Директ-Медиа, 2002.

научного знания — с другой, и уверенность в накоплении научных знаний, прогресс науки — с третьей, составляют семантическую ось парадигмы Модерна.

Идеал общества, построенного на принципах научного мировоззрения, Ф. Бэкон и описывает в работе «Новая Атлантида», где дается картина государства, во главе которого стоит чистая рациональность, законы эмпиризма и постоянное приращение научных данных. Описанная Ф. Бэконом научная утопия стала прообразом организации Британского Королевского Общества.

Как и в случае «Города Солнца» Кампанеллы, здесь мы имеем дело с политическим проектом преобразования общества на научных рациональных началах. При этом в случае обеих утопий речь идет о создании из индивидуальных частиц некоего «единства», что и стало главной идеей социализма, т. е. связей (*лат.* socius — следующий вместе, сопровождающий, товарищ) всех со всеми, и коммунизма (*лат.* communis — общий).

Бенедикт Спиноза: субстанциализм

В генеалогии марксистского материализма и атеизма важную роль играет философия Бенедикта Спинозы[1] (1632–1677). *Философия Спинозы представляет собой первую историческую попытку выстроить метафизическую систему на принципе чистого имманентизма.* Вся европейская философия Античности, Средневековья и вся христианская догматика строились на *вертикальной топике*, утверждавшей онтологическое первенство Бога по отношению к природе, миру, стихиям и людям, т. е. *на трансцендентности*. Эта трансцендентность сохранялась во всех версиях и во всех теологических и философских системах до Спинозы.

Бенедикт Спиноза первым ясно и открыто провозглашает *прямо противоположный метафизический тезис*: Бог не трансцендентен миру, но *имманентен* ему. *Бог и есть Природа*, утверждает Спиноза. Deus sive Natura. Само по себе это было не просто атеизмом, но фундаментальным изменением всей метафизической картины мира, откуда полностью изгонялось трансцендентное измерение. До Спинозы никто из философов, включая тех, кого считали материалистами, рационалистами и «гуманистами», не отваживались утверждать ничего подобного. Обычно материалисты признавали Бога как причину мира или, как у Ньютона, «часовщика», наблюдающего за тем, чтобы планеты, движущиеся в эфире, не сошли со своих орбит.

---

[1] *Спиноза Б.* Сочинения: В 2 т. СПб.: Наука, 1999.

Система Спинозы полностью выводится из базового принципа чистой имманентности. Спиноза утверждает, что существует единое и абсолютное начало, которое он называет *субстанцией*. Она есть причина самой себя (causa sui) и происходит из самой себя (sui generis), т. е. из своего самотождества. Это начало есть всё; оно же — мир, оно же — Бог и оно же — природа. Творение из ничто невозможно, т. к. нет ни трансцендентного Бога, ни ничто. Спиноза так и говорит «nam ex nihilo nihil fit» («из ничто ничего не создается»).

Субстанция онтологически едина, но внутри себя разделяется на две производные (как у Декарта) — на *мыслящее начало* (res cogens) и *протяженность* (res extensa). Единство субстанции гарантирует *познаваемость мира*, т. к. то, что познает, и то, что познается, суть две стороны *одного и того же*. Бог, который есть природа, не является субъектом, но означает саму *субстанцию*. Марксистская онтология, равно как и большинство материалистических систем, полностью выводится именно из идей Спинозы. В дальнейшем Маркс лишь заменит понятие «субстанции» на понятие «материи» и отбросит само слово «Бог» окончательно, чтобы получить общую структуру своей строго имманентистской и материалистической онтологии.

Из метафизики имманентизма Спиноза выводит свою этику, составляющую важное измерение его философии. Эта этика основана на сопоставлении трех начал:

- необходимость,
- свобода и
- насилие.

Необходимость — это внутренний закон причинно-следственного развертывания субстанции. Он не отменим, т. к. выражает ее саму. Свобода есть следование этой необходимости. Этика свободы состоит в том, чтобы *постигать необходимость* через познание законов природы и науку и следовать за ней. Насилие же суть преграды на пути развертывания субстанциальной необходимости, которые воспринимаются — осмысляются и переживаются — как несвобода. Тезис о свободе как об осознанной необходимости полностью заимствовал у Спинозы Маркс. В каком-то смысле это является продолжением учения Кальвина о Предестинации, но если у Кальвина еще сохраняется представление о трансцендентном и вечном божестве, который и является трансцендентным субъектом, то у Спинозы предестинация уже полностью вписана в саму субстанцию как необходимость и не имеет никакого смысла, кроме соответствия логике развития этой субстанции.

На принципе необходимости строится теория желания — Спиноза называет его conatus и понимает под ним стремление инди-

видуума как модуса всеобщей субстанции *утвердить самого себя.* Согласно Спинозе, человек *хочет чего-то не потому, что находит это благим, а находит благим то, что хочет.* Он хочет всегда только одного — утверждения самого себя в структуре причинно-следственных цепей всеобъемлющей субстанции, но лишь выражает это множеством способов. Таким образом, фундаментальный материализм (у Спинозы все же субстанциализм) и фундаментальный индивидуализм неразрывно связываются друг с другом.

Жан-Жак Руссо: прямая демократия

Важным элементом в подготовке социалистического мировоззрения и теории коммунизма является учение, сформулированное французским философом Жан-Жаком Руссо[1] (1712—1778). Руссо предложил программу радикальных преобразований. Поэтому к нему обращались самые крайние представители революционных кругов, настаивающие на учреждении во Франции режима *прямой демократии.*

Руссо описывает в своих философских трудах фигуру «идеального дикаря» (bon sauvage), живущего в гармонии с природой по законам равенства, добра и справедливости.

По Руссо, изначальная организация общества («естественное состояние») представляет собой гармоничное сосуществование человека с окружающим миром и с другими людьми. Руссо воспевает «дикаря», наделяя его всяческими добродетелями. Зло приходит в общество тогда, когда в нем начинают распространяться эгоизм, жажда наживы, техника и культура. Руссо видит в цивилизации и техническом прогрессе негативные явления, приводящие к превращению «доброго дикаря» в «злого цивилизованного человека». Сложные общественные институты — Церковь, монархия, государство и т. д. для Руссо представляют собой отчуждающие надстройки над живой человеческой стихией.

Истоки общества Руссо, как и Гоббс, видит в «коллективном договоре», о котором сильные мира сего постепенно забывают, узурпируя властные полномочия и закрепляя привилегии правителей за собой и своими родами. Поэтому Руссо выдвигает идею прямой демократии, построенной на отрицании всякой вертикальной иерархии, опосредованного представительства и отчуждающих форм социальной организации. Это есть возврат к корням общества, к «общественному договору», но только в такой форме, в какой носителям власти уже не удастся превратить его в оправдание личной или групповой власти.

---

[1] *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М.: Наука, 1969.

Идеалом Руссо является «сельский житель», «простой труженик», а высшие сословия — жрецы (клир) и воины (аристократия) — наделяются всевозможными пороками и обвиняются в нарушении изначальной чистоты и гармонии жизни, предшествовавшей приходу дифференцированной цивилизации. При этом важно, что для Руссо, в отличие от либеральной традиции, преобладавшей в Англии, образцом прямой демократии выступает именно сельская община, а отнюдь не «демос» города.

При этом Руссо самого себя мыслит как представителя Модерна, прогресса и Просвещения. Так, христианство Руссо считает вредным явлением, не совместимым с прямой демократией. Особенно он выступает против идеи первородного греха, которую считает инструментом подавления свободной воли, навязанной обществу политической верхушкой в эпоху расслоения цивилизации на узурпировавшее власть меньшинство и подавленное, лишенное естественных прав большинство.

Великая Французская революция ставит своей целью воплотить учение Руссо в жизнь, ниспровергает старый «феодальный», церковно-аристократический, монархический порядок и утверждает в самой радикальной форме впервые в Европе *политическую демократию*, которая при якобинцах достигает своего пароксизма.

При этом политическая демократия Руссо принципиально отличается от либерализма. Здесь нормативной фигурой является не горожанин и не торговец, а именно человек, живущий в состоянии, максимально приближенном к природному. Позднее под влиянием этого образа «доброго дикаря» Маркс и Энгельс (1820 – 1895) разработали представление о «пещерном коммунизме», принципиально важное для их учения о смене экономических формаций.

Идеи Руссо предвосхищают коммунизм в том, что предлагают оптимистическую антропологию (человек сам по себе, безусловно, хорош — отсюда и отрицание первородного греха), дают развернутую критику иерархических структур, и в том числе городской буржуазии, настаивают именно на прямой демократии, а не на репрезентативной демократии, которую отстаивают буржуа, т. к. для Руссо «репрезентация» и является главным источником узурпации воли народа.

Политический материализм: материя как бытие

Переходя непосредственно к коммунистической идеологии, сформулированной Марксом и Энгельсом, надо еще раз подчеркнуть, что она строится в рамках парадигмы Нового времени. Во всех своих аспектах она принадлежит к тому, что мы назвали «*полити-*

ческим Модерном». Напомню основной философский принцип политического Модерна: это идея построения политики, онтологии, космологии и, если угодно, теологии «снизу вверх». То есть это представление о том, что базовой онтологической реальностью является низ, некоторый горизонт нижнего мира, определяющийся понятием «материя».

В этом состоит смысл материализма как основы марксистской философии и коммунизма. Среди других политических идеологий Модерна более всего настаивает на эксплицитном догматическом материализме именно коммунизм, вторая политическая теория. Для Маркса и Энгельса материализм представляет собой не некую рутинную данность общей научной картины мира, но фундаментальное основание всей идеологии. Все в коммунизме построено именно на материализме и на неопровержимой для самих коммунистов убежденности в материальности мира. Либерализм строится на материализме и подразумевает его, но, как, например, в случае с Кантом, могут существовать буржуазно-капиталистические теории, которые предлагают свои — несколько отличные формы онтологии и гносеологии. В некоторых случаях материализм может оставаться подспудным, непроявленным, и это не нарушает стройности либеральной философии. Для второй политической теории материализм это именно идеологический и политический догмат. Никто так жестко и однозначно, как коммунисты, не настаивает на материальности мира и первичности материи. Поэтому следует снова — в очередной раз — напомнить, какое место занимает материя в общей структуре Politica Aeterna, тем более что это понятие в данном случае во второй политической теории получает столь важное — политическое — измерение.

Ранее мы говорили о политической философии Отца, где бытием обладают идеи, а копии феноменального мира существуют лишь по причастию к идее (политический платонизм). Мы говорили и о политической философии Сына, где бытие укладывается в феноменальный мир (политический аристотелизм). Существует также политическая философия Матери. Если взять диалог «Тимей», это Кормилица («хора»), которая находится внизу полной метафизической карты трех начал, родов бытия. Следовательно, материализм означает, что его помещают бытие в его изначальном смысле ни вверху (как у Платона), ни в середине (как у Аристотеля), но *внизу*.

Как мы говорили, с точки зрения Платона и с точки зрения Аристотеля, материи как таковой нет. С точки зрения Платона, это некоторый предел остывания идеи. По Плотину, зло есть умаление добра. Здесь акцент ставится не на само зло, а на его умаление, на недо-

статок, слишком малый объем добра. Если представить себе полное отсутствие добра, то, с точки зрения неоплатоника, не будет *ничего*, в том числе и зла. Отсутствие добра — это не зло, это *чистое ничто*. Зло есть умаление добра как процесс; это процесс рассеивания, остывания добра. Если процесс завершается, то нет ни добра, ни зла.

Вот поэтому материя, с точки зрения платонизма, есть условный предел процесса умаления добра. Материи как таковой нет — есть лишь *стремление к материи*, материализация.

С точки зрения Аристотеля, материя есть, но есть только *вместе* с эйдосом — формой (μορφή). Она — составная часть процесса наличия, без которой это наличие невозможно. Но в чистом виде, если убрать эйдетическую составляющую (эйдос) какого-то явления, мы не получим ничего. В чистом виде материя, как и в случае платонизма, не представима, она не есть. Она *есть* лишь посредством феномена, через необходимое соучастие в феномене, но не сама по себе.

Третья политическая философия — философия Матери («хоры») — представляет собой еще одну онтологическую гипотезу — о том, что на самом деле материя (то, что внизу) есть и в предельном смысле единственное, что есть, это материя. Соответственно, здесь материя наделяется совершенно новыми свойствами.

Когда мы говорим о том, что отвергаем платонизм (материю как умаление духа и процесс остывания Идеи), отвергаем аристотелизм (где материя обязательно существует в сочетании с эйдосом), мы приходим к третьей модели, в которой материя есть, она представляет собой атомы, и эти атомы, неделимые частицы материи, есть сами по себе.

В первом случае материи нет, во втором случае материя есть только в сочетании с эйдосом, а в третьем случае материя существует сама по себе. Материя наделяется новыми свойствами и приобретает характер особой, живой материи, которая несет в себе содержание бытия. Все переворачивается: раньше содержание бытия заключалось в Идеях, в материализме же все наоборот — содержание бытия заключается в материи.

Живая материя коммунизма

Политическая философия платонизма рассматривала мир и государство «сверху вниз» — государство как Богоданное, как Откровение, как манифестация идеи (отсюда понятие сакрального государства, священной Империи). В представлении аристотелевской политической философии все строится вокруг «недвижимого двигателя» — не происходит нисхождения, открывания идеи, но непре-

рывно продолжается существование упорядоченного священного космоса, вечного космоса.

В третьей же парадигме — политической философии Матери — мы получаем представление о росте. Ярче всего этот аспект представлен именно в коммунизме. Для марксистов материя наделена сама по себе внутренней жизнью, которая развивается линейно в направлении сознания. Поэтому марксисты подхватили идею Чарлза Дарвина (1809–1882) об эволюции видов, сделав из нее еще один политический догмат. Материя развивается от первичных минералов к живым клеткам, дальше к простейшим организмам (амебам и инфузориям), потом к животным и, наконец, к гоминидам и людям, достигая уровня сознания. Но и само сознание, при всей видимости своей автономии, материально, т. к. есть не что иное, как продукт развития материи.

Следовательно, развивают свою идеологию марксисты, материя наделена внутренними способностями к росту, и поэтому весь мир, включая способность к мысли, есть производная от материи. Любое явление (феномен), таким образом, не самостоятельно (как в философии Сына) и не является производной от Идеи (как в философии Отца), но есть *производная от движения материи*. Так материя наделяется новым содержанием и возводится в новую категорию, динамически содержащую в себе возможности развития бытия и сознания. В марксизме — материя живая и содержит в себе предпосылки к появлению сознания, которые и предопределяют появление из материи различных видов, включая человеческое существо и само общество. *Общество, с точки зрения такого материализма, является пиком развития материи*: материя растет и дорастает до государства, до полиса.

В этом смысл материалистического понимания сущности политики. Политика, общество, государство, полис являются пиком развития материи.

Марксизм как посткапитализм

Марксистская политическая философия строится в рамках парадигмы, которая доминирует в Модерне. Но при этом она обращена жестко против либеральной идеологии. Марксизм отвергает либерализм, но совсем не позиции эпохи, предшествующей Новому времени. «Манифест коммунистической партии»[1] Карла Маркса и Фридриха Энгельса в значительном объеме посвящен очень

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 4. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.

важному моменту — размежеванию со всеми остальными формами антикапиталистических теорий и прежде всего с теми, которые выступают против капитализма с позиций традиционного общества. Марксизм мыслит себя именно как посткапитализм, как постлиберализм, а не как до-либерализм, и не различные версии антибуржуазных идеологий, которые сохранились в Европе Нового времени по инерции с эпохи политических институтов Средневековья. Поэтому Маркс подробнейшим образом поясняет, что противники у буржуазии могут быть кем угодно, но марксистами являются только те, кто критикует либерализм и капитализм с позиции следующей за капитализмом фазы, а никак не предшествующей.

В тот период, когда жили Маркс и Энгельс, в Германии было очень много самых разнообразных противников капитализма — прусская аристократия, военные, консерваторы и даже монархисты, которые жестко отвергали капитализм, считая, что он представляет собой разложение традиционного для Европы средневекового строя и несет в себе лишь нигилизм, вырождение и сведение всех ценностей до низменных и материальных. Таких противников капитализма было в тот период намного больше, чем марксистов. Для того чтобы показать, что марксизм принадлежит парадигме политической философии Нового времени, а не противостоит ей на уровне другой политической философии (платонизма или аристотелизма), Маркс всячески подчеркивает, что его критика — это критика капитализма не «справа», а «слева»; что марксизм представляет собой еще более современное, еще более имманентное, еще более материалистическое, еще более атеистическое, еще более антиплатоническое и антиаристотелианское политическое учение, чем капитализм (либерализм). И более того, марксизм в отношении таких противников капитализма «справа» солидарен именно с капитализмом. Капитализм — это несомненный прогресс по сравнению со Средневековьем, это следующая за феодализмом общественно-экономическая формация, наступлению которой ни в коем случае не следует противостоять или противодействовать, т. к. она совершенно необходима как подготовка следующей фазы. От феодализма в социализм, согласно Марксу, дороги нет, единственный путь идет через капитализм, который поэтому надо поддерживать и защищать. Другое дело, что капитализм для либералов — это конец пути, а для марксистов только один из его этапов, а конец наступит уже после капитализма, когда он, в свою очередь, будет преодолен пролетарской революцией, построением социалистического общества, и наконец, наступлением коммунизма. Поэтому марксизм видит себя как нечто еще более современное, модернистическое, чем сам

Модерн, как идеология будущего, ушедшего намного дальше от парадигмы Традиции, от платонизма и аристотелизма, нежели первая политическая теория.

Деклинация атома: индивидуум и рок

Марксизм спорит с либерализмом за право определять сущность парадигмы политической философии Нового времени.

Маркс прекрасно осознавал генеалогию своего учения, его истоки, его метафизику, его этапы. В высшей степени символично, что докторская диссертация Карла Маркса посвящена Эпикуру и Демокриту[1], а любимым философом Маркса является субстанциалист Спиноза. Речь идет о том, что Маркс видел истоки своей политической философии в том, что мы назвали политической философией Матери. Это античный атомизм, это эпикурейство, это Демокрит. Маркс предельно ясно рефлектировал ту парадигму политической философии, с которой он имел дело, которую он наследовал и на которой строил свое собственное учение.

Маркс особенно останавливается на том, что в системе Эпикура называется «отклонением» (деклинацией), т. е. способностью атома самопроизвольно отклониться от прямолинейной траектории движения. В этой особенности атома (или индивидуума, поскольку Маркс прекрасно осознает прямую связь между физическим атомизмом и социальным индивидуализмом) Маркс видит связь между свободой и необходимостью, которые он понимает диалектически. Необходимость заключается не в строгом следовании атома по прямой, а напротив, в способности отклоняться от нее, т. е. в наличии определенного произвола. Но этот произвол приводит, в свою очередь, не к хаосу и беспорядку, а к «развитию», поскольку отклонение атомов от прямой и порождает их сцепления и дальнейшую динамику, образуя вихри и «образы», «эйдолоны», т. е. тела и миры. И точно так же «произвольность» игры атомов порождает жизнь, а жизнь — сознание и общество. Вот это и является необходимостью, в которой в поступательную цепочку причин и следствий соединяются именно множество произвольных атомарных волевых импульсов. Так свобода оказывается фатальностью, а фатальность свободой не прямо, а только тогда, когда наблюдатель способен схватить это с определенной дистанции. Именно это Маркс и проделывает позже, выстраивая свою модель толкования истории человеческого общества. Индивидуумы действуют свободно, и именно

[1] *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956.

поэтому они и движутся в истории вдоль оси неумолимого механического рока.

Для Маркса особенно важной фигурой является Эпикур. С его точки зрения, эпикурейство оживляет несколько абстрактный атомизм Демокрита тем, что добавляет в него диалектику, и явление становится не просто «видимостью» (эйдолоном), но выражением более глубокого индивидуального начала.

Постепенно эти интуиции раннего Маркса и приведут его к созданию собственной политической философии, в основании которой лежит ясное осознание единства образа мысли с досократиками.

Титаническое восстание Прометея

Маркс прекрасно осознает свою глубинную связь не только с Демокритом и Эпикуром как материалистами-досократиками, но и с мифологической фигурой Прометея. Маркс ясно осознает самого себя титаном и богоборцем, бросающим вызов небесному вертикальному порядку вещей. Так, в предисловии к своей диссертации Маркс пишет:

> Философия, пока в ее покоряющем весь мир, абсолютно свободном сердце бьется хоть одна еще капля крови, всегда будет заявлять — вместе с Эпикуром — своим противникам: «Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто присоединяется к мнению толпы о богах».
>
> Философия этого не скрывает. Признание Прометея:
>
> По правде, всех богов я ненавижу,
>
> есть ее собственное признание, ее собственное изречение, направленное против всех небесных и земных богов, которые не признают человеческое самосознание высшим божеством. Рядом с ним не должно быть никакого божества.
>
> А в ответ заячьим душам, торжествующим по поводу того, что положение философии в обществе, невидимому, ухудшилось, она повторяет то, что Прометей сказал слуге богов, Гермесу:
>
> Знай хорошо, что я б не променял
> Своих скорбей на рабское служенье:
> Мне лучше быть прикованным к скале,
> Чем верным быть прислужником Зевеса.
>
> Прометей — самый благородный святой и мученик в философском календаре[1].

[1] *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. С. 24–25.

Маркс совершенно четко осознает преемственность и мифологическую связь своей философии с активным богоборчеством, восстанием титанов. Ненависть к богу, к вертикали, к философии Отца и философии Сына является важнейшим элементом марксизма как мировоззрения. И хотя для самого Маркса и досократики, и тем более греческие мифы кажутся наивными и чрезвычайно приблизительными формами мышления, давно превзойденными философией и наукой Нового времени, с точки зрения Politica Aeterna его ссылки и метафоры приобретают принципиальное значение. Для парадигмы Модерна все относящееся в парадигме Традиции представляет собой нечто смехотворное, наивное и, более того, неверное. Для Politica Aeterna содержательным могут быть и перекрестные оценки: не только того, как Модерн видит Премодерн, но и того, как Премодерн видит Модерн. Постмодерн тоже претендует на такую дистанцию, но не способен ее приобрести в силу его слишком глубокой ангажированности в Модерн, который продолжает аффектировать постмодернизм даже в ходе реализации им его деконструкционных стратегий. Поэтому к признаниям Маркса о его симпатиях к атомам, пустоте, а также к титанизму, богоборчеству и даже сатанизму, вполне можно отнестись со всем вниманием и доверием. Пусть для самого Маркса ни титанов, ни дьявола не существует, и он пользуется этими образами как метафорами, но для самих титанов или для сатаны Маркс существует независимо от того, верит ли он в них или нет. По крайней мере именно в такой оптике можно интерпретировать некоторые высказывания Маркса (особенно раннего), если понастоящему уравнять в правах все три рода сущего из диалога «Тимей» Платона, признав правомочность политических философий, ставящих во главу угла любую из них.

Все же, скорее всего, т. к. Маркс в Бога не верил, то не верил он и в дьявола[1]. Маркс верил в человека, но самого человека трактовал в духе прометеического титанизма и даже богоборческого сатанизма. Это дает нам особый сатано-титанический гуманизм, представляет собой метафизическую и антропологическую основу второй политической теории.

Материя, титаны, сатана, восставшие против Бога, являются яркими фигурами, всячески подчеркивающими, как политическая философия марксизма восстает против политической философии Отца (Платона) и Сына (Аристотеля).

---

[1] Впрочем, о сатанизме Маркса подробное исследование предпринял пастор Ричард Вурмбранд (1909 – 2001). См.: *Wurmbrand R.* Marx and Satan. Westchester, Illinois: Crossway Books, 1986.

Маркс — это Модерн

Марксизм как политическая философия начинается со следующего момента: есть первая политическая теория, есть либерализм, есть Гоббс и Локк, есть индивидуализм, есть средний класс. Есть торговля и экономика вместо политики. Этот тезис к эпохе Маркса был уже оформлен как идеология. Буржуазная идеология была направлена против средневекового христианского мировоззрения, против католицизма, против Священной Империи, против сакрального государства.

Маркс хочет сказать следующее: с этой идеологией, с первой политической теорией, с капитализмом и либерализмом мы согласны; мы действительно ушли от сословного общества, заменили политику экономикой и торговлей, отменили родовые иерархии и перешли к классовому принципу, основанному на равенстве стартовых возможностей. Во всем, что касается борьбы буржуазии с феодальным строем (т. е. с предшествующей общественно-политической формацией), мы солидарны с капитализмом и буржуазией. А вот дальше начинаются различия.

Все, что касается борьбы буржуазии с тем, что было до нее, марксисты поддерживают, и в сравнении со сторонниками Средневековья, марксизм выглядит как «прокапиталистическое» учение. Но когда капитализм победит, это будет не конец истории, а начало ее самого главного этапа. Потому что после того как буржуазия победит и либерализм одержит победу над традиционным обществом, считает Маркс, станут обостряться противоречия уже внутри этого политического строя. Вместо предсказанного либералами благополучного существования, роста среднего класса и обогащения всех, начнут сказываться классовые противоречия между буржуазией и пролетариатом. При этом они будут проходить на фоне роста и межнациональных противоречий между буржуазными государствами, и циклических кризисов самой капиталистической системы в целом. Так, капиталистическое общество начнет деградировать и разлагаться, все больше расслаиваться на два полюса — и вот тогда придет время коммунизма. Час коммунизма приходит не до капитализма, не во время капитализма, а когда капитализм состоится и победит, вытеснит предшествующие идеологические модели — тогда на смену ему придет пролетарская революция и марксизм. При этом коммунисты в полной мере воспользуются всем тем, что создаст либеральный порядок.

> Пролетариат использует свое политическое господство для того, чтобы вырвать у буржуазии шаг за шагом весь капитал, централизо-

вать все орудия производства в руках государства, т. е. пролетариата, организованного как господствующий класс, и возможно более быстро увеличить сумму производительных сил[1].

Социализм, таким образом, есть логическое продолжение капитализма, а противоречие между ними такое же, как между настоящим и будущим. По сравнению с прошлым и настоящее и будущее качественно отличаются и даже находятся на одной стороне временной оси. Но в то же время, если противопоставить настоящее будущему, то возникнет иная симметрия. Так, в «Манифесте коммунистической партии» Маркс и Энгельс пишут:

> В буржуазном обществе прошлое господствует над настоящим, в коммунистическом обществе — настоящее над прошлым[2].

Таким образом, коммунизм есть шаг вперед — в будущее — по сравнению с буржуазным строем, который, в свою очередь, есть шаг в будущее по сравнению с феодализмом, хотя, по Марксу, он не может до конца освободиться от прошлого и лишь качественно меняет, а не преодолевает полностью и даже еще более заостряет свойственное традиционному обществу неравенство.

Таким образом, марксизм вписывается в политическую философию Модерна, ничего против нее не имеет, пока речь идет о противостоянии философии Модерна в ее либеральном измерении против средневековой модели. И здесь он полностью согласен с Адамом Смитом в том, что источником богатства является не земля, а мобильное производство (т. е. индустрия, предпринимательство). Когда речь идет о переходе от господства лендлордов, которые контролируют прибавочный продукт с помощью контроля над землями, и земельной ренты к росту промышленного производства и смещению центра экономики в города, марксисты поддерживают этот процесс. В ходе становления капитализма происходит принципиальная для марксизма смена *сословий* на *классы*. Сословная иерархия определяется положением рода в обществе, а классовая — отношением к средствам производства.

Но когда капитализм победил, когда буржуазное общество создано, продолжает Маркс, вот тут-то и начинается самое главное, *классовая борьба*.

Маркс мыслит коммунизм как вторую политическую теорию, которая приходит *после* либерализма. Марксизм — это постлибера-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии. С. 446.

[2] Там же. С. 439.

лизм. И критикует он либерализм не с тех позиций, что либерализм сам по себе плох — он плох *относительно*. С точки зрения коммунистов, либерализм плох по отношению к марксизму, но не по отношению к Средневековью, традиционному обществу в целом. По отношению к традиционному обществу он хорош. Это очень важно.

Два современных мировоззрения — либерализм и марксизм — конкурируют друг с другом относительно того, какое из них более соответствует духу Модерна, более авангардно, более современно. Это спор за наиболее полное соответствие философии третьего рода — Матери (земли, материи, множества, «хоры»). И первая и вторая политические теории в равной мере представляют собой *титаническое восстание* против Отца и Сына, против философии Платона и против философии Аристотеля. И в рамках этого общего для обеих идеологий восстания, в конкурентном противостоянии и отчаянной борьбе определяется, какая из двух тенденций современной политической философии победит, а значит, какой из них принадлежит будущее — в его прогрессистском, современном, модернистском понимании.

Обе эти идеологии коренятся в Гоббсе, Локке, Спинозе, ранее в номинализме, и еще ранее — в Демокрите, Эпикуре и Лукреции. Соответственно, общим для них является и признание бытия в материи, субстанции, нижнем пределе космоса в обобщенной схеме Politica Aeterna. Хотя именно у коммунистов тезис о тождестве бытия и материи имеет прямо политический характер, являясь идеологической догмой. Для марксистов это связано с тем, что коммунизм представляет собой «будущее» и ясно, открыто и эксплицитно провозглашает то, что в либерализме является имплицитным, подразумеваемым и даже подчас несколько затушеванным.

Итак, в контексте политической философии Нового времени в целом, первая политическая теория (либерализм) и вторая политическая теория (марксизм) полностью солидарны друг с другом по отношению к тем политическим парадигмам, которые решают радикально иначе проблему бытия (как политический платонизм и политическое аристотелианство), признавая безусловное превосходство третьего рода «Тимея» — политическую философию Матери.

Диалектика «мира наизнанку»

В критике либерализма, а также в своей системе в целом Маркс опирается на *диалектику* Гегеля. Система Гегеля основана на положении, что структура мира, структура мышления и структура бытия основаны на динамическом противоречии.

Гегель утверждает, что подлинное сознание является *несчастным*. Несчастное сознание отнюдь не означает, что его требуется сделать счастливым. Счастливое сознание, по Гегелю, состояние идиота. Подлинное сознание как таковое всегда несчастно, потому что в несчастном сознании живо актуализировано противоречие, а оно, в свою очередь, составляет основу мышления и главную отличительную черту мира. Несчастным сознание становится уже в силу констатации несовпадения субъекта с объектом, что и рождает напряжение и является мотивацией мыслительной деятельности.

Дух есть конфликт, а поскольку, по Гегелю, история есть развертывание Духа, то история есть конфликт.

Сознание имеет перед собой объект, но этой парой все не исчерпывается. Перемещаясь само на себя и удерживая отношение к объекту, сознание порождает репрезентацию. Гегель в «Феноменологии духа» называет это *«перевернутый мир»* или *«мир наизнанку»* (die verkehrte Welt). Так, он пишет:

> При поверхностном взгляде этот мир наизнанку составляет контраст первому[1] в том смысле, что этот первый мир находится вне его и отталкивается им как некоторая действительность наизнанку, что один мир есть явление, а другой — в-себе[-бытие], один есть мир как он есть для чего-то иного, другой, напротив, как он есть для себя. Так что (...) то, что на вкус сладко, собственно или внутренне, в вещи кисло, или то, что в действительном магните явления есть северный полюс, во внутреннем или существенном бытии было бы южным полюсом; то, что в являющемся электричестве проявляется как анод, в электричестве не-являющемся было бы катодом. Или: поступок, который в явлении есть преступление, должен бы быть во «внутреннем», собственно говоря, хорошим поступком (дурной поступок с хорошим намерением); наказание было бы наказанием только в явлении, но в себе или в каком-нибудь другом мире оно было бы благодеянием для преступника. Однако таких противоположностей внутреннего и внешнего, явления и сверхчувственного как двоякого рода действительности здесь уже не имеется. Отталкиваемые различия не распределяются снова между двумя такими субстанциями, которые были бы их носителями и сообщали бы каждому из них отдельно устойчивое существование, благодаря чему рассудок, выйдя из «внутреннего», оказался бы снова на прежнем месте[2].

---

[1] Первому миру, т. е. объекту. — *Прим. А. Д.*

[2] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 87.

Человек в своем сознании помимо мира формирует образ мира, и этот образ не совпадает ни с мышлением, ни с самим миром. Это усугубляет проблему. Человеческий Дух есть своего рода болезненность, указывающая на то, что концы с концами у субъекта не сходятся. Эта расколотость, по Гегелю, и лежит в основе духовной деятельности. Человеческая мысль есть производная от глубинной болезни мышления, которое вброшено в процесс имманентного существования как след изначального субъективного Духа, предшествующий появлению природы (как момента отчуждения субъективного духа от самого себя).

Таким образом, субъект, объект и «мир наизнанку» как особая репрезентация порождают сложную структуру диалектики сознания, его феноменологию, которую Гегель рассматривает на разных уровнях.

Маркс берет из этого представление о конфликтной природе истории — и в этом отношении он последовательный гегельянец. Либерализм недиалектичен. Это аналог атома, движущегося по прямой. Буржуазная мысль видит историю как процесс, основанный на равновесии и выбирающий наиболее оптимальный путь развития. Отсюда апелляции к росту среднего класса, буржуазное понимание прогресса, равенство возможностей и т. д. Здесь осью является рынок и его главная фигура — торговец. Либералы говорят: уберите государство, и бизнес сам найдет лучший способ организации социальной системы. Атомы движутся по прямой. Невидимая рука ищет оптимальные пути коммуникации и самые эффективные способы обогащения. Рыночное общество построено так: вначале идет торговец, а за ним все выстраивается. И если ему не мешать, он построит оптимальную систему, такое общество, которое будет гармонично и равновесно развиваться.

Маркс возражает: ничего подобного. Развитие — это борьба, это конфликт, это диалектика. Поэтому буржуазия не есть продукт и венец естественной эволюции социально-политических сил, а лишь фазой, моментом этого диалектического противостояния. И следующей вершиной диалектического противостояния должен быть коммунизм. То есть для либерала либерализм — это пик истории, для коммуниста — это диалектический момент. Значит, двусмысленный: он лучше, чем предыдущий, но хуже, чем последующий.

Более того, капитализм и есть «перевернутый мир», который отрывается от объекта, порождая его обратную репрезентацию, но так на уровне этой репрезентации и застревает. Буржуазия не способна прорваться к материи как к бытию объекта, и поскольку бытие объекта первично, а сама материя жива, то и к наиболее истинной

природе субъекта, из материи вышедшего. «Мир наизнанку» должен быть снова перевернут (революция), но не чтобы вернуться к дорепрезентативному — «наивному» — состоянию субъекта и его некритическому восприятию объекта («первого мира», по Гегелю), а сделав следующий шаг вперед, который введет в резонанс с реальностью уже новую форму сознания, обогащенную опытом репрезентации.

Поэтому Маркс и говорит: я есть будущее, и следовательно, марксизм осмысляет себя диалектически как идеологию будущего. Важно, что это будущее здесь имеет не столько хронологический, сколько философский характер: коммунист мыслит себя как представитель будущего уже в настоящем, атакуя капитализм не с позиции сегодняшнего дня, а с позиции завтрашнего.

Имманентная эсхатология пролетариата

Апелляция марксизма к будущему является фундаментальной чертой этого мировоззрения. В этом проявляется его эсхатология, и соответственно, связь с тезисом о «конце истории» Гегеля и еще глубже — с Томасом Мюнцером и другими анабаптистами, которые в рамках протестантской реформы пришли к крайней форме религиозного протокоммунизма в ожидании второго пришествия Христа. Анабаптисты отменили частную собственность, создали коммуны, основанные на полном имущественном равенстве, поскольку перед лицом последних времен они не видели смысла в накоплении богатств или же в обладании ими. Все различия между людьми упразднялись, поскольку конец света был у порога, и сосредоточить свое внимание люди должны были на душе и духе, а не на теле.

У Маркса мы видим секулярную версию этого анабаптистского момента. Атеист Маркс, естественно, не ждет пришествия Христа. Бытие материально, и никакого трансцендентного начала не существует. Но тем не менее будущее представляет собой качественный переворот, повторное опрокидывание «мира наизнанку», которое по своему масштабу сопоставимо как раз с «концом мира» (пусть и перевернутого). История движется внутренними законами материи, которые развертываются диалектически. Капиталистический мир не отменяет эксплуатации, но возводит ее на новый уровень. Так, впервые появляется собственно рабочий класс, представляющий собой мессианское явление. Но в отличие от анабаптистов коммуна не ожидает пришествия Бога. Пролетарии, как титаны, призваны освободить сами себя, свергнув буржуазию, которая тем не менее и способствовала — не ставя перед собой такой цели — формированию

классовой дихотомии. Так коммунизм оказывается имманентной формой эсхатологии, в которой происходит триумф материи, прошедшей полный цикл — от неживого состояния через жизнь вплоть до общества, его истории и, наконец, к эпохе равенства и свободы, в которую атомы материи, став сознательными атомами общества, достигнут полноты и совершенства. Коммунизм мыслится как построение рая на земле.

Но в то же время образность марксистов с ее агрессивным отторжением религиозной вертикали, которую они идентифицируют и в капитализме, только в обнаженном состоянии, когда воля к материальному обладанию приобретает открытый эксплицитный характер, ранее прятавшийся под сложными идеалистическими и теологическими системами, более тяготеет не к таким категориям, как «рай» или «конец света», а к успешному триумфу титанов и гигантов, древних могуществ подземных глубин, плоть от плоти матери-материи, осуществивших свой реванш над божествами Олимпа и сбросивших их самих в небытие. Мессианизм коммунистов предельно имманентен. Это не приход Спасителя с Небес, из мира Духа, но, напротив, осознание населения подземных глубин, не имеющих никакой доли в богатстве мира, самих себя собственными спасителями, что открывает им возможность обратить вспять процесс экспроприации продуктов их собственного труда и стать хозяевами материи, которыми они совершенно осознанно и открыто являются.

Здесь вполне уместно говорить о титанической и даже люциферической природе рабочего класса, который несет свет труда и который освобождается от оков буржуазной эксплуатации. Пролетарии не посланцы неба и богов; они воплощают в себе пришествие титана, сатаны или Прометея. Так, мы имеем дело с особой эсхатологией, уже не христианской и не протестантской (как у анабаптистов), но секулярной, материалистической, атеистической и даже богоборческой.

На этом строится принципиальная историческая стратегия марксизма. Маркс говорит: мы должны свергнуть капиталистов, но только *мы*. И если к *нам* попытается приблизиться какой-то носитель докапиталистической идеологии, внешне солидарный с нашим собственным антикапитализмом, мы должны немедленно от него избавиться. Не всякий антикапитализм приемлем для марксистов, а только посткапиталистический, т. е. собственно коммунистический, антикапитализм будущего, а не прошлого.

Если в каком-то обществе еще нет капитализма, то там не может быть и социализма. Вначале должен утвердиться капитализм и только потом коммунизм. В этом состоит особенность коммунистиче-

ской эсхатологии: титаны способны победить богов только после того, как те сами приобретут материальные черты, спустятся в миры материи, и тогда они станут зависимыми от титанов и уязвимыми для них.

Поэтому коммунисты вынуждены защищать капитализм там, где его еще нет или где он не достиг зрелости. Классовое общество необходимо как предварительное и обязательное условие появления пролетариата — мессианского класса. Если не будет классового общества, не будет пролетарской революции. Не будет пролетарской революции — не будет социализма, не будет социализма — не будет и коммунизма.

Расщепление класса и онтологический антагонизм

Конфликтология марксизма и диалектика, привнесенная в понимание истории, резко изменяют общую структуру либерального толкования политической истории. Марксизм становится критической теорией, которая анализирует капитализм так, как сам капитализм сделать не может. Именно поэтому главный труд Маркса «Капитал»[1] получил такую всемирную известность.

Либерализм оперирует только с одним классом — средним. Деление же общества на три класса, принятое в социологии, некое условное деление, которое не имеет того же смысла, как определение класса в марксизме. С точки зрения либералов, средний класс постоянно растет, и в перспективе, по мере того как все общества будут становиться все более демократическими и либеральными, все человечество превратится в средний класс, а зазор между очень богатыми и очень бедными будет сужаться. Крупная буржуазия будет становиться все менее крупной по сравнению со средней, а количество нищих и бедных будет сокращаться.

Соответственно, средний класс рано или поздно станет *единственным классом*. Это утопия прогрессивного либерализма, утверждающая, что общий рост благополучия каждого индивидуума рано или поздно превратит все человечество в средний класс.

Для политической философии либералов это довольно логично, поскольку они оперируют с одной нормативной фигурой — торговца, которая и берется за общий знаменатель экономической антропологии[2]. Можно сказать, что, с точки зрения либерализма, есть средний класс, «очень средний» класс и «недостаточно средний»

[1] *Маркс К.* Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23 – 26. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960 – 1964.

[2] *Поланьи К.* Избранные работы. М.: Территория будущего, 2013.

класс. Отсюда вытекают онтология и антропология среднего класса. Быть членом рыночного общества — значит быть средним классом.

А что утверждают марксисты? Что среднего класса как такового нет и что бытия у среднего класса нет. Существует изначально именно два антагонистических класса (а никак не один): *класс эксплуататоров* и *класс эксплуатируемых*. Конечно, отдельный индивидуум может перейти из одного класса в другой: так человек выходит из положения эксплуатируемого и становится эксплуататором, либо остается эксплуатируемым, а предприниматель, в свою очередь, может разориться и вынужденно оказаться в положении наемного рабочего. Но основ социальной и экономической антропологии это не затрагивает. Класс для коммунистов первичнее, чем индивидуумы. Он отражает саму диалектику истории и движение материи. А законы этой диалектики основаны на антагонизме: отсюда вытекает фундаментальный тезис *классовой борьбы*.

С точки зрения Маркса (и в этом он следует за Гегелем), хотя количество материальных благ и увеличивается, оно все равно представляет собой в каждый конкретный момент некую фиксированную величину, за которую борются два класса — эксплуатируемые и эксплуататоры. При этом богатство (а здесь Маркс следует за Адамом Смитом) создает труд, а присваивает его эксплуататор. Все ценности, которые могут быть созданы — исключительно трудовые, материальные — и все эти ценности у рабочего класса изымаются эксплуататором. Причем, по Марксу, чем больше этих ценностей рабочий класс создает, тем больше их отбирает у него класс эксплуататоров. Таким образом, происходит не равновесное распределение богатства между всеми, а наоборот — обнищание рабочего класса и обогащение класса эксплуататоров. Бедные беднеют, а богатые богатеют. При этом Маркс сочетает оба фактора — и рост общего объема богатств, и динамику их распределения, что делает его теорию достаточно гибкой. Важно не то, кому принадлежит критический объем богатств в данный момент, а как организован процесс их перераспределения в обществе, где и вскрывается довольно завуалированная самими капиталистами стратегия по изъятию в свою пользу прибавочной стоимости, возникающей в ходе повышения эффективности и качества труда и технического прогресса.

С точки зрения либералов, развитие капитализма гармонично, а его внутренние кризисы — не что иное, как коррекция магистрального пути бесконечного прогресса производства и линейного накопления материальных благ. А с точки зрения марксизма, внутренние кризисы, которые претерпевает либерализм, суть проявление конфликтологической, динамической, парадоксальной, диалектиче-

ской природы истории и даже самой материи. Поэтому конфликты и кризисы либерального общества жизненно необходимы, судьбоносны. В них отражается сущность истории, а она состоит в борьбе. Поэтому два антагонистических класса, выстраивающих свою борьбу вокруг единственной темы обладания материальным богатством, отражают алгоритм самой диалектики бытия, где — согласно атомистам — идет сложная игра между атомами и Великой Пустотой. При этом наиболее тонким в такой диалектике является определение того, кто в действительности представляет собой атомы (δέν), а кто пустоту (οὐδέν).

Определение класса и битва концептов

Основной движущей силой истории для Маркса является классовая борьба. Совершенно понятно, что и средний класс капитализма, и два класса марксизма (рабочие и буржуазия) являются чисто отвлеченными абстрактными концептами. Речь идет об определенном концептуальном ансамбле, который, будучи принятым в качестве базовой методологии, предлагает ту или иную версию объяснения действительности. В данном случае речь идет об аналоге атомов и пустоты, как их понимал Демокрит: их существование постулируется строго рационально, в конкретном феноменальном опыте мы не имеем шансов с ними столкнуться, т. к. чувственный мир есть далекая производная от этих концептов.

В этом и состоит смысл философии политики: она оперирует с концептами, постулируемыми в области мысли, которые затем проецируются в общество и в конце концов определяют его структуру и его производную феноменологию. Приняв совершенно бездоказательный тезис об антропологическом пессимизме, мы от него приходим к Гоббсу и «человек человеку волк» как главной характеристике «естественного состояния», а отсюда вытекает сущность «общественного договора», учреждающего именно Левиафана. В действительности мы не знаем никакого «естественного состояния» человека и основываем свои выводы на наблюдениях и умозаключениях, которые кто-то мог бы и оспорить. Но принятие модели Гоббса в его объяснении природы человека и вытекающей из нее природы государства, порождает основание политической организации общества в Новое время. И мы живем внутри Левиафана — именно такого, как спроектировал и обосновал Гоббс — в течение нескольких столетий.

Но стоит только принять иной тезис, например, тезис Локка о том, что «естественное состояние» может быть гармоничным или

нейтральным, на что опирались и Адам Смит, и фритредерство, и либерализм в целом, мы получаем особую идеологию, настаивающую на ослаблении и постепенном упразднении государства. И снова это реализуется на практике в течение столетий, приводя к глобализации и появлению таких постнациональных структур, как Евросоюз. Антропологический оптимизм, столь же бездоказательный, как антропологический пессимизм, основанный на иной форме и структуре концептуализации, дает совершенно иной дискурс, а затем иную политику и в конце концов иную реальность. При этом спор между «реалистами» и «либералами» ведется непрерывно, как правило, не убеждая стороны ни в чем.

Позитивное осмысление человеческой природы у Руссо, еще более оптимистичное, нежели у Локка, готовит почву для социализма и самого Маркса, что, в свою очередь, снова меняет политический ландшафт действительности, порождая коммунистические режимы.

В этом и состоит Политическое, оно исходит из концептов, в свою очередь относящихся к тому или иному сектору Politica Aeterna, и потом воплощается в практику, становясь объектом. При этом сам исторический праксис вопреки некоторым философским теориям ничего не доказывает. Политическая действительность всегда проекция, и при наличии воли, власти и определенных условий в жизнь с равным успехом могут быть воплощены различные идеологические модели. В этом состоит онтология Политического и сущность идеологической борьбы: речь идет не о математическом доказательстве, где побеждает более логичный, убедительный и последовательный, но о столкновении фундаментальных или менее фундаментальных установок, победа которых над противоположными или альтернативными совершенно никак не означает их «истинности». Это битва концептов, семантическая война, направленная в глубь самих концептов, в ходе их отстаивания и воплощения в жизнь открывающих все больше и больше свои глубинные философские основания. Так, к примеру, атомы Демокрита и Эпикура, о которых было заявлено еще в Античности, были осмыслены и взяты на вооружение лишь при Гассенди и Галилее, а легли в основу науки, философии и политики еще позже — при Гоббсе и Локке. И именно к Демокриту и Эпикуру обращается молодой Маркс для обоснования метафизической базы своего мировоззрения, которое в полной мере разовьется в дальнейшем. Он размышляет над концептами, анализируя их изначальную форму и прослеживая их историческое — и даже политическое (в либерализме и капитализме) — выражение и развитие.

Спор о едином (пусть и потенциальном) среднем классе (что отстаивают либералы) или о двух антагонистических классах (на чем настаивают Маркс и Энгельс) — это именно борьба концептов. Он решается не в научных дискуссиях, а в самой ткани политической истории. Либералы постулируют линейный прогресс, где рост среднего класса при капитализме рано или поздно включит в него все человечество. Это концепт, но это и программа, и стратегия, и действие. Маркс же утверждает: между Трудом и Капиталом идет война не на жизнь, а не смерть. Следовательно, представители Труда, пролетарии, образуют одну армию, а Капитал — буржуазия — другую. При этом и средний класс, и два антагонистических класса — это концептуальная калибровка общества, механизм которой можно описать и объяснить, но нельзя доказать. Постулируя классовую войну, Маркс вступает в нее, претендуя на то, что является в ней главным стратегом и маршалом армии Труда. В целом это признается в XX веке подавляющим большинством левых рабочих движений.

Для марксизма собственно пролетариат рождается по мере того, как складываются капиталистические отношения. Но само по себе рождение пролетариата не историческая случайность, но финальное выражение исторической закономерности, последняя формула намного более древней войны эксплуататоров и эксплуатируемых. Классовый характер имели и докапиталистические общества (парадигма Традиции), но в полной мере обнаружилось это именно в буржуазную эпоху. И в Античности, и в Средневековье, считает Маркс, классы существовали. А сложились они еще раньше вместе с появлением первого имущественного и социального неравенства в первобытных обществах, когда из состояния «пещерного коммунизма» начался переход к первичной начальной стратификации. Но вся история была движением к прояснению главного противоречия между Трудом и Капиталом, между пролетариатом и буржуазией. Вся история человеческого общества была битвой за форму распределения богатств, и с с самого начала в этой области установилось неравенство, которое только усугублялось в дальнейшем. Так как Маркс материалист, то именно обладание материальными благами он считает главным содержанием исторического процесса, движущей силой времени. Поэтому, к примеру, средневековое сословное общество марксизм рассматривает как *завуалированное классовое общество* — т. е. здесь тоже есть классы, но они представлены не напрямую, а косвенно — через сословия. Отсюда тезис марксизма, что задача и Церкви как первого сословия, и аристократии как второго воинского сословия — оправдать присвоение прибавочного продукта. Платонизм, аристотелизм, религия — все это для Маркса не что иное, как

сокрытие классовой природы эксплуататорского класса и его идеологическое оправдание. То есть классовые сословия добуржуазного общества и соответственно основные формы философии и философии Политического рассматриваются Марксом как «криптобуржуазия». Клир и нобли для Маркса — это скрытые буржуа. Маркс считает, что вывел их «на чистую воду», разоблачив, что с помощью различных мифов и сказок они лишь эксплуатируют массы.

Отсюда радикальная антирелигиозность и воинствующий — прометеический — атеизм Маркса, его тезис о том, что религия является опиумом для народа. Следует зафиксировать, что коммунизм — это жесткое антихристианское, антицерковное учение, которое ставит перед собой задачу фундаментальной ликвидации самого религиозного дискурса, т. к. этот дискурс, с точки зрения Маркса, не что иное, как способ отвлечь внимание от реального социального процесса, который заключается в эксплуатации правящими классами рабочих. В таком понимании любая религия есть форма сокрытия эксплуататорской сущности общества, построенного на неравенстве. Вместо того чтобы прямо утверждать, что рабочие и крестьяне должны подчиняться царю или платить Церкви десятину, потому что те находятся в положении господ, им объясняется, что это их *религиозный* долг. Так, для Маркса клир, жрецы, воины и аристократия, которые в традиционном обществе составляют сакральную иерархию, в их собственных глазах отражающую в обществе духовную вертикаль, свойственную миру как таковому, что внушительно описано в платонической философии, оказываются «скрытыми буржуа», озабоченными лишь присвоением материальных продуктов труда. Соответственно, вся концептуальная сторона традиционного общества — философия Отца и философия Сына — решительно отвергается в пользу приоритетного толкования бытия с опорой на материалистические концепты. И снова речь идет о концепте против концепта.

Маркс не верит в концепты, отвергающие его собственную концептуальность. В полемике и пропаганде он насмехается над ними и старается показать их несоответствие действительности. Но действительность для него — это его собственная концептуальная конструкция, а точнее, ее проекции.

Соответственно, для Маркса если в полноценно классовом (буржуазном) обществе социальное положение напрямую связано с отношением к средствам производства, то сословное общество скрывает эту материалистическую действительность под маской религиозной идеологии. Поэтому капитализм, будучи воплощением неравенства, несет в себе одновременно то положительное значе-

ние, что он это неравенство представляет в его наиболее адекватной (т. е. материальной) форме.

Генезис пролетариата

Следует несколько подробнее описать то, как Маркс представляет себе классовую природу общества в целом и ее прояснение в ходе исторического процесса.

Самым первым состоянием примитивного человечества, по Марксу и Энгельсу, был «пещерный коммунизм». Это было стартовое состояние человечества, которое сложилось на основании приматов, которые стали использовать орудия труда. По Марксу и Энгельсу, эволюция человекоподобных обезьян в человека произошла именно тогда, когда обезьяны стали использовать инструмент, установив между собой и миром онтологическую дистанцию, воплощенную в конкретном предмете. Так было заложено основание субъект-объектным отношениям.

На первом этапе «пещерные люди» жили в состоянии полного равенства, и этот изначальный коллективизм был выражением самой человеческой природы, но только в ее наивной — доисторической — форме, еще не прошедшей закалку диалектикой — отрицанием и отрицанием отрицания.

Представление о первоначальном орудии труда, превращающем обезьяну в человека, и далее о «пещерном коммунизме» является еще одним концептом, абстракцией, необходимой для построения теории. Для ее обоснования привлекаются теории Дарвина или наблюдения зоологов, но они ничего не доказывают и лишь обогащают марксистский дискурс живыми подробностями, призванными воздействовать суггестивно. Однако для цельности и стройности второй политической теории и ее философии эти концептуальные образы и фигуры необходимы.

Далее, продолжает Маркс, по мере усовершенствования орудий труда и укрепления индивидуальной субъектности начинается социальное расслоение, сопровождающееся постепенным ростом имущественного неравенства. Здесь Маркс и Энгельс следуют за Руссо с его изначально «добрым дикарем», которого портят социальные отношения, построенные на политическом и социальном неравенстве. То, что у Гоббса естественное состояние, у Маркса начало и одновременно следствие политики введения неравенства. Снова мы имеем дело с войной концептов, принимая которые мы придем в дальнейшем к совершенно различным, подчас антагонистическим выводам о самой природе Политического.

Как только складываются политические общины и появляются старейшины, в обществах на основе неравенства начинают возникать классовые отличия. Долгие века и тысячелетия материальная сущность этих отличий оставалась потенциальной, имплицитной, скрытой многочисленными идеологиями, легитимизировавшими вначале родовой уклад, затем патриархальные семьи, позднее рабовладельческий строй и, наконец, феодализм. Лишь при капитализме, считает Маркс, маски были сброшены, и с этого момента в обществе стали открыто править те, кто владел средствами производства.

То есть капитализм — это форма предельного бесстыдства открытой эксплуатации. До капитализма правящие классы оформляли свое господство с помощью идеалистических построений. Для Маркса эти «онтологии» служили лишь для сокрытия базовой, фундаментальной действительности: смысл политического общества состоит в эксплуатации человека человеком. Эта эксплуатация класса классом и была истинным содержанием политической истории.

Безусловно, это радикально материалистическое и даже обывательское толкование человека, мира, жизни, культуры. Идеалы, красота, любовь, подвиг, жертва, верность Богу, страдание, мученичество ничего не значат для марксизма. Имеют значение только материальные блага и способы их перераспределения. Именно поэтому Маркс не признает Средневековья или Античности как самостоятельных цивилизационных явлений — для него все это скрытый капитализм, завуалированный искусственными идеологиями, призванными закамуфлировать истинную природу материального неравенства и эксплуатации. По Марксу, существует только одно решающее различие: либо материальные блага распределены между людьми труда справедливо, т. е. равно, либо несправедливо, что значит, что они присваиваются правящей эксплуататорской капиталистической верхушкой.

Представление о классовой сущности общества для Маркса распространяется на все типы общества, современного и несовременного. Но современное буржуазное общество говорит об этом открыто — в этом и смысл буржуазной революции, по Марксу. Теперь все вещи как бы становятся на свои места: если раньше они были скрыты, то теперь проблема обозначена. Есть те, кто эксплуатирует, владея средствами производства — класс буржуазии, и есть те, кто является эксплуатируемыми — это рабочие и в меньшей степени крестьяне.

Таким образом, Маркс не верит ни Средневековью, ни Платону и Аристотелю. Он верит только Демокриту, Эпикуру, он материалист с метафизической точки зрения. Для него материя жива, она

является смыслом истории, а сознание — пик развития материи. В целом — это чисто сатано-титанический взгляд на человеческий дух, который произрастает из земли. Такая интерпретация — ярчайшая иллюстрация «свинополиса», которым, впрочем, являются все типы нормативных обществ политического Модерна. Не опровергая «свинской» природы человека, которую, впрочем, Маркс старается описать возвышенно и даже романтически, когда речь заходит о расцвете индивидуального творческого потенциала в коммунистическом обществе, он настаивает лишь на равенстве распределения и отсутствии любых намеков на социально-политическую вертикаль. Таким образом, в его случае именно равенство должно стать основным законом «свинополиса», тогда как либеральная версия считает, что главным является свобода.

Когда возникает буржуазия как класс чисто материальных эксплуататоров, вместе с ним люди труда, эксплуатируемые также меняют свою природу, постепенно формируясь в городской пролетариат, второй класс, обобщающий собой полюс, антагонистический в отношении буржуазии. Те, кто были крестьянами или ремесленниками в эпоху Средневековья и сословного общества, образуют новое явление, очищенное от дополнительных и второстепенных (для марксистов) признаков и сведенное к прямой материальности.

Концепт пролетария: минимальный человек

Городской пролетариат не имеет никаких связей, никаких качеств — он воплощает в себе стихию *чистого труда*. Именно неквалифицированный рабочий класс, который приехал из деревни и полностью отказался от своих качеств (религиозных, семейных, традиционных), забыл свою культуру, фольклор, все привязки к местным традициям, трудовая стихия без свойств и традиций, и есть центральная фигура — субъект коммунизма. Оторвавшийся от культуры и ставший чистой машиной человек, который производит материальные ценности, и есть носитель самой стихии труда.

И снова мы имеем дело с чистым *концептом*. Таким же как орудующая палкой обезьяна, превращающаяся в картезианского субъекта; полное равенство миролюбивых пещерных жителей; богослов, сознательно громоздящий многоэтажные схоластические конструкции, культы и ритуалы лишь для того, чтобы безнаказанно обирать простых тружеников; и наконец, сам буржуа, движимый лишь материальными страстями и эгоизмом. При этом если образ капиталиста Маркс еще и мог наблюдать воочию, тем более что приблизительно так мыслили и представители либеральной идеологии, также

преимущественно материалисты и атеисты, то степень условности возрастает, а чистая умозрительность образа становится всем более очевидной по мере движения коммунистической мысли в глубь истории, где в области обезьян и «пещерного коммунизма» мы имеем дело с чистым произволом — вполне аналогичным конструкциям Демокрита, описывающим то, как атомы отделяются от изначальной Великой Пустоты и сцепляются в вихри.

Пролетариат — это чистый концепт. В действительности городской рабочий представляет собой совершенно иную фигуру. Почти всегда (даже у Адама Смита в примере с пекарем) мы имеем дело с тем, кто совсем недавно был крестьянином. Сначала он был крестьянином, потом стал подсобным рабочим у пекаря, но на самом деле он сохраняет связь с органическим сообществом, наделен культурой, особым самосознанием, многочисленными качественными свойствами. Его экономическая деятельность никогда не исчерпывает его жизненного мира, являясь лишь одной из его сторон. Пролетария не существует даже этимологически, поскольку в самом этом названии proletarius содержится пейоративный смысл тех, кто способен производить только детей и ни к чему иному не способен. Для Маркса важно подчеркнуть чистую материальность рабочего, его связь с самой изначальной стихией материи, и для этого он подыскивает термин, в котором качества были бы сведены к минимуму. Пролетарий это самый маленький квант человеческого начала, который сведен к нижнему этажу онтологии. Это повергнутый титан, *загнанный в Тартар олимпийскими богами и лишенный доли в мире*, который когда-то принадлежал ему (пещерный коммунизм). Лишение его всех свойств представляет его сжатой до предела пружиной, но именно этого и надо Марксу.

С точки зрения Маркса, пролетарий есть количественный квант рабочей силы — квант труда, трудовой атом, представляющий собой саму стихию труда.

Важно, что этот концепт не нейтрален и, более того, остро полемичен. В принципе те, кто не согласны со второй политической теорией, не просто критикуют марксистское толкование этой фигуры, но вообще отрицают ее наличие. Так, для либерала пролетария «нет», потому что это состояние является неустойчивым и переходным на пути к среднему классу. Поэтому пролетарий не класс, а подкласс или иначе «потенциальный буржуа» (очень мелкий — мельчайший — буржуа). Нет пролетария и с точки зрения политического платонизма или аристотелианства, поскольку нет атома, пустоты и материи самой по себе. Следовательно, здесь мы имеем дело прежде всего с крестьянином, с ремесленником, домохозяином, членом

рода, семьи, селения, членом религиозной общины или даже секты, но все это представляет качественные характеристики. Иными словами, тот факт, что пролетариату и буржуазии приписывается «существование», означает лишь политическое движение концептуальной проекции, стремящейся придать на практике онтический (феноменологический) статус той или иной рациональной установке. В принципе то же самое мы имеем и в случае среднего класса в либерализме и т. д. При этом различие концептуализации у либералов и марксистов происходит в границах общего контекста, определяющегося базовыми установками политической философии Модерна, где преобладают материализм, атомизм и т. д. Поэтому основной спор уже на концептуальном уровне ведется о том, какая идеология более современна, а следовательно, материалистична, атеистична, секулярна и атомистична, одним словом, более прогрессивна, понимая прогресс как развитие материи, техники и высшую форму эволюции жизни, в форме общества.

Политическая философия традиционного общества строится по совершенно иным принципам, отвергающим не просто коммунизм или либерализм, но саму политическую онтологию Модерна. Здесь нельзя говорить о концептах в том же смысле, что и в случае либерализма и марксизма. Для платоников идеи не концепт, т. е. не продукт человеческого сознания. А для Аристотеля эйдос также не концепт, а сущность вещи, автономная — но несколько иначе, нежели у платоников — от человеческого субъекта.

В этом и состоит фундаментальное значение того, что мы называем Politica Aeterna и чему посвящен этот курс. Политическую философию следует интерпретировать в той системе координат, в которой она сама себя описывает, при этом стараясь отделить с неизбежностью полемические, пристрастные, риторические и оценочные — проекции на нее иных идеологий. Сам Маркс признавал, что идеология — это «ложное сознание», т. е. лишь приближение к истине, но не она сама. Сама же истина для него материя и ее наиболее глубинные и автономные измерения. Туда можно прорваться лишь с помощью науки. Но для того чтобы эта наука смогла стать такой, ее надо освободить от влияния буржуазной идеологии. В этом состоит гносеология, онтология, эпистемология и политология второй политической теории, и в этом качестве ее и надо толковать. Здесь мы видим родство с либерализмом, вытекающее из общей принадлежности первой и второй политических теорий к парадигме Модерна, и в этом уже состоит фундаментальное отличие от философии Политического традиционного общества и особенность марксизма, который отличается от либерализма как одна идеология

от другой, тогда как относительно традиционного общества термины «класс», «идеология» и т. д., строго говоря, применять нельзя, т. к. сама его структура этого не предполагает.

Стоимость как основа революционного нарратива

После того как Маркс учреждает эти два концептуальных класса, он приступает к массированной войне против главного концептуального противника, который он обозначает понятием «Капитал». В XIX веке мы действительно феноменологически можем увидеть некоторые признаки среднего класса и его рост. На первый взгляд, кажется, что сама политэкономическая история подтверждает правоту буржуазных философов — первой политической теории. Чтобы доказать, что это не так и что на самом деле в истории действует не один инклюзивный класс, а два антагонистических, Маркс погружается в изучение тайных механизмов функционирования буржуазного общества. Так рождается главный труд Маркса «Капитал»[1].

В нем Маркс демонстрирует, как происходит процесс эксплуатации буржуазией рабочего класса, следовательно, какие именно процедуры закрепляют господство капитала в структуре общества, и как эти структуры буржуазная идеология скрывает.

Центральным моментом учения Маркса становится еще один фундаментальный концепт — понятие «*стоимость*». Здесь снова, как и в случае с классами, речь идет прежде всего о борьбе концептов. Либерализм не знает ни понятие пролетариата, как его трактует Маркс, ни марксистского понятия стоимости. Само выражение «стоимость» появляется уже у Адама Смита, который выделяет «меновую стоимость» (*англ.* value in exchange) вещи и «потребительную стоимость» (*англ.* value in use), но большого значения в его теории она не играет.

С точки зрения либеральной теории, в рыночной экономике главное не стоимость, а *цена* (*англ.* price). Цена мыслится как фундаментал, вокруг которого и строится вся структура рынка. Процесс ценообразования связан с балансом спроса и предложения. Соответственно, тот, кто *предлагает* произведенный товар на рынок по какой-то цене, учитывает свои затраты, издержки, перспективы на развитие, риски, и в зависимости от существующего спроса эта цена корректируется. При этом в некоторых случаях цена может быть убыточной для производителя, и тогда он разоряется, в частности, не может вернуть ссуду и т. д. В других случаях он получает

[1] *Маркс К.* Капитал.

крупную прибыль. Цена, таким образом, включает в себя весь рынок, становясь местом, где весь процесс производства сходится к количественному денежному эквиваленту, а с другой стороны, к этой же точке сводится и вся структура потребления, также включающая финансовые ресурсы потребителя, масштаб и остроту его потребностей, множество социальных и культурных факторов. Цена фундаментальна, потому что в ней снимается значение всех тех составляющих, которые привели к ее обозначению. При этом никакой «справедливой цены» не существует и не может существовать: есть только та цена, по которой производитель готов продать товар, а потребитель готов его купить. Все остальное исчезает за скобками, сбрасывается со счетов.

Исчезает здесь и понятие «*стоимости*» товара. Если предприниматель заплатил за производство каких-то товаров слишком большую цену, повысив тем самым их себестоимость, а конкурентный рынок предлагает меньшую цену, то в конце концов производитель терпит убытки. Он вынужден либо продавать по демпингу, либо оставаться с непродаваемым товаром, либо даже уничтожать его. В таком случае стоимость произведенного, но непроданного товара, количество труда, ресурсов и технических операций, затраченных на его изготовление, не имеют никакого значения.

В реальной рыночной экономике все определяется не стоимостью, а только и исключительно ценой, а стоимость может служить лишь второстепенным индикатором, пригодным для технического обоснования цены перед выходом товара на рынок, и то в сложных рыночных механизмах, например на площадках фьючерсной биржи или в высокорискованных сегментах экономики цены имеют тенденцию к почти полному отрыву от стоимости. В принципе на этой автономии цен и строится стихия биржевых спекуляций, более всего отражающих сущность капиталистической экономики.

Согласно либерализму, нельзя точно сказать, *сколько стоит вещь* сама по себе — она ровно стоит столько, по какой цене она предлагается и по какой ее покупают. Если отказываются покупать по определенной цене, она снижается. На вопрос: сколько вещь стоит на самом деле, ответ дать невозможно. Нисколько. В либеральной политэкономии стоимости нет, это условность. Поэтому нельзя сказать, вещь сто́ит или нет. Если вещь не покупают, то она не сто́ит.

Цена есть главный рыночный фундамент, и в этом смысл капитализма. Это и есть экономическое выражение свободы. Каждый свободен производить что угодно, и каждый приобретать что угодно. Никто не имеет права принуждать ни к производству, ни к потреблению или устанавливать на товар или услугу какую-то определен-

ную цену. Все определяется рынком, который и есть пространство свободы.

Отсюда важный вывод: с точки зрения буржуазии, раз не существует стоимости, то не существует и эксплуатации. Доля наемного труда в образовании цены является второстепенным фактором и составляет лишь один из многих показателей, влияющих на цену, но не определяющих ее. Предприниматель так или иначе вынужден расплачиваться с рабочими, причем независимо от того, получает ли он прибыль или же оказывается в проигрыше в ходе реализации товаров. Он несет ответственность и за кредит. Риск рыночной игры лишает то, что произвели рабочие и собственно труд, какой бы то ни было *автономии стоимости*.

Соответственно, спрашивают либералы, можем ли мы в данном случае говорить об эксплуатации человека человеком? Нет, потому что никто ничего не присвоил. Если буржуа сделал дело успешно, он нажился, а если нет, он проиграл. Рабочий же выбирает гарантированную зарплату, отсутствие нервного срыва, и за это спокойствие он платит тем, что не соучаствует в прибыли, но также и не несет издержек в случае убытков. Предприниматель же рискует, выбирает беспокойную жизнь, и именно этот риск дает ему шанс получить больше. Но это в глазах либералов не гарантировано. Один получает прибыль, а другой терпит убытки. Одному удается разбогатеть, другому нет, и он разоряется. Точно так же и банк, рискующий своими ссудами, может прогореть и обанкротиться.

В таком представлении об экономическом процессе, в таком экономическом нарративе нет места ни для стоимости, ни для эксплуатации. Если рабочий не хочет больше работать по найму, он может рискнуть, что-то подкопить или взять ссуду и открыть свое дело. Если все пойдет удачно, он и сам станет предпринимателем. Но тогда он будет вынужден рисковать и зависеть от стихии рынка. Для либерала все зависит от свободного выбора индивидуума: если обеспечить равные возможности, то люди станут либо богатыми, либо бедными, но полностью *опираясь на самих себя*. Эксплуатации нет, потому что нет стоимости. Нет автономного товара самого по себе, нет составляющих его самозначимых элементов; есть только цена. Если же товар не продается, значит, он ничего не сто́ит, и никто при этом не эксплуатируется.

Либеральный материализм — это материализм денег, материализм динамической рыночной стихии. И основной здесь — рыночный фундаментал. И поскольку цена зависит только и исключительно от соотношения спроса и предложения, то стоимости как таковой — в отрыве от цены — нет. А для Маркса — есть.

Введение стоимости как самодостаточной категории, как концепта резко меняет всю структуру описания рынка. Мы имеем дело с совершенно новым нарративом о капитале и капитализме. Если стоимость есть, то экономика основана не на цене, а на реальности произведенного товара. Но если главным концептом экономики является не цена (как рыночный фундамент), а действительное наличие товара, то мы имеем дело с совершенно иным взглядом на сущность экономики. Здесь сама вещь ставится в центре внимания, а не ее репрезентация в форме цены. В этом состоит своеобразный *экономический материализм*. Маркс сразу мыслит экономику вне рынка. Но в этом случае это совсем другая экономика и другое общество — общество, где производство и потребление связаны между собой радикально иным образом, нежели через рынок. Производство и потребление сходятся не к цене товара, а к самому товару. Это и порождает центральность стоимости как экономического (но не рыночного) фундамента самого товара.

Маркс исходит из того, что именно труд создает вещь, т. е. материальную ценность, и стоимость равна труду, который в нее вложили. При этом мыслимая и вне рынка стоимость в рынке не исчезает, а прячется. Маркса называют «философом подозрения», за отсутствием чего-то он видит диалектическое сокрытие, которое должно быть раскрыто.

Если стоимость, а не цена есть основа экономики, то имеем дело не с одной экономикой, а с двумя, наложенными друг на друга. Одна — эксплицитная, буржуазная — строится вокруг цены, другая — имплицитная — вокруг стоимости. Первая может быть только рыночной, вторая как рыночной, так и нерыночной. При этом нерыночная — т. е. социалистическая — экономика есть экономика стоимости, распределенной равномерно между всеми членами общества. Но прежде чем делить, надо определить эквивалент того, что делится, а это и есть стоимость.

Но социализм, освобождение экономики от рынка, есть будущая перспектива. Она тоже возможна исключительно в контексте концептуального нарратива о стоимости, но этот нарратив может быть обращен и к настоящему. Это и составляет основное содержание «Капитала»: описание капиталистического общества с позиции стоимости, т. е. исходя из подозрения, что собственный капиталистический нарратив что-то скрывает, является ложным. Конкретно его ложность состоит в сокрытии концепта стоимости в пользу концепта цены.

Если стоимость есть, то рынок строится вокруг конкретного товара, вещи, которая и обладает стоимостью. Ее создает труд. Значит, с точки зрения справедливости и равенства, стоимость должна быть

распределена между ее создателями. Есть труд, есть вещь, есть стоимость.

Но в рынке все не так. Капиталист делает вид, что именно он является главной фигурой экономики, несущей ответственность за плюсы и минусы рыночной игры. Он хочет представить все так, что труд имеет второстепенное значение, и важен не сам товар, реальная вещь, экономический атом, а прибыть или убыток, возникающие в ходе его размещения на рынке. Для Адама Смита это и было содержанием понятия «меновая стоимость» или «рыночная стоимость», но это совсем не то, что имел в виду под «стоимостью» Маркс. Маркс говорит: проданная или нет, рыночная или нет, произведенная вещь есть, в нее вложен труд, а следовательно, есть стоимость. Если произведенную вещь нельзя продать как товар, то ее можно использовать как-то еще — например, раздать бесплатно или взять себе тому, кто ее произвел. И от этого нерыночного существования стоимость не исчезнет. Следовательно, капиталисты также имеют дело со стоимостью, стремясь завладеть именно ей, а рынок служит для этого специально предназначенной стихией.

Присвоение прибавочной стоимости теми, кто является владельцами средств производства, это главный механизм капитализма, который приводит к росту капитала, богатств и одновременно росту неравенства.

Если стоимость есть результат труда, то сколько бы ни затрачивалось на производство вещи, в ее стоимость всегда будет включена стоимость самого *труда*. Таким образом, труд добавляет к вещи стоимость. Маркс называет ее прибавочной. В производстве осуществляется *приращение стоимости*. Именно прибавочную стоимость капиталисты и присваивают себе, прикрываясь рисками и рыночной стихией. Тем самым они извлекают выгоду из недооценки труда, а объясняют, что извлекают ее из предпринимательских и торговых рисков.

Но если это так, то буржуа становятся эксплуататорами, а рабочие — эксплуатируемыми. Маркс показывает, что капиталистическая экономика, капиталистические государства, капиталистические средства массовой информации, капиталистическая индустрия развлечений, мода и технологии — все это не что иное, как процесс завуалированного отъема буржуазным классом прибавочной стоимости, которая создается в процессе труда пролетарским классом. Поэтому вместо роста среднего класса, на самом деле, с точки зрения Маркса, рабочие лишь беднеют, а буржуазия богатеет именно потому, что присваивает прибавочную стоимость.

Стоимость и обосновывает существование двух антагонистических классов и становится основой классовой борьбы и в перспек-

тиве построения социалистического общества, в котором должны отсутствовать и рынок, и эксплуатация, и сам класс капиталистов. Создаваемая в ходе труда стоимость должна перераспределяться между трудящимися напрямую.

Так вторая политическая теория обосновывает свой концептуальный аппарат.

Идеология как ложное сознание

Развивая свое учение, Маркс утверждает, что пролетариат должен сформировать то, что уже сформировала буржуазия, — *идеологию*. По Энгельсу, идеология — это «ложное сознание»[1]. Это все тот же концепт Гегеля *«перевернутый мир»* или *«мир наизнанку»* (die verkehrte Welt), о котором мы уже говорили.

Идеология — это некоторая форма представления о концептуальной действительности, которая берется в качестве базовой парадигмы. Дестют де Траси[2], который ввел само понятие «идеология», понимал под ней именно *буржуазную идеологию*, т. е. осмысление буржуазным классом мира, общества, истории, самого себя и закладывание этой идеологии в основание общества и общественных преобразований.

Для Маркса и Энгельса капитализм и есть форма общественного уклада, основанного на «перевернутом мире», на концептах «ложного сознания», внушенного буржуазией самой себе и в еще большей степени эксплуатируемым классам.

Но Маркс призывает не просто бороться с «ложным сознанием». Он считает, что по мере обострения противоречий в буржуазном обществе постепенно будет складываться идеология, альтернативная буржуазной. Это коммунизм: пролетариат начнет читать труды Маркса, усвоит его концептуальные положения, научится понимать и воспроизводить, а при необходимости достраивать и развивать коммунистический нарратив.

Первым шагом к этому пролетариат должен осознать себя как пролетариат. Ведь речь идет о концепте, причем в его марксистском толковании, т. е. как класс. Когда рабочий поймет, что он класс, он осознает, что надо преследовать не свои индивидуальные интересы, а действовать от имени и в интересах всего класса. А это уже особая коллективистская форма сознания, причем не заимствованная

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные письма. М.: ОГИЗ, 1947.

[2] Дестют де Траси (1754 – 1836) — французский философ, политик и экономист. См.: *Дестют де Траси А.-Л.-К.* Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова. М.: Академический проект, 2018.

у буржуазии (как либерализм, обещающий всем рано или поздно превратиться в средний класс), а антагонистическая в ее отношении, готовая к классовой борьбе, революции и финальному свержению самого капиталистического строя. Если человек начинает осознавать себя как класс, он начинает действовать иначе — исторически, социально, политически.

Чтобы осознать себя классом и быть готовым вступить в классовую борьбу, необходимо понять, что результаты труда систематически узурпируются классом эксплуататоров; истинное богатство — стоимость создает труд, а не некая условность, зависящая от стихии рыночной игры; что создавая стоимость, рабочий класс всегда создает еще и прибавочную стоимость, которую собственно и присваивает полностью себе класс эксплуататоров. И такое положение будет сохраняться вечно, поскольку общий объем богатства в обществе, создаваемый именно трудом и сопровождающим его развитием средств производства и техническим прогрессом и составляющий общий объем прибавочной стоимости, и будет всегда полностью доставаться капиталистам, а рабочие будут продолжать влачить свои дни в нищете и неведении. Пролетариату потому пора проснуться, взяться за оружие и уничтожить буржуазию.

В этом смысл марксизма. Первый шаг — осмысление себя как класса для пролетариата, формирование политических коммунистических партий, потом при сбое капиталистической системы начинается всеобщая стачка, которая переходит в революцию, а затем устанавливается социалистический строй и диктатура пролетариата.

При этом часто упускают из виду, что для самого Маркса коммунизм — это тоже идеология, т. е. форма «ложного сознания». Здесь можно увидеть и отголосок Демокрита, который считал, что «истина в бездне» (ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια), т. е. видел непреодолимые ограничения рационального познания самой действительности. Но у Маркса есть несколько иное — более оптимистическое — толкование. Если идеология буржуазная есть ложь, то пролетарская, хотя и не является еще истиной, но ближе к ней. Но собственно истину — т. е. подлинное знание о материи — можно достичь только через науку. Однако наука явление социальное, и пока правит буржуазия, она насыщает своей идеологией — включая доминирующие концепты — и саму науку. Поэтому буржуазная наука заведомо идеологична и в этой мере не до конца научна. Чтобы освободить науку от идеологии вообще, надо вначале освободить ее от — совсем неверной — буржуазной идеологии и подчинить коммунистической, а затем двигаться в сторону науки как таковой, которая будет «пролетарской» уже не внешне, под влиянием коммунистической идео-

логии, а внутренне, в своей сущности, т. е. достигнет — насколько это возможно — истины (в случае Маркса истины о материи, материальной истины).

Но само признание статуса коммунизма как идеологии довольно выразительно, т. к. с этой поправкой мы можем точнее представить себе всю политическую парадигму Модерна. В ней происходит столкновение именно идеологий, т. е. «ложных сознаний», концептуальных структур. Это и есть смысл идеологической борьбы. В ней ничего не доказывается и не аргументируется. В обоих случаях — и в либерализме, и в коммунизме — речь идет именно об идеологии, а не о науке (как бы мы ее ни понимали). И если строго принимать такое определение природы идеологии Марксом, то следует заметить, что к ней можно отнести только политические явления Нового времени. Общества Традиции — платонизм, аристотелианство и в том числе религиозные общества — не знали идеологии. Они не представляли собой концептуальных систем, противостоящих друг другу. В них преобладали онтология, метафизика, теология, философия в самом общем смысле, которые и служили основой для формулировки представлений о бытии, человеке, обществе, государстве, политике и т. д.

Поэтому можно говорить только о трех политических идеологиях — либерализме, коммунизме и национализме. Все они возникли в Новое время и строятся на концептуальной основе, как три разновидности «ложного сознания». Мы имеем дело с «перевернутыми мирами», как бы мы их ни интерпретировали. Поэтому для их понимания важно прежде всего выявлять центральный осевой концепт или ряд концептов, из которых складывается общий нарратив. Аргументы, примеры, возражения, критика и т. д. несут исключительно риторическую нагрузку. В битве концептов доказательство не более уместно, нежели в межконфессиональной дискуссии.

Антонио Грамши: автономность надстройки

Марксизм оказал огромное влияние на интеллектуальный пейзаж XX века, и значительное число мыслителей было увлечено его критической теорией. Элементы марксизма добавляли в самые разные философские течения и школы, что еще более усиливало его влияние, но одновременно несколько размывало идеологическую стройность и концептуальную однозначность.

Одним из самых последовательных и ортодоксальных коммунистов в XX веке был крупный итальянский философ Антонио

Грамши[1] (1891 – 1937). Он был убежденным сторонником русского большевизма и противником итальянского фашизма с первых его дней.

Антонио Грамши был тем левым мыслителем, который глубже других переосмыслил феномен русской революции и ленинизма. При этом он не остановился на оправдании этого явления в рамках классического марксизма, но с большой долей интеллектуальной смелости предложил переосмыслить, а в чем-то и скорректировать некоторые моменты учения Маркса[2].

Классический марксизм рассматривал политику как «надстройку» (Überbau) над экономическим «основанием», базисом (Basis). Согласно Марксу, политическая революция (т. е. качественная трансформация надстройки) возможна *только* тогда, когда для этого сложились необходимые предпосылки на уровне базиса (структуры). Базис — это экономика, надстройка — политика и все остальное.

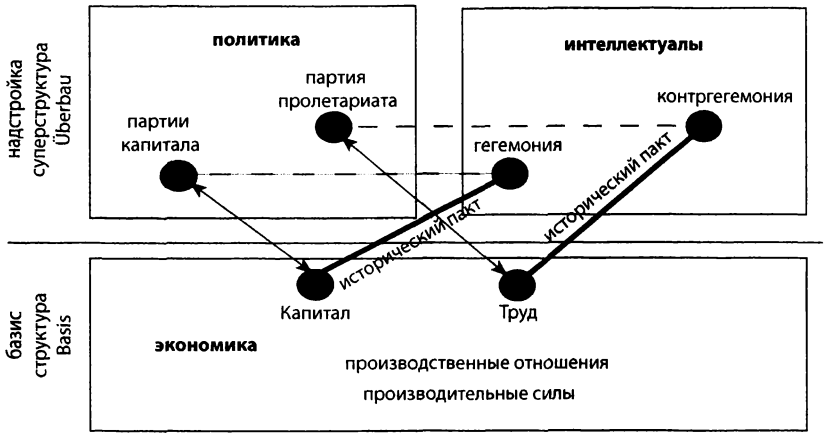
Линейная зависимость надстройки от базиса была основанием для части европейских марксистов, чтобы отрицать ортодоксальную природу русской революции и отказать большевизму в праве на причастность к классическому марксизму. В России начала XX века явно достаточных условий (а главным здесь является наличие развитого индустриального капитализма) *не было*, а факт социалистической пролетарской революции *был*. Сам Ленин и вслед за ним остальные большевики пытались доказать, что эти предпосылки в базисе наличествовали, а промышленный капитализм в России к началу XX века сложился. Но это была очевидная натяжка, существенно ослаблявшая идейные позиции большевиков среди европейских марксистов. Грамши, проживший в Советском Союзе в 1922 – 1923 годах и бывший свидетелем социальных преобразований СССР на самом раннем этапе, предложил иное объяснение большевизма. С его точки зрения, в некоторых случаях при стечении определенных исторических обстоятельств надстройка (т. е. сфера политики) может обладать *относительной независимостью* от базиса и, в свою очередь, *влиять* на него. Таким образом, между структурой (базисом) и суперструктурой (надстройкой) существуют не линейные отношения (первое полностью предопределяет второе), но более сложные и диалектические: хотя надстройка (политика) является *выражением* базиса (экономики), она может активно воздействовать на базис, качественно трансформируя его[3]. Именно это и продемонстрировал, согласно Грамши, русский большевизм —

[1] *Gramsci A.* Le opere. Roma: Editori Riuniti, 1997.

[2] *Gramsci A.* Quaderni del carcere 3 v. Torino: Einaudi, 1975.

[3] *Gramsci A.* Il rivoluzionario qualificato. Scritti 1916 – 1925. Roma: Delotti, 1988.

большевики как политическая сила (надстройка) захватили власть в аграрной стране и ускоренными темпами подстроили базис под промышленный образец. Это было для Грамши *доказательством относительной автономии надстройки.*



Топика марксизма в версии Антонио Грамши

Но Грамши на этом не останавливается. Обосновав относительную автономию надстройки, он расширяет ее содержание, включая туда наряду с политикой область *культуры*, науки, в целом гуманитарной сферы. Грамши вводит понятие «*интеллектуала*», как третьей фигуры наравне с политиком и парой рабочий/капиталист. Экономические отношения между Трудом и Капиталом распределяют роли в базисе (структуре общества). Они же и предопределяют выражение этих ролей в политике: буржуазия создает свои партии, где общим элементом является зависимость от Капитала, а пролетариат — свою революционную партию, коммунистическую, отстаивающую интересы людей Труда. Но сформировавшись на уровне надстройки, партии получают *определенную автономию* в отношении базиса. Если коммунистическая партия сильна и эффективна, она способна не только дать бой буржуазии, но и *изменить базис.* Это — урок, извлекаемый Грамши из ленинизма.

Но не менее важна и вторая составляющая надстройки — фигура интеллектуала[1]. Интеллектуал так же свободен и так же зави-

[1] *Gramsci A.* Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura. Torino: Einaudi, 1948.

сит от базиса, как и политик. Но только он может, в свою очередь, быть независимым от политики напрямую, оставаясь одновременно выразителем классовых интересов. Интеллектуал может не быть пролетарием и не иметь членства в коммунистической партии или какой-то иной партии Труда, но при этом своим творчеством — искусством, философией, публицистикой и т. д. — *стоять на стороне пролетариата*.

И вместе с тем интеллектуал, даже пролетарского происхождения, *может встать на сторону Капитала*, не обязательно примыкая при этом к буржуазным партиям. Выбор интеллектуала лежит в *иной* плоскости. Здесь Грамши вводит понятие «гегемонии». Он понимает под ним духовную *солидарность интеллектуала с буржуазным мировоззрением в его самых глубинных и парадигмальных основаниях*. Гегемония состоит в том, что захватывает сознание человека, который отныне начинает служить делу экспансии Капитала, природа которого тяготеет к максимальному расширению на всю территорию планеты (это Ленин назвал «империализмом»). Это концептуальный жест, выбор концепта и групп концептов.

Вставая на сторону Капитала, интеллектуал, выбравший служение гегемонии, заключает с ним «*исторический пакт*». Такой интеллектуал может оплачиваться буржуазией и сотрудничать с буржуазными партиями, но может не оплачиваться и не сотрудничать. Исторический пакт совершается на ином уровне: интеллектуал либо признает историческую правоту капитализма, либеральной идеологии и буржуазных реформ общества, либо нет. И это глубже, чем механика классовой принадлежности или подкуп. Это — духовный выбор, в котором проявляется максимум человеческой свободы — каждый мыслящий человек (каждый, по Грамши, является интеллектуалом в той степени, в какой он системно мыслит) может встать на сторону гегемонии или отвергнуть ее. Если он отвергает гегемонию, то автоматически становится на сторону *контргегемонии*. Это тоже исторический пакт, но на сей раз заключенный интеллектуалом *с Трудом*. И снова — этот пакт может быть независимым от сотрудничества с коммунистической партией. Выбор реализуется в широкой области культуры, науки, философии, искусства. Эта область представляет собой *автономный* сегмент надстройки. И он не менее важен и не менее самостоятелен и влиятелен, нежели область Политического. Если автономия Политического доказана ленинизмом, то теория интеллектуала, гегемонии/контргегемонии и исторического пакта — целиком и полностью является творением самого Грамши.

Конец истории в версии второй политической теории

Марксистское мировоззрение отличается четким и эксплицитным ви́дением исторического процесса. Появление разумной жизни есть следствие эволюции. Далее начинается уже политическая история, которая движется от пещерного коммунизма через патриархальное, рабовладельческое и феодальное к капиталистическому. По Марксу это не случайность, но закон. Общественно-экономические формации сменяют друг друга в строго определенной последовательности. Потому путь, который прошел Запад, предстоит пройти всем остальным народам земли. В этом Маркс обнаруживает свой евроцентризм и даже культурный этноцентризм (культурный расизм)[1]. Эти этапы при жизни Маркса были пройдены, и оставалось пройти несколько следующих, которые марксисты хотели приблизить и способствовать их наступлению.

Логика была такова. После того как обострение между пролетариатом и буржуазией достигнет предельно обостренных форм, т. е. когда будет полностью построено буржуазное урбанистическое общество (т. е. большинство населения мигрирует из сел в города и будут созданы мегаполисы), когда капитализм станет доминирующей социально-политической системой, а буржуазная идеология станет глобальной, в этот момент пролетариат, составляющий к тому времени большинство человечества, начнет сознавать себя субъектом истории, творцом стоимости и мировых богатств, обретет классовое сознание, усвоит Маркса, организует политические движения, объединится в мировой пролетарский Интернационал и в какой-то момент осуществит пролетарскую революцию. Что-то в этом духе и произошло в 1917 году в России, хотя сам Маркс и европейские марксисты были убеждены, что именно в этой стране — в силу отсутствия буржуазии и пролетариата и ее аграрного характера — этого произойти как раз не может, по крайней мере на начальной стадии. Тем не менее спустя несколько поколений после Маркса и эта часть исторической концептуализации марксизма воплотилась в действительность.

Сам Маркс считал, что после того как пролетарская революция будет осуществлена, пролетариату предстоит упразднить частную собственность, развеять химеру среднего класса и уничтожить буржуазию. Так, все общество будет жить по законам равенства. Прибавочная стоимость, которая создается в результате труда рабочих,

[1] *Hobson J.* The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760 – 2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

будет распределяться на все общество. Для этого на первых этапах должно возникнуть социалистическое пролетарское государство, которое и будет под началом коммунистической партии отвечать за перераспределение продуктов труда более или менее равномерно среди всех слоев общества, а на следующем этапе, при коммунизме, государство — в том числе социалистическое — отомрет, поскольку выполнит свою функцию; люди же станут сознательными, творческими, по-настоящему индивидуальными (как индивидуальны атомы) и получат по потребностям, внося в общую жизнь столько усилий и труда, сколько могут или захотят (у новых людей коммунизма сознание будет соответствовать высшим стандартам коллективистской альтруистической морали).

Построение коммунизма есть конец истории, которая проходит полный цикл от атомов, носящихся в Великой Пустоте и формирующих вихри, до жизни, сознания, истории, представляющих собой диалектическое отклонение от изначальной простоты материи, и вплоть до нового возврата к полноте материальности, но не в форме атома, а в форме морального и сознательного человека коммунизма, в котором материальность атома, как вещи-в-себе, превратилась бы в свободную творческую индивидуальность как вещь-для-себя, пройдя весь путь отчуждения — бытия-для-другого. Дальнейшее же виделось Марксу совсем туманно: коммунистическое человечество должно было осваивать Вселенную, чтобы носиться по ней на летательных аппаратах — как атомы и вихри эллинских атомистов, неся повсюду коммунизм как идеологию и науку.

Вместе с коммунизмом история заканчивается, потому что история, по Марксу, это борьба классов. А раз буржуазии нет и остался только пролетариат, причем при социализме изживший из себя последние следы буржуазного сознания, то нет и классовой борьбы.

В СССР и других социалистических странах социализм был построен, т. е. и эта часть исторической догматики марксизма была выполнена. В отношении равенства в Советском Союзе в целом критерии Маркса были удовлетворены. Все люди были материально более или менее одинаковы, различия в доходах были незначительными. В среднем к концу СССР большинство получало 100 рублей — и это было более или менее достаточно, высокие зарплаты — 200 и больше, низкие — 50–70. Различия, конечно, были, но по сравнению с нынешними, они были ничтожны.

Но при переходе к коммунизму, который некоторым советским лидерам, например Никите Хрущеву (1894–1971), казался делом нескольких десятилетий, начались совершенно необъяснимые в духе марксистской теории смены общественно-экономических форма-

ций процессы. Производительность труда социалистических стран не росла в должной пропорции, мировой революции не происходило, более того, ее предпосылки рассеивались, самосознание советских людей замутнялось, а мораль становилась все более «мелкобуржуазной», т. е. эгоистической и утилитарной.

Так практическое воплощение марксистской версии истории дало сбой, и социалистические общества рухнули. Среди них сохранился лишь Китай (а также Вьетнам, Северная Корея и Куба), но Китай выстоял, лишь полностью приняв с 80-х годов XX века рыночную либеральную экономику, сохранив, однако, власть в руках коммунистической партии. Но от марксистской ортодоксии китайский коммунизм ушел еще дальше, чем советский.

Вместе с концом СССР и социализма в Восточной Европе вся модель исторического времени, понятого по-коммунистически, рухнула. Марксизм просто не предполагал возвратного движения от социализма к капитализму, как, впрочем, не допускал построения социализма в одной стране. Идеологическая ясность второй политической теории затуманилась. Отныне марксистские воззрения на логику истории перестали восприниматься как нечто очевидное и убедительное. Также существенно пострадала концептуальная сторона марксизма, чему способствовали идеологическая борьба и параллельные процессы в научных кругах, далеко не всегда, даже в эпоху Модерна, строго придерживавшихся идеологических установок, которых до середины XX века было как минимум три (либерализм, коммунизм и фашизм), а после 1945 года — две (либерализм и фашизм). Такая конфронтация давала пусть относительную, но свободу развивать научные концепты на периферии или на линиях разлома между идеологиями. В капиталистическом обществе марксистские прогнозы не сбылись (хотя именно там должны были бы сбыться), а после падения СССР вторая политическая теория утратила свою важнейшую практическую опору.

Конечно, марксизм рухнул или по крайней мере отступил далеко назад не потому, что его предсказания о коммунистическом конце истории не реализовались. Все содержание марксизма, как и любой идеологии Модерна, — это концепты, которые сами по себе не могут прямо соотноситься с реальностью (подтверждаясь или опровергаясь), т. к. сама реальность мыслится в Модерне также как концепт. Поэтому идеологическими были представления второй политической теории не только о будущем, но и о прошлом и даже о настоящем (хотя в настоящем, т. е. в эпоху бурного становления капитализма в Европе XX века, Маркс опирался не просто на «реальность», но на концептуальную базу либерализма и на изысканную философ-

скую систему Гегеля (1770 — 1831), которую нельзя строго отнести ни к Модерну, ни тем более к либерализму). Но у политических теорий и современных политических идеологий своя историческая судьба. И вместо марксистского конца истории мы наблюдаем в наше время «конец марксизма», поэтому следует принять фундаментальный факт политической философии, объяснять который можно множеством разных способов, но не признавать который невозможно.

Значение политической мысли и ее цена

Краткий обзор марксизма в его концептуальных основаниях показывает значение политической философии для той конкретной жизненной — социальной, политической и экономической — среды, в которой проходит история самых разных народов. В Politica Aeterna, ее структурах, ее симметриях, ее метафизике и ее концептуальных системах, на первый взгляд, речь идет об отвлеченных и умозрительных предметах — причем как в случае традиционного общества, так и в отношении Модерна. Так, различия между первой и второй политическими теориями при единстве некоторых общих установок (материализм, индивидуализм, прогрессизм, атомизм), вытекающих из принадлежности к одному и тому же типу философии — философии Матери, антагонизм сводится к содержанию некоторых представляющихся достаточно абстрактными концептов — класс, стоимость, базис, диалектика атома, материя и т. д. Но проекции этих концептуальных систем — идеологий (как форм «ложного сознания») — в действительность порождают грандиозные исторические катаклизмы — революции, кровавые гражданские войны, битвы между народами и государствами, репрессии, которые затрагивают практически все человечество. Так, незначительный зазор в концептуальном аппарате, толкование того или иного термина, верное или искаженное понимание того или иного социально-политического, экономического или исторического феномена или процесса оплачивается реками и даже морями человеческой крови, миллионами сломанных судеб, бездной страданий, а подчас и грандиозными свершениями и вулканическими выбросами энтузиазма и гальванизированного счастья.

Из концептов (буржуазный класс, пролетарский класс, стоимость, прибавочная стоимость, эксплуатация, идеология как ложное сознание) складывается вторая политическая теория, которая, оказавшись у власти, начинает реально действовать. При этом Грамши показывает, что в некоторых случаях первостепенное значение получает именно настроение надстройки, т. е. исторический пакт орга-

ничных интеллектуалов, которые могут намного опережать состояние базиса.

В XX веке в России мировоззрение Маркса сыграло принципиально важную роль. Его концептуальный аппарат был принят большевиками, которые совершили революцию, захватили власть и построили социалистическое общество, стараясь как можно более точно следовать стратегии и догматике марксизма. Приход к власти коммунистов предполагал диктатуру пролетариата и истребление буржуазного класса, а вместе с ним и остальных непролетарских сословий — попов, дворян, помещиков и т. д.

Гражданская война, массовые казни и репрессии, слом тысячелетней культуры, исчезновение аристократии и отчасти крестьянства стало прямым следствием фасцинации марксизмом. Так было построено тоталитарное общество, в котором вторая политическая теория стала восприниматься как неопровержимая догма. «Ложное сознание» абстрактного (кстати, не существовавшего в России в достаточной мере) пролетариата стало почти на столетие естественной и общеобязательной формой мировоззрения, интеллектуальной средой.

Показательно, что в начале XX века марксистское мировоззрение было уделом маргинальных групп (преимущественно интеллигенции), городской пролетариат был незначителен, а индустриализация и формирование буржуазии находилось в начальной стадии. Все решил исторический пакт с марксизмом, заключенный очень небольшой, но пассионарной и фанатичной интеллигенцией.

Хотя сам по себе СССР был колоссальной иллюстрацией социалистического общества, влияние марксизма распространялось и далеко за его пределы. Сходный строй после Второй мировой войны утвердился в коммунистическом Китае, Вьетнаме, Северной Корее, некоторых странах Индокитайского полуострова, Латинской Америки и Африки, а также в Восточной Европе. Европейская социал-демократия, также основывавшаяся на марксизме, в большинстве своем отвергла большевизм и маоизм, но и на нее коммунистическая идеология оказала огромное влияние.

В 60-е годы XX века успехи стран социалистического лагеря, с одной стороны, и критический потенциал марксистской философии, с другой, были настолько очевидны и внушительны, что многие европейские страны также стали двигаться в сторону социализма. В этот период не быть коммунистом означало среди европейских интеллектуалов быть «подлецом» — считалось, что в этом случае интеллектуал заключил исторический пакт с буржуазией, с эксплуататорами, с силами зла. Эту моду ввели прежде всего французские

«новые левые» — философы Ж.-П. Сартр (1905 – 1980), А. Камю (1913 – 1960) и т. д. Многие представители артистического авангарда Европы были коммунистами еще с 1930-х годов — как, например, лидер движения сюрреалистов Андре Бретон (1896 – 1966). Привлекательность коммунизма как постлиберализма усиливалась тем, что во многих странах он уже победил, и население почти половины мира противостояло капиталистической системе. Интеллектуалы полагали, что он сможет победить и в Европе, где также нарастали противоречия между буржуазией и пролетариатом и где подчас происходили довольно революционные события — как в мае 1968 года. Тогда бунты левой молодежи и студенчества были своеобразным аналогом марксистской революции — не доведенной до конца, но в значительной степени повлиявшей на политическую среду во Франции. С этого момента быть коммунистом стало не только престижно в культурном смысле, но резкий рост влияния левых привел к власти социалиста Франсуа Миттерана (1916 – 1996). Многим казалось, что Европа развивается в марксистском направлении. В какой-то момент создалось впечатление, что Маркс оказался прав не только частично и «морально», но и буквально, включая идеи относительно смены либерализма коммунизмом.

Конечно, было принципиальное различие между советскими и европейскими марксистами, т. к. европейские марксисты традиционно неодобрительно относились к большевизму, считая его бланкизмом и авантюризмом, а под влиянием троцкистов особенную неприязнь испытывали к Сталину, полагая, что он создал в СССР тоталитарное общество не столько коммунистического, сколько националистического и бюрократического толка. Но принципиально то, что социализм как вторая политическая теория представлял собой в течение долгого времени весомое направление, полностью принадлежащее к парадигме Нового времени, как и либерализм (первая политическая теория), оперирующее теми же концептами, но организующее их принципиально иначе.

В целом же тезисы Грамши об историческом пакте, т. е. по сути признание первостепенного значения концептуализации и идеологии, полностью подтвердились в европейской истории, где влияние марксизма, особенно возросшее к концу 1960-х годов, качественно изменило культурную, образовательную, социальную, а также политическую и экономическую среду.

Так выстроенная Марксом политическая философия сыграла огромную роль в развитии драматического XX века. Только на его примере можно убедиться в том решающем значении, которое мысль, концепт, идеология и философия играют в истории народов.

В сознании философа или нескольких философов формируется тот или иной концепт, сцепляется с другими или оказывается в оппозиции к ним, а потом миллионы, миллиарды людей за это расплачиваются. Вот насколько важна мысль как таковая — именно она движет историей.

Глава 7. Национализм классический и революционный (третья политическая теория)

Генезис третьей политической теории

Национализм Нового времени — это политическая философия, которая представляет собой третью магистральную линию идеологического развития этого периода. Все политические теории Нового времени, начиная с XIX века, так или иначе кристаллизуются, достигая своего апогея в трех фундаментальных политических мировоззрениях:

1) либерализм (первая политическая теория),
2) коммунизм (вторая политическая теория) и
3) национализм (третья политическая теория).

Такая последовательность в перечислении идеологий связана с порядком их исторического появления: сначала появляется либерализм, потом в качестве критики либерализма — марксизм и гораздо позже, уже в конце XIX — начале XX века как ответ на вызов либерализма и марксизма складывается полноценная идеология политического национализма в форме итальянского фашизма и германского национал-социализма (а также их аналогов в других странах). Кроме фашизма и национал-социализма к третьей политической теории можно отнести типологически сходные политические системы, созданные Антониу Салазаром (1889 – 1970) в Португалии, генералом Франко (1892 – 1975) в Испании, а также «хустиализм» (от *исп.* justicia — справедливость) Перона в Аргентине[1]. При этом

[1] Современный греческий политолог Димитрис Кицикис считает, что с 1945 года, когда фашизм потерпел сокрушительное поражение в Европе, такого рода идеологии переместились в Третий мир. Многие режимы Третьего мира, согласно Кицикису, в частности, арабская партия «Баас», сочетали в себе правые и социалистические, консервативные и марксистские элементы, не будучи ни строго социалистическими, ни капиталистическими партиями. Они представляют собой спектр вариаций третьей политической теории. Останками бааситских режимов, согласно классификации Кицикиса, были иракский режим Саддама Хусейна (1937 – 2006), ливийский Муаммара Каддафи (1942 – 2011), сирийский режим Хафеза Асада (1930 – 2000); также много подобных сочетаний идей национального и социального в Палестинском движении освобождения.

и фашизм, и национал-социализм во многом представляли собой реакцию именно на европейский социализм, отчасти вбирая в себя ряд его положений, а отчасти предлагая им альтернативу. Так, в случае германского национал-социализма уже в самом названии содержится указание на социализм (хотя принципиально отличный от марксизма), а в случае итальянского фашизма кроме доктринального сходства и симпатии ранних фашистов к СССР (что на первых порах было взаимным) следует учесть и тот факт, что Бенито Муссолини (1883—1945), основатель фашистской партии, был социалистом в юности. Ленин хорошо отзывался о раннем Муссолини и сожалел, что такой лидер был потерян для европейских левых.

Фашизм и национал-социализм XX века представляют собой немарксистскую версию антилиберализма. В целом это было предвосхищено уже Марксом, который тщательно различает в «Манифесте коммунистической партии» *антикапитализм слева*, т. е. собственно посткапитализм, постепенно сформировавшийся в марксизм и вторую политическую теорию, от различных форм *антикапитализма справа*, которые выступают против буржуазного общества в защиту либо сохранения элементов традиционного общества (религия, сословия, аристократия и т. д.), либо не принимают пролетарской и интернационалистской догматики коммунистов, пытаясь сочетать социализм либо с национальными элементами, либо с крестьянским сословием. Позднее наиболее последовательную форму сочетания социализма с принципами сословного общества, обобщающую те тенденции «консервативного социализма», которые Маркс критиковал в «Манифесте», предложил в своих трудах австрийский теоретик Отто Шпанн[1] (1878—1950).

Маркс жестко полемизирует, в частности, с Фердинандом Лассалем[2] (1825—1864), защищавшим социализм национального или государственного толка. Его идейными противниками были анархисты — особенно такие как Жозеф Прудон[3] (1809—1865), отстаивавший свободную федерацию сельских общин и отрицавший мессианскую роль пролетариата, и Михаил Бакунин[4] (1768—1854), признававший славянские и, шире, южноевропейские народы в качестве истинно революционной силы вопреки Германии и североевропейским народам,

[1] *Spann O.* Der wahre staat: verlesungen über abbruch und neubau der gesellschaft, gehalten im sommersemester 1920 an der universität Wien. Wien: Quelle & Meyer, 1921.

[2] *Lassal F.* Macht und Recht. Offnes Sendschreiben. Zürich: Meyer & Zeller, 1863.

[3] *Прудон Ж.* Что такое собственность, или Исследование о принципе права и власти; Бедность как экономический принцип; Порнократия, или Женщины в настоящее время. М.: Республика, 1998.

[4] *Бакунин М. А.* Собрание сочинений и писем. 1828—1876. М.: Издательство Всесоюзного Общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1934—1935.

которых Бакунин считал слишком «рационалистическими». Позднее элементы национального социализма XIX века и отдельные течения анархизма (особенно в фашистской Италии) были интегрированы в третью политическую теорию — революционного национализма. Важно подчеркнуть, что этот тип национализма строит свою идеологию с учетом марксизма и антикапиталистических левых теорий и концептов и поэтому логически следует за второй политической теорией, которая, в свою очередь, была критической реакцией на буржуазную идеологию (первую политическую теорию, либерализм).

Буржуазный национализм и революционный национализм

Однако хотя третья политическая теория, под которой следует понимать законченную идеологию революционного национализма, учитывающего основные положения социализма и марксизма и предлагающего в ответ альтернативные концепты, сложилась лишь в XX веке, сам национализм появляется практически вместе с Новым временем и отражает как раз основные черты политической философии Модерна. Если революционный национализм (XX века) является в значительной мере антикапиталистическим и жестко антилиберальным, то у истоков европейского национализма мы видим, напротив, именно буржуазные тенденции. Сами национальные государства в Европе складываются под влиянием протестантской Реформации и являются политическим вызовом католицизму и Империи. Такой буржуазный национализм появляется, следовательно, у самых истоков Модерна и в каком-то смысле предшествует даже либерализму. Так, в области экономики меркантилизм, настаивающий на государственной монополии на внешнюю торговлю, сложился задолго до либерализма, сам Адам Смит формулировал свои теории в полемике именно с меркантилистами. Позднее эта же логика буржуазного национализма устойчиво связывалась с политикой протекционизма и в XX веке стала основой реализма в международных отношениях[1] — причем без какой-либо связи с идеологией Третьего пути, т. е. с национализмом революционным.

Конечно, между буржуазным национализмом, который появился на заре Нового времени, и революционным (антибуржуазным) национализмом, сложившимся в полноценную идеологию лишь в XX веке, во многом как реакция на вторую политическую теорию, есть определенные общие черты — прежде всего объявление высшей ценностью

[1] *Дугин А. Г.* Международные отношения (парадигмы, теории, социология).

национальный суверенитет, возведение национальной идентичности в статус верховного субъекта внешней политики и т. д., но в целом это разные явления. Водораздел здесь проходит в отношении фундаментальных принципов капитализма. Все типы национализма — и буржуазный, и революционный — критически относятся к либерализму (первая политическая теория), но буржуазный национализм считает рыночное общество и его принципиальные установки (свобода торговли, индивидуализм, прогресс и т. д.) полностью легитимными, тогда как революционный национализм отвергает капитализм в целом. В этом легко распознать влияние марксистской мысли, только прочитанной наоборот. Маркс, отталкиваясь от либеральной политэкономии и ее постулатов, настаивает на интернациональной природе капитала, на чем он основывает и альтернативный пролетарский интернационализм; для него интернациональный характер капитализма есть диалектический момент, необходимый как подготовка к мировой революции пролетариата, который также должен быть интернациональным классом. Но революционные националисты (фашисты и национал-социалисты), принимая тезис об интернациональной природе капитала (на чем настаивали как либералы, так в еще большей степени марксисты), делают из него обратный вывод, утверждая, что именно в силу своей интернациональной природы капитализм не совместим с национальным суверенитетом и рано или поздно его разрушит — либо напрямую, через интернациональные монополии и финансовые структуры, либо косвенно — через пролетарскую революцию. Поэтому политической теорией является именно революционный национализм, основанный на глубоком философском и историческом анализе основных положений Модерна и его расшифровке в первой и второй политических теориях. Буржуазный же национализм является не столько идеологией, сколько моделью построения внешней политики и особенно экономических отношений с другими странами. Во внутренней политике такой национализм вообще не отличается от общих положений капитализма и, следовательно, либерализма.

Учитывая это принципиальное отличие, мы можем проследить этапы становления национализма как такового — от изначального и буржуазного до революционного, имевшего в истории довольно короткий срок существования.

Страны и сословия в феодальной системе

Итак, корни политического национализма непосредственно относятся к эпохе Нового времени. Это феномен политики Нового времени, и, следовательно, национализм принадлежит к той парадигме,

которую мы определили в терминологии платоновского «Тимея» как «политическая философия Матери». Таким образом, национализм в целом представляет собой одно из направлений материалистической философии Нового времени.

Политический национализм связан непосредственно с таким явлением, как *нация*. Нация — это буржуазное явление, которое возникло на заре Нового времени вместе с суверенным государством, представлявшим собой, в свою очередь, антитезу Священной Империи. Нация — это население государства, созданного при помощи социального контракта. Таким образом, в основе нации, как и в основе государства, лежит общественный договор. Субъектом, из которого складывается нация, является индивидуальный гражданин. Там, где есть нация, предполагается индивидуальное гражданство. Это совокупность индивидуумов, социальных атомов.

Нация представляет собой искусственное создание группы индивидуумов, считающихся рациональными и обладающими своей единичной волей. Это прямой продукт социального договора, который провозглашает формирование некоторой унитарной структуры. Унитарная структура государства означает, что вся территория, которая оказывается внутри границ нации, состоит из однородного правового поля, где все граждане этого национального государства признают единый закон, единый язык, единый режим, единую культуру. Эти граждане и рассматриваются как инстанция, которая учреждает нацию.

Во французском языке есть выражение État-Nation (État — государство, Nation — нация), показывающее историческое и политическое единство государства и нации, их неразрывную связь. В английском языке соответствующее название — national State. Мы могли бы перевести это как «национальное государство», но когда мы так говорим, мы умаляем значение слова «национальное», и главный акцент ставится на «государстве». А вот в формуле État-Nation нет прилагательного, это два существительных[1].

Нация возникает вместе с буржуазной революцией. До буржуазной революции существует Священная Империя, традиционное государство, сословное общество. Сословное общество регулируется не столько национальными общеобязательными установками и правилами, сколько отношениями между различными сословиями, группами и различными объединениями данного общества. При этом сплошь и рядом в этой ситуации будут возникать такие казусы, когда в неком герцогстве существует устойчивая система, вас-

[1] Подробнее см.: *Дугин А. Г.* Этносоциология. М.: Академический проект, 2012.

салитет (есть сюзерен, есть вассалы, есть феодальная иерархия), но строгую принадлежность этого герцогства к Нормандии, Франции, Англии или Германии подчас в истории Европы до Нового времени трудно определить. Оно может принадлежать двум государствам сразу или ни одному из них, потому что представление о государстве еще не является унифицированным. Сословия важнее, чем государство, феодальный строй важнее, чем национальный строй, и отношения между вассалами и сюзеренами важнее, чем национальная принадлежность этой территории к тому или иному королевству. При этом некоторые территории могли быть подчинены напрямую католической Церкви, и тогда епископы выступали в роли политических правителей. Иногда власть принадлежала союзу сельских общин. Сплошь и рядом были и смешанные формы. Феод — это не просто имение конкретного феодала или его рода. Это более сложная инстанция, допускающая подчас довольно широкое разнообразие управления. Именно внутри феодов в Средневековье и проходил политический и экономический обмен — службы, труда, продуктов, товаров. Этот обмен был чаще всего натуральным — товар на товар, служба за службу и т. д. Феодальные низы — крестьяне, серфы, должны были служить ополчением и снабжать товарами низшую знать, а та приводила свои отряды в войска своих сюзеренов, которым отдавала и часть продуктов и товаров, и так вплоть до короля. При этом церковная структура была также частью этой феодальной конструкции.

При переходе от одного сюзерена к другому вассал, как правило, брал с собой тех, кто находился ниже него. Но в целом привязка этой лестницы к какому-то одному государству — и его правителю, королю — была довольно свободной и ощущалась лишь в случаях серьезных войн и конфликтов. Большинство населения вполне могло не знать вообще, к какому государству они относятся. Все знали, что они христиане и что их непосредственный сюзерен — это такой-то барон, граф или герцог. До короля доходило лишь изредка, а само представление о государстве было размыто и весьма приблизительно.

Приблизительно такой же была политическая система и на Руси — до начала московского периода, когда впервые можно говорить о подобии некоторого национального единства и централизации власти[1]. Но и в самой Московской Руси бояре обладали огромной степенью свободы, и с этим как раз боролся Иван Грозный — его основные реформы были направлены против свободного боярства (как аналога феодалов европейского Средневековья). В Смутное

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

время мы видим, насколько автономным оставалось русское боярство и после Грозного.

Нация как буржуазный концепт

Нация создается строго против сословной феодальной системы, против средневековой версии политической философии. Нация — это антисословное государство. Либо сословия, либо нация. Более того, нация основана на принципе доминирования буржуазного типа в качестве нормативного социополитического актора. А буржуазия, как мы видели, основывается как раз на равенстве стартовых возможностей, что на практике означало отказ от учета сословных привилегий.

В сословном обществе индивидуальная идентичность встроена в *сословную идентичность*. Откуда, например, распространенная русская фамилия «Кузнецов», тождественная этимологически и семантически английской фамилии «Smith», немецкой «Schmidt» и т. д.? Дело в том, что раньше фамилия (т. е. родовое имя) человека отражала то, чем он занимается. У отца-кузнеца был сын-кузнец, и внук-кузнец и так вплоть до бесконечности. Тот, кто был «Кузнецов», тот был кузнецом. Такая фамилия была невозможна у аристократа или у крестьянина.

Средневековые люди определяли свою индивидуальную идентичность через свою социальную функцию, профессию, место в обществе, принадлежность к некоторой фиксированной группе сословного населения. Соответственно, фамилии «Медведев» или «Волков» — еще более древние, связанные с охотниками и собирателями, потому что в ходе инициатических практик охотники менялись ролями со своими жертвами, и тот, кто охотился, сам должен быть готов стать жертвой этой охоты. Но возможно, в некоторых случаях речь шла о деревенских кличках более позднего происхождения.

А вот фамилии «Иванов» и «Петров» очень новые — кажется, что это исконно русские фамилии, но ничего подобного. Они появляются из отчеств в период переписи населения по западноевропейским образцам. Простолюдинов спрашивали: «Ты чей? Иванов или Петров?», т. к. эти имена были популярными в народе, и записывали индивидуума по отчеству, что лишь позднее стало признаком рода. Но это уже элемент индивидуализма — фамилия «Иванов» или «Петров» ничего не говорит нам о том, кто был основателем этого рода с точки зрения феодальной модели. Это модернистские фами-

лии. Более традиционным было назвать человека «Крестьянкиным», т. е. «сыном крестьянки». Это ближе к парадигме Традиции.

Соответственно, функциональные фамилии являются следом сословного общества, а фамилия по имени отца свидетельствует уже о некоторой утрате традиционной коллективной принадлежности, о некотором индивидуализме и, возможно, о переезде крестьян в город, записи в мещанство в целом без характерных профессиональных свойств.

Национальные государства основываются на индивидуальном гражданстве. То есть членом нации мыслится именно индивидуум, тот же самый атом, который лежит в основании материалистического мировоззрения и соответствующей ему научной картины мира Нового времени.

Нация — продукт национализма

Доминантной фигурой национализма является буржуа. Поэтому *всякий классический национализм является буржуазным*. Это форма объединения людей, разорвавших свои связи с сословным обществом и оказавшихся в положении чистых индивидуумов. Чаще всего это происходило именно с горожанами, т. е. жителями Burg, буржуа. И вот для того чтобы этих индивидуумов собрать в некоторую управляемую и упорядоченную социальную общность, им внушается, что они являются *членами нации*. Нация — это искусственный конструкт, и появляется он как концепт. Вся история нации является продуктом воображения буржуазных националистов.

Все главные моменты философии Модерна и особенно политической философии Модерна суть концепты. Концепт — это индивидуум, причем именно он является самым главным и фундаментальным для Модерна в целом. В первой политической теории он берется в качестве главного (возможно, с этим и связана устойчивость либерализма и его политическая победа над альтернативными — иллиберальными — идеологиями Модерна). Пролетариат, стоимость, общественно-экономическая формация — это тоже концепты. Они центральны для коммунизма. Нация — еще один концепт. Он так же оперирует с индивидуумом, как и в случае социализма, но собирает агломерацию индивидуумов по другому сценарию — не по классовому принципу, а по государственному. Нацией является совокупность граждан (= горожан = буржуа) данного конкретного государства. Вместе они и образуют État-Nation, Государство-Нацию.

Механизм возникновения современных наций и интеллектуально-исторический контекст этого процесса убедительно описы-

вают антрополог Эрнест Геллнер (1925 – 1995) и социолог Бенедикт Андерсон (1936 – 2015). Геллнер отмечал искусственность концепта нации, которая не имеет ничего общего с историческим бытием народа или средневековым сословным обществом[1].

Эти авторы обращают внимание на очень важную последовательность образования современных наций: в любой ситуации вначале идут националисты, а потом уже появляется нация. Геллнер, в частности, настаивает на том, что национализм не является следствием существования нации, но сами нации возникают как развитие идеологии национализма. Он пишет:

> Именно национализм порождает нации, а не наоборот. Конечно, национализм использует существовавшее ранее множество культур или культурное многообразие, хотя он использует его очень выборочно и чаще всего коренным образом трансформируя. Мертвые языки могут быть возрождены, традиции изобретены, совершенно мифическая изначальная чистота восстановлена[2].

Национализм изобретает нацию, т. е. общество, которого никогда не существовало, но использует при этом элементы, которые берутся в реальном историческом опыте конкретных групп (этносов и истории народа), вырываются из контекста, лишаясь при этом смысла, и превращаются в общеобязательную, навязанную с помощью всей мощи государственного аппарата социокультурную догму.

Геллнер подчеркивает, что нация состоит из механического набора анонимных и отчужденных друг от друга атомарных граждан, но пытается выдать себя за сельское деревенское мирное сообщество, уютное и знакомое, где все друг друга знают и все разделяют друг с другом общие привычки и синхронизм реакций. Чтобы добиться этого, в дело пускается государственная машина: образование, кодифицированный язык (идиом), произведения искусства, прославляющие славные подвиги нации, часть которых реальна, а другая часть придумана.

Нация есть концепт, который искусственно создается группой интеллектуалов в условиях перехода от парадигмы Традиции к парадигме Модерна. Интеллектуалы-националисты берут за основу какой-то древний народ или название какой-то исторической, культурной или политической общности, действительной или мифологической, и объявляют население какого-то современного буржуазного государства, возникшего в ходе разрушения средневеково-

[1] *Геллнер Э.* Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.

[2] Там же. С. 127.

го католического и имперского строя, или части этого государства, прямыми наследниками давно исчезнувшего этноса или племени. Далее националисты внушают гражданам государства, что именно они и есть прямые потомки тех, чьим именем называются, и это позволяет искусственно скрепить атомизированное индивидуалистическое буржуазное общество, начинающее воображать себя наследниками мифа. Андерсон считает, что эта идентичность является строго воображаемой и часто созданной романтическими поэтами или художниками. В действительности же речь идет о продуктах распада сословного единства, которое уже давно заменило собой органическую общину этнического толка. Но национализм полностью игнорирует этот исторический, культурный и политический разрыв, становясь такой же искусственной идеологией, как либерализм и коммунизм, и такой же индивидуалистической и материалистической, как и они.

Предельных форм подобные ходы воображения достигли в расовых теориях, которые были важнейшей стороной национал-социализма. Здесь речь шла уже не просто о концепте «нации», но о более масштабном и еще более экзотическом и искусственном — но столь же модернистском — концепте «расы». Формально национал-социализм провозгласил превосходство «арийской» расы, т. е. потомков индоевропейских народов. Но при этом прагматические условия политики и предельный утилитарный идеологизм нацистов исключил из среды «арийцев» не только индоевропейцев славян, но и кельтов, а итальянцев отнес к представителям средиземноморской расы. А народ цыган, также говорящий на индоевропейском языке и являющийся выходцем из вполне «арийской» Индии и не менее «арийской» Персии, был вообще приравнен к недочеловекам — на основании культуры и фенотипа. Нацизм, с точки зрения политического использования расизма, является наиболее экзотической и в то же время зловещей пародией. Здесь видно, что под «арийцами» в данном случае понимались прежде всего германцы, а те индоевропейские народы, с которыми у исторических немцев или даже у самих нацистов возникали политические трения, произвольно лишались этого статуса. Соотнесение чистоты расы с фенотипом давало совсем комический эффект, поскольку вожди нацизма не отличались нордической внешностью, а наиболее точно соответствующими ей оказывались высокие белокурые и голубоглазые скандинавы, отличающиеся весьма мирным и покладистым характером (далеко не нордическим, если основываться на ницшеански-героической риторике нацистских идеологов) и часто имеющие финно-угорские (т. е. совершенно не индоевропейские) корни.

Геллнер и Андерсон показывают, что любой национализм — это концепты, служащие интересам буржуазии и основанные на воображаемых структурах, используемых чисто прагматически и утилитарно. И если националистические мифы придумывают романтики, подчас не заботясь ни о каком практическом применении (как, например, опубликовавший под видом перевода древних кельтских баллад барда Оссиана свои собственные стихи Джемс Макферсон[1] (1736—1796) или авторы апокрифической голландской книги «Хроника Ура Линда»[2]), то в руках буржуазных политиков это становилось концептуальной основой политической идеологии.

Фактически национализм служит тому, чтобы развалить сословное общество, выставить в центре общества фигуру буржуа, уничтожить сакральный мир, обосновать секулярный характер государственности и упразднить этническую идентичность народов. Национальное государство предлагает один язык для всех граждан, называемый идиомом. Обычно за образец берется один из говоров, чаще всего столичный. А остальные говоры и диалекты становятся «патуа», т. е. отличающимися от общенационального стандарта. Так, многообразие живой речи и локальных лингвистических традиций уравнивается перед механическим и отчужденным единообразием идиома. Поэтому все остальные диалекты и наречия постепенно начинают отмирать.

Воображаемая общность

Другой современный социолог Бенедикт Андерсон, развивая подход Геллнера, подчеркивал, что нация — продукт воображения людей[3].

Как Геллнер, Андерсон описывает происхождение нации как утилитарное конструирование коллективной идентичности. Для того чтобы удержать общество, чтобы оно не развалилось после ликвидации сословий, была нужна какая-то новая форма коллективной идентичности. Бенедикт Андерсон использует интересный термин, описывая нацию как «воображаемое сообщество» или «имагинативную общность» («imagined community»). Термин «community» означает общину, группу людей, органически связанных жизнью, историей, культурой, происхождением, множеством устойчивых

[1] Поэмы Оссиана. Л.: Наука, 1983.

[2] *Вирт Г. Ф.* Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. М.: Вече, 2007.

[3] *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001.

и долговременных отношений. Это именно органическое единство людей, которые живут рядом друг с другом, как большая семья, некое единое коллективное существо, где каждый не просто знает, но понимает, чувствует другого. В общине все друг другу родственники, свояки, братья.

Но буржуазное общество не имеет к такой «общине» вообще никакого отношения. Наоборот, в ходе формирования капиталистических отношений органические общины распадаются на индивидуумы. Обычно общины располагаются в крестьянской среде, на земле. Естественный ландшафт обитания общины разрушается при переходе к урбанизации, индустриализации и буржуазному строю. И в этой ситуации буржуазное общество — это продукт распада сельской общины, ее конец, ее антитеза.

Дуализму общины (Gemeinschaft) и общества (Gesellschaft) посвятил свое чрезвычайно важное для социологии и политической философии исследование Фердинанд Тённис[1]. Тённис противопоставляет эти два понятия: община (Gemeinschaft) основана на наличии и сохранении в долгой перспективе живых органических связей, а общество (Gesellschaft) представляет собой продукт их разрыва и обособления в качестве такого распада отдельных индивидуальных единиц (что и дает нам фигуру «идиота»). Общество и есть совокупность индивидуумов, утративших органические связи с общиной. Когда общины распадаются, складывается общество. И вот это искусственное общество и есть буржуазное общество, возведенное в политическую нацию. Поэтому Бенедикт Андерсон и использует термин «воображаемая» община (comminity). Нация есть совокупность разрозненных элементов, воображающих себя чем-то целым. В этом состоит некоторое отличие нации от общества, а национализма от социализма. Социализм признает, что имеет дело с обществом, состоящим из индивидуумов, и предлагает осознанно, а не воображаемо соединить их искусственно — снова «e pluribus unum», «из многого единое». Нация же, напротив, хочет заставить поверить множество индивидуумов, что они имеют между собой нечто общее и это общее органично им присуще, хотя на самом деле это общее проистекает из искусственно сконструированной политической идеологии и просто навязано всем в строго утилитарных целях.

Таким образом, нация, в глазах Андерсона, есть буржуазный обман.

---

[1] *Тённис Ф.* Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. М.: Фонд Университет; СПб.: Владимир Даль, 2002.

Ограниченная совокупность «идиотов» как идеал национализма

В нацию собираются те же отдельные индивидуумы, которые, как мы видели, в Греции назывались «идиотами» (ἰδιώτης). Это не объединение людей с качествами — родами, профессиями, корнями, но искусственный агломерат количественных единиц. Нация состоит из «идиотов». Любая нация идиотична в своих корнях, поскольку создается именно отдельными бескачественными индивидуумами. И для того чтобы эта группа индивидуумов, вырезанных из их сословной принадлежности, социального положения, этнической среды и религиозно-политической истории (а нация всегда секулярна — она возникла как результат борьбы протестантских государств со Священной Римской Империей), не распалась, нация предлагает им искусственную коллективную идентичность. Не историческую, не религиозную, не этническую — не действительную, но — как и все в философии политики Нового времени — концептуальную.

Но если нация состоит из «идиотов», то это делает национализм почти тождественным в своих антропологических основах либерализму. Разница между ними состоит только в том, какой масштаб агломерации индивидуумов они берут за нормативный и желательный. Либералы являются сторонниками «максимального идиотизма» — цель для них в том, чтобы распространить атомизацию на все человечество. Поэтому немецкий философ Мартин Хайдеггер (1889–1976) называл идеологию либерализма «Planetär-Idiotismus», т. е. применение индивидуалистической антропологии в планетарном масштабе[1]. Таким «планетарным идиотизмом» является глобализм, открывающий индивидууму гигантские перспективы, при том условии, что везде и повсюду он будет находить только самого себя, свою полностью тождественную копию.

Националисты ставят для «единичной отдельности» более конкретные пределы: «идиоты» однотипны в рамках одной нации, тогда как в другой нации они могут несколько отличаться. На этом строится риторика национализма: свой идиотизм противопоставляется другому, тогда как универсалисты-либералы настаивают на том, что идиотизм должен быть всемирным.

---

[1] *Планетаризму* соответствует *идиотизм*. Это слово означает не психиатрическое понятие, описывающее состояние предельного ослабления сил души и тела. С онтоисторической точки зрения, оно означает состояние одиночной отдельности, ἴδιον, в котором современный человек пребывает сегодня, находясь в массовом обществе. *Heidegger M.* Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2014. S. 265.

Между либеральным проектом и национализмом нет принципиального различия. В обоих случаях речь идет, как правило, о свободном рынке, разделении властей, выборах, парламентской или президентской форме правления и т. д. Отличается только конфигурация границ, в рамках которых индивидуумы осуществляют социальный договор. Национализм полагает границами одного Левиафана, тогда как либерализм выступает за мировое государство, в котором вся политика будет внутренней, и интернационализм уравняет между собой всех индивидуумов. В обоих случаях речь идет о концептуальном сведении действительно существующих людей, с их конкретной исторической и культурной идентичностью, к обобщенным абстрактным концептам, но только разной размерности — в одном случае к «нации», в другом к «человечеству».

Это создает одну из разделительных линий и, соответственно, семантических осей Политического в парадигме Модерна: классический национализм (в отличие от революционного национализма, о котором речь пойдет позднее) разделяет с либерализмом принятие норматива рыночного общества и все основные моменты буржуазной идеологии, за исключением масштаба ее применения и ограничения коллективной идентичности национальными рамками (вопреки планетаризму либералов). Это противопоставляет и националистов, и либералов коммунистам, в свою очередь, полностью отвергающим легитимность общества, построенного на рынке.

Национализм, Гоббс и антропологический пессимизм

Итак, нация представляет собой буржуазный конструкт Нового времени, основанный на индивидуальной идентичности и, соответственно, он ориентирован против христианской религии в ее традиционных средневековых версиях — католической и православной. Христианская традиция не знает наций, она делит мир на основании религиозного признака — христиане/нехристиане, католики/православные, правоверные христиане/еретики и т. д. Идентичность определяется прежде всего религией, а затем сословной принадлежностью. В русском слове «крестьяне» соединяется и то и другое. Национальная идентичность, будучи направленной против сословной, несет в себе ориентацию на секуляризм и в конце концов атеизм и антихристианство.

Становление наций в Европе начинается среди протестантских стран, выступавших против Пап и Священной Римской Империи, а затем распространяется и на некоторые католические народы, которые, будучи вовлеченными в процесс модернизации, вынуждены

принимать эту национальную модель и уже говорить о формировании католических наций в ответ на вызов протестантского Севера.

Из трех главных теоретиков политической философии Модерна к национализму ближе всего Томас Гоббс[1]. Собственно, он и является носителем классического представления о современном национализме. Гоббс — отец современного национализма; у него есть все: и социальный контракт (искусственность создания нации на основе политического пакта), и представление о том, что нация является механизмом, сотворенным идолом, кумиром, чудовищем, которое формирует путем жесткого управления коллектив, который находится внутри него.

У Гоббса мы находим интересную подробность: именно Левиафан и внушаемый им гражданам ужас ответственен за то, чтобы люди были одинаковые. По Гоббсу, государство делает людей одинаковыми. Поэтому именно из этой идеи гоббсовского Левиафана и вытекает фундаментальная философия национализма. Национализм — это всегда в той или иной степени гоббсианство.

Если посмотреть на различие национализма и либерализма со стороны Гоббса, то главная отличительная черта при общем секулярно-атеистическом и антихристианском по сути характере обеих политических идеологий снова будет в антропологии. Националисты, как правило, следуют за Гоббсом в его пессимизме. Люди не меняются, оставаясь «волками», и их агрессивность как раз естественнее всего и выражается в межнациональных отношениях, где воссоздается естественное состояние, со всей его хаотичностью, агрессивностью и эгоизмом, но только на уровне макросубъектов: отныне носителем агрессивной алчности выступает не отдельный человек, но сам Левиафан. Поэтому природа человека, спроецированная на Левиафана, порождает реализм в международных отношениях, который допускает как своего рода неизбежность войну между нациями. И здесь национализм находит свое полное применение. Волчья суть индивидуума Гоббса масштабируется в нации, которая ведет себя по отношению к другой нации как хищник, сдерживаемый лишь силой и естественными ограничениями. На уровне Левиафана у сторонников реализма не повторяется сценарий перехода к Политическому. Общественный договор заключается только в отношении Левиафана — один раз. А между Левиафаном и другим Левиафаном (или Бегемотом, извечным противником Левиафана, чтобы продолжить ряд библейских образов) социального контракта уже не заключается. Отдельный человек, таким образом, принимает

[1] *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса.

власть коллективного монстра, но сам монстр остается вполне в «естественном» состоянии.

Противники националистов — либералы и социалисты — как мы видели, исходят из иной антропологии — либо нейтральной («чистая доска» Локка), либо позитивной («добрый дикарь» Руссо), либо принимают кантовскую модель общего «чистого разума». Это и аффектирует толкование государства как преходящей исторически инстанции, и предопределяет либеральную теорию международных отношений[1], предполагающую заключение общественного договора между странами во имя создания сверхнационального органа власти — Мирового Правительства.

Так в контексте политической философии Модерна проясняется еще одна ось противостояния: национализм (как антропологический пессимизм), продолжая линию Гоббса, противостоит либерализму и социализму, основанным на антропологическом оптимизме.

Меркантилизм как экономический национализм

Мы уже говорили, что наиболее точным выражением классического буржуазного национализма в области экономики является меркантилизм.

Теория меркантилизма исходит из того, что главным экономическим актором в международной торговле является государство. Если внутри государства все определяется законами рынка, то при переходе к международным отношениям главной инстанцией становится государство. Оно и есть в этом случае единственный монопольный торговец, а все внутренние субъекты рынка, выходя за пределы государства, могут это делать только при его посредничестве. Государство же руководствуется в своей экономической политике национальными интересами, т. е. независимо от интересов конкретного национального производителя или потребителя, устанавливает такие тарифы и пошлины, которые были бы выгодны развитию той или иной отрасли национальной промышленности в целом. Такое государство создает льготные условия для своих и усложняет конкуренцию для чужих.

В рыночной стихии ни «своих», ни «чужих» не существует, и поэтому здесь государство действует не по рыночным правилам, а по иным, отстаивая не частный, но общественный интерес. Меркантилизм — это проекция логики Гоббса на экономику: государство остается хищником, считая все то, что находится внутри него, своей

[1] *Дугин А. Г.* Международные отношения (парадигмы, теории, социология).

собственностью, а к тому, что находится вовне, относится как к потенциальной угрозе или жертве.

Поэтому меркантилистское государство основано на протекционизме и управлении процессами внешней торговли для того, чтобы создавать позитивный или, по крайней мере, нулевой баланс экспорта и импорта. Отдельный предприниматель ищет лишь своей частной выгоды, но государство вынуждено защищать себя любой ценой, в том числе и ограничивая прибыль своих отдельных единиц, чтобы защитить и укрепить себя в целом.

Внутри такого государства существует свободная конкуренция, а вовне совокупным актором, предпринимателем, который действует от лица всей нации, выступает именно само государство. Отсюда свобода во внутренней торговле и ограничения, тарифная политика, протекционизм в международной.

Таким образом, националисты-меркантилисты спорят с либералами-интернационалистами. Это разные концепты: для либералов государства *должно быть меньше* везде и всегда, а для националистов государства должно быть ровно столько, сколько это необходимо. При этом само представление о необходимости у либералов и меркантилистов различается: первые сводят его роль к просвещению, образованию и соблюдению минимального порядка, а вторые включают в нее и представительства нации в военной, но также и в экономической области — перед лицом других наций.

Националисты в некотором смысле отождествляют суверенитет Бодена с национальным государством в целом и настаивают на том, что и нация должна быть суверенной. От лица этой суверенной нации решаются и вопросы мира и войны, и политики, и торговли, и международной экономики. То есть внутри государство следит за порядком, а вовне — выступает полноценным субъектом — в том числе и экономическим.

Немецкий романтизм меняет представление о нации

Прежде чем мы перейдем к XX веку, к революционному национализму, т. е. к идеологии фашизма и национал-социализма, которые обычно и служат образцом третьей политической теории, следует обратить внимание на некоторые попытки переосмыслить в романтическом ключе буржуазный национализм, который мы обнаруживаем в Германии в XVIII и первой половине XIX века. Это романтическая философия Гердера (1744–1803), Фихте (1762–1814), Шеллинга (1775–1854) и Гегеля. Эти глубочайшие мыслители пытались придать концептам политического Модерна — таким как

«нация», «гражданское общество» и даже «индивидуум» — более сложный и диалектический характер, подчас выходя за семантические границы Нового времени и возвращаясь к политическому платонизму и политическому аристотелианству. Так, в идею чистого, классического буржуазного национализма Нового времени вмешивается романтический дух немецкой философии. Эти философы делают попытки перетолковать нацию, искусственную и чисто политическую конструкцию, в метафизическом ключе, привнося в нее элементы платоновской идеи, аристотелевского эйдоса и сущности, отдельные аспекты этнической, культурной или исторической идентичности. Так, у Гердера мы видим представление о «народе» (Volk), которого он не отделяет строго от «нации» (Nation), как о продолжении исторического развития общины. Община и общество не противопоставляются, а национальное общество трактуется как продолжение общины. Это попытка перенести свойства community на society, органичности на искусственность, и тем самым релятивизировать буржуазный характер нации. Если буржуазные идеологи пользовались этим переносом, то немецкие романтики явно и сами верили в это, не обостряя парадигмального разрыва между Средневековьем и Новым временем и даже, напротив, стараясь его диалектически преодолеть.

Этот немецкий романтизм существенно повлиял на теории национализма XX века, которые перестали быть столь четко гоббсианскими, индивидуалистическими, модернистскими и приобрели более атипичный и экстравагантный характер.

Гердер: история как история народов

Иоганн Готфрид Гердер был последовательным критиком идей Просвещения. Но отвержение им парадигмы Модерна не означало простого возврата к идеалам Средневековья, что в XVIII веке было в Европе, где Просвещение стремительно побеждало, довольно проблематично. И более того, Гердер хотел сделать не шаг назад, а шаг вперед, рассмотрев то время, в которое он жил, как часть более общего исторического процесса.

Гердер в духе романтического настроя выдвигает идею, которая позднее повлияла на все формы позднейшего революционного национализма: с его точки зрения, субъектом истории является не индивидуум (в духе буржуазного атомизма), но и не сословия, не Империя и не Церковь, как полагали чистые традиционалисты. Гердер выдвигает положение о том, что субъектом истории является народ, а еще точнее, *народы* во множественном числе, причем каждый из них представляет

собой органическое целое, культурное единство. История есть история не единого человечества, а многих народов, поэтому она нелинейна и состоит из разных накладывающихся друг на друга циклов. Гердер полагал, что общества и народы проходят в своей истории те же фазы, что и отдельный человек, — младенчество, юность, зрелость, старость, а затем уступают место иным народам. Поэтому каждый народ выстраивает в своей истории свой семантический цикл, понятный лишь ему или внимательному и вдумчивому наблюдателю и соответствующий его внутренней логике. При этом народ как органическое целое выступает носителем уникальной культуры, развивающейся и оформляющейся постепенно на каждой стадии.

Чтобы концептуализировать это органическое целое, которым является народ, Гердер вводит понятие «*народный дух*», Volkgeist, приписывая ему сознание, субъектность и способность к волевому и последовательному саморазвитию. *История, таким образом, есть многомерные круги раскрытия «народного духа» в каждом народе.* Между ними нет общей меры, хотя определенные закономерности и параллели между сходными фазами циклов наметить можно. Однако всегда следует сравнивать между собой аналогичные стадии: период упадка с периодом упадка, период подъема с периодом подъема и т. д. Тем самым Гердер открывал перспективы того подхода, который станет нормой в науке спустя двести лет после его смерти и ляжет в основание «новой антропологии», продолжающей и развивающей интуиции Гердера.

Основные идеи относительно структуры исторического процесса Гердер изложил в своем программном труде «Идеи к философии истории человечества»[1]. Там он дает первое в Новое время обобщенное и систематическое описание различных типов цивилизаций на основании сбалансированного подхода к каждой из них, не претендуя при этом на построение универсальной системы. «Народный дух» всегда уникален и неповторим. Гердер сравнивал его с «мыслями Бога», между которыми нелепо пытаться установить иерархию — каждая из них по-своему совершенна и ценна. Вместе они составляют гармонию истории. При этом «народный дух» в равной мере действует и через гениев, полководцев и великих исторических личностей и через простолюдинов, которые могут обладать полноценным бытием, органически соучаствуя в культуре через обычаи, этику, язык, традиции и даже быт.

Для Германии Гердер стал основателем *философии идентичности*, т. к. из его идей следовало, что у немцев есть свой собственный

[1] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.

культурный идеал, свой «народный дух», который не должен оцениваться через сопоставление с другими европейскими народами в линейной логике «прогресса», но представляет собой *уникальную смысловую последовательность*, выраженную в истории и культуре; и задача немцев придать «народному духу» максимально полное и ясное выражение — в искусстве, духовности и в том числе в особой государственности, которой немцы XVIII века были лишены, будучи разделенными на несколько разрозненных государств, княжеств и курфюрств. Тем самым Гердер заложил теоретическое основание для того, что позднее получило название «особый путь» (Sonderweg) и стало основной линией становления немецкого общества в XIX—XX веках.

Гердер говорил именно о народе как об особой органичной категории, довольно далекой от политической совокупности индивидуумов, объединенных в едином государстве. Немцы были для Гердера народом, но не нацией, т. к. немецкого государства не существовало и они были рассеяны по нескольким политиям разной масштабности. Но впоследствии, в ходе развития самой идеи Германии у Фихте и Гегеля и особенно после ее создания Бисмарком (1815—1898), «народный дух» Гердера как основа идентичности во многом слился с понятием «нация», получившим в немецкой культуре значение, существенно отличающееся от классического употребления этого понятия в Англии, Франции и большинстве других стран Европы.

Фихте: «великое Я» германской нации и закрытое торговое государство

Фихте[1] считается основателем немецкой классической философии. Он был учеником Канта, но, отталкиваясь от трансцендентального разума, стал строить свою оригинальную философию, которая является одной из вершин немецкого идеализма.

Фихте, продолжая гносеологию Канта, приходит к утверждению высшего Я, которое лежит в основе всего. Если Кант говорил о чистом разуме, то Фихте движется в глубь него и постулирует фигуру того, чьим этот разум является — «великое Я». Далее «великое Я» отчуждает себя, конституируя объект. И снова Фихте идет дальше Канта, не ограничиваясь осторожной ноуменальностью в духе конструктивизма относительно вещи-в-себе, но обосновывая реальность мира реальностью «великого Я». Далее — уже внутри объекта «великое Я» конституирует «малое я», эмпирическую личность, ко-

[1] *Фихте И. Г.* Сочинения: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993.

торая есть посланец «Я» в «не-Я». Задача «малого я» — восстановить через полное познание объекта (через науку, которую Фихте понимал как мистическое отыскание следов «великого Я» в природе) всю структуру «великого Я».

Таким образом, он резко порывал с антропологией Модерна в целом, создавая теорию, созвучную неоплатонику Плотину или индуистскому учению о «великом тождестве» Атмана (человеческого Я) с Брахманом (Абсолютом)[1]. Эта антропология отчасти резонировала с представлением Гердера о «народном духе», и Фихте осознанно применял свое определение субъектности (т. е. «я» как великого, так и малого) к германскому народу. При этом, хотя Германии еще не существовало, он использовал понятие «нация» в значении, более близком Гердеру, нежели классическому буржуазному словоупотреблению. Но при этом, следуя отчасти и за общепринятым определением, Фихте предлагал эту нацию сконструировать, придав народу свойство государства, что он истолковывал в духе своего представления о философском процессе.

В своих «Речах к германской нации»[2] Фихте излагает проект создания Германии (бывшей в начале XIX века разделенной на несколько полуавтономных княжеств и государств) как предпосылку для онтологического и гносеологического рывка, как ключевой этап в победе над не-Я, воплощенным в природных и исторических преградах на пути к объединению немцев. Немцев Фихте считал народом, наделенным особыми способностями к науке и культуре, а следовательно, полагал, что «немецкая нация» есть важнейший этап в деле возвращения совокупности «малых я» к своему единому германскому «великому Я».

В экономической практике Фихте был сторонником полностью *закрытого торгового государства*[3], обосновывая типичный меркантилизм не просто эгоистическими интересами Левиафана, а критикой индивидуалистического начала как такового («малое я», отказывающееся стремиться стать «великим Я»). Он также замечал, что фритрейдерство (английская версия экономического либерализма) создает резкое имущественное и социальное неравенство в обществе, обогащая тех, кто участвует в международной торговле, и разоряя предпринимателей, занятых только в сфере внутренней торговли. Этому Фихте противопоставлял модель государственного социализма, где приоритетом хозяйственной деятельности было бы не удовлетворение индивидуальных частных интересов, но общее уси-

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

[2] *Фихте И. Г.* Речи к немецкой нации. СПб.: Наука, 2009.

[3] *Фихте И. Г.* Замкнутое торговое государство. М.: КПАССАНД, 2010.

лие по преодолению препятствий на пути полной свободы «великого Я», т. е. господство субъекта над сопротивляющимся ему объектом (в том числе нехваткой, дефицитом, нищетой и т. д.).

Гегель: философская Империя

Еще одним представителем классической немецкой философии, оказавшим самое большое влияние на всю философию XIX—XX веков, как напрямую, так и через своих толкователей (включая левогегельянство Маркса), был Георг Вильгельм Фридрих Гегель.

Гегель считал, что он создает синтез всей философской мысли, а его система является самой универсальной из существующих или когда-либо существовавших, объединяющей в себе все наиболее существенное из предыдущих систем. При этом он связывал это не просто со стечением случайных обстоятельств или с личной гениальностью, но с самой глубинной логикой мировой истории, которая, пройдя через различные и строго определенные метафизической структурой диалектические стадии, разрешается в германской культуре и прусской монархии как в кульминации (конец истории), теоретиком, свидетелем и создателем чего является сам Гегель. Поэтому в его философии вселенское, всеобщее и абсолютное диалектически воплощается в конкретности исторической Германии XIX века. Именно этим являлись, по Гегелю, и его система, и сама философия истории: все это было аспектами единого историала, метафизического процесса, связанного с этапами *развертывания Духа*. Время и место оформления своей философской системы — Германия XIX века — Гегель идентифицировал с финалом этого историала, его апогеем. С определенными поправками и нюансами это признавали все его последователи.

Влияние Гегеля на философию, науку и политические процессы XIX—XX веков как среди немцев, так далеко за пределами Германии было колоссальным. На особом толковании его идей построена одна из магистральных политических идеологий Модерна — марксизм. Главный теоретик итальянского фашизма Джованни Джентиле (1875—1944)[1] также считал себя ортодоксальным гегельянцем (правым, как и сам Гегель), применившим идеи Гегеля относительно Германии к Италии. А в контексте либеральной идеологии к Гегелю обращались такие теоретики этого направления, как Александр Ко-

[1] *Джентиле Д.* Избранные философские произведения: В 7 т. Краснодар: КГУКиИ, 2008—2012.

жев[1] и Фрэнсис Фукуяма[2], отождествившие гегелевский концепт «конца истории» с либерализмом и его глобальной победой (глобализация).

Система Гегеля вместе с тем может рассматриваться как синтез развертывания всего немецкого Логоса, обобщающий в себе процесс мировой истории и тот ее сегмент, где полем ее наиболее интенсивного и семантически насыщенного развития стала Западная Европа (с эпохи Средневековья), а с какого-то момента собственно немецкая мысль, к которой Гегель сводит историал всего человечества и предельным выражением которой стала немецкая классическая философия, чьей вершиной сам Гегель и считал свою систему. Прозрачность и логичность серии таких утверждений в самой структуре диалектики Гегеля и его философии истории (равно как и истории философии) были столь убедительны, что с этим согласились многие философы, интеллектуалы и историки, ощутившие на себе фундаментальное влияние гегельянства — как напрямую, через знакомство непосредственно с трудами Гегеля, так и опосредованно, через многочисленные производные его системы, и в первую очередь через левых гегельянцев, преимущественно марксистов. В России Гегель повлиял не только на марксистов, для которых он стал догматическим источником, но и на славянофилов, монархистов и софиологов, т. е. практически на все течения зарождающейся лишь в XIX веке самобытной русской философской мысли. Решающее воздействие Гегель оказал и на европейских философов самых разных течений, за исключением, пожалуй, лишь неокантианцев.

Гегель был горячим сторонником создания объединенной Германии (Второго Рейха) и считал свою философию глобальным метафизическим оформлением этого проекта. «*Образованный народ без метафизики* — нечто вроде храма, в общем-то разнообразно украшенного, но без святыни»[3], — писал Гегель в Предисловии к «Науке Логики». Так как в XIX веке и особенно при жизни Гегеля вопрос о создании немецкого государства с полюсом в Пруссии стоял очень остро, то Гегель полагал, что его метафизическая система и должна стать этой «святыней», «алтарем» в немецком социально-политическом храме.

Основания системы Гегеля изложены в двух главных произведениях: «Феноменология Духа»[4], где тщательно рассматривается

---

[1] *Кожев А. В.* Введение в чтение Гегеля.

[2] *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек.

[3] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 76. Дословно: «*Ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen*, — wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes».

[4] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.

структура сознания, и «Наука Логики»[1], где дается эксплицитное и развернутое представление о метафизике. «Наука Логики» начинается там, где заканчивается «Феноменология Духа», а остальные работы выводятся из этих двух фундаментальных для всей истории философии трудов.

Применительно к развертыванию истории гегелевскую схему можно описать кратко следующим образом:

- субъективный дух (в-себе) — тезис или первый закон логики (тождество);
- объективный дух (для-другого) — антитезис, второй закон логики (отрицание);
- абсолютный дух (для-себя) — синтез, третий закон логики (Абсолют вместо исключенного третьего).

Первый тезис субъективный дух (*нем.* der subjektive Geist) или «дух в себе» совпадает с теологическим постулированием существования Бога: субъективный дух — это Бог-в-себе. Это положение чрезвычайно важно, т. к. сближает Гегеля с платонизмом и христианской философией, т. е. устанавливает преемственность с философской парадигмой Премодерна (Традиции), а следовательно, отчасти выносит ее за границы классических моделей Нового времени. Конечно, «субъективный дух» допускал различные толкования, в том числе и рационалистические (в духе Канта и его чистого разума), но из общего контекста философии Гегеля вытекает, что он имеет под ним в виду трансцендентное начало, т. е. Бога христианской теологии, хотя и имеющего некоторые общие черты с «великим Я» Фихте, т. е. с мистическим пониманием Бога как субъекта, внутреннего по отношению к человеческой душе.

Для того чтобы развернуть себя для Другого, этот субъективный дух проецирует себя в объективный дух (*нем.* der objektive Geist), в котором он становится природой и даже материей. То есть субъект проецирует себя в объект. Таким образом, объясняется видимость самодвижения природы — это оптическая иллюзия, приписывающая объекту то, что на самом деле есть свойство субъектности, только обращенной в свою противоположность диалектическим процессом самоотчуждения. Так как у Маркса субъективного духа нет (Маркс атеист), то для него природа и материя выступают сами по себе движущей силой развития, что наделяет их «магическими» и «мистическими» свойствами (это же касается субстанциализма Спинозы, вынужденного назвать «природу» «Богом»). У Гегеля такой потребности не возникает, но для этого его философия начина-

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970—1972.

ется с открытого признания Божества — субъективного духа. Таким образом, осмысленность природы и ее познаваемость получают свое обоснование в вертикальной топике, напоминающей платонизм и неоплатонизм, только описанный в диахроническом динамическом контексте (это же было отличительной чертой философии истории Шеллинга[1]).

Третий момент диалектики представляет собой развертывание самого субъективного духа, его содержания сквозь природу (как через свое инобытие). Постепенно через человека и человеческую историю субъективный дух возвращается к своей сути, но уже в новом качестве — как нечто осознанное.

Но это уже новая сущность — это не субъективный дух («дух-в-себе») и не «дух-для-другого», но *«дух-для-себя»*. Так дух возвращается в самого себя через собственное отчуждение, но этот возврат к себе, по Гегелю, имеет большее значение, чем исход. Исход создает предпосылки возврата, а возврат, пройдя весь цикл, возвращает самому себе субъективный дух, который становится *абсолютным духом* (*нем.* der absolute Geist). Таким образом, сначала мы имеем субъективный дух, никем не познанный, сокрытый, затем объективный дух, который конституируется как другое, т. е. как не сам Бог, под чем понимается творение, и через творение и его венец — человеческое сознание — достигается полнота совершенства — осознанный абсолютный дух.

Абсолютный Дух, по Гегелю, развертывается через человеческую историю и восходит к концу истории. Смысл истории — это осознание духом самого себя через материю. Сначала дух себя имеет, но не осознает, потом начинает себя осознавать, но не иметь. Природа сама по себе несет предпосылки истории, потому что она — элемент истории. Отсюда история религии, история обществ, и в результате развертывания духа сквозь историю он доходит до своей кульминации в конце истории, когда полностью осознает и будет иметь себя. Цикл содержит в себе всю диалектическую полноту: тезис, антитезис, синтез. Отсюда вытекает, что история конечна.

На этом основании строится политическая философия Гегеля. Эволюция политических систем, моделей и режимов интерпретируется здесь как последовательность диалектических моментов становления абсолютного духа. Политика и есть кристаллизация синтеза. Политическая история *есть движение духа*, направленное на то, чтобы стать абсолютным. Политика, таким образом, есть история абсолютизации духа. Такое определение позволяет рассмотреть по-

[1] *Дугин А. Г.* В поисках темного Логоса.

литическую философию Гегеля как динамическую версию Politica Aeterna.

Между разными политическими формами Гегель устанавливает определенную иерархию. С одной стороны, может сложиться впечатление, что речь идет об историческом прогрессе, потому что каждый следующий политический режим в каком-то смысле лучше предыдущего. Эта идея в корне противоречит парадигме Традиции, где речь идет скорее о деградации политических систем, постепенно утрачивающих свое сходство с вечным оригиналом (платонизм), или о неизменности норматива, от которого отдельные формы Политического могут как отклоняться, так и приближаться (политическое аристотелианство). В признании «прогресса» можно увидеть связь Гегеля с парадигмой Модерна. Однако в отличие от теории Маркса эта политическая эволюция не является социальным продолжением развития материи или природы. Это фазы выявления духа, который был *изначально* заложен в материи и природе. Соответственно, здесь нет материализма. Мы имеем дело со сложной схемой, которая сочетает в себе платоническую (вначале был дух, а не материя) и эволюционистскую модель (когда начинаем рассматривать историю с антитезиса, с природы — и это формально уже напоминает политическую философию Матери). Маркс отбросил платоническую часть, перетолковав Гегеля в исключительно материалистическом ключе. Но у самого Гегеля все сложнее.

Кульминация третьей фазы — становления духа абсолютным, т. е. осознанным, духом-для-себя — у Гегеля мыслится как конец истории и совпадает с судьбой Пруссии и созданием на ее основе великого государства всех немцев — Германии. У немцев при жизни Гегеля еще не было единого государства. Но у них уже была великая философия, венцом которой Гегель считал свое собственное учение. Так, мыслители подготовили конец истории, который для Гегеля совпадал с будущей просвещенной германской монархией. Таким образом, вся история — это прелюдия к становлению Германии в XIX веке. Гегель говорил, что великие народы — те, что имеют либо великое государство, либо великую философию. Он говорил, что русские имеют великое государство, а немцы в XIX веке не имеют вообще никакого государства. Соответственно, у немцев должна быть великая философия — тогда будет и великое государство.

Гегель создал философию великого германского государства до того, как появилась Германия. Он формулировал свое учение в германском мире, состоящем из Пруссии, Австрии Габсбургов и разрозненных княжеств, которые были чем угодно, но не мощным и сильным государством. Гегель собрал Германию в своем созна-

нии, наделил ее интеллектуальной миссией, создал наряду с Фихте и Шеллингом идеалистическую романтическую концепцию германской государственности как выражение духа, ставшего абсолютным. Пиком и концом истории, по версии Гегеля, и должно было становится немецкое государство — эсхатологическая монархия, где опорой самого монарха должна была стать философская элита, платоновские стражи, развивающие учение самого Гегеля, основателя философской Империи.

Самого себя Гегель считал пророком философии, человечества и Германии. Он был мистическим монархистом, который рассматривал представление о логике истории как о многообразном движении различных политических форм к прусской монархии.

Так Гегель трактует историю религии, философии и политики. Дух переходит в природу, откуда заново восстанавливается через общество и культуру, пока не достигнет кульминации самосознания в высшей из политических систем *философской монархии*, прообразом которой для Гегеля являлась Пруссия XIX века и которая должна воплотиться в будущей единой Великой Германии. Этот сценарий предопределяет всю структуру германского историала и показывает гегелевскую расшифровку всемирной, европейской и немецкой истории. Разные народы и цивилизации создают разные религиозно-философские системы, пытаясь отразить в них свое влечение к ускользающему духу. История есть история циклов развертывания *сознания на пути к Логосу*.

Появление греческой философии есть рождение Логоса почти в самом чистом виде, когда дух начинает осознавать себя через греческий Daseyn наиболее адекватно ему самому. Логос греков есть гармонизация (Stimmung) духа. В поле греко-римской культуры происходит самое важное событие мировой истории — воплощение Исуса Христа, самого Логоса. Это — кульминация раскрытия бытия через время. Далее греческий Логос и Воплощенное Слово живут в христианстве, которое, в свою очередь, проходит разные стадии своего растянутого на столетия самоосмысления. Через цепочку диалектических оппозиций и их снятия история достигает эпохи Просвещения, где христианский Логос, рассредоточивается по максимально возможному числу индивидуальных существ, достигая минерального дна природы — постигаемой науками, преобразуемой культурой и осмысляемой гражданами, просветленными и преображенными образованием обществ.

Последним жестом истории становится собрание всех просвещенных единиц мира воедино, в синтезе вертикальной *философской Империи*, где дух завершит движение к самому себе через самоот-

чуждение, и история завершится своей кульминацией, *превратившись в философию*, но не абстрактную, а конкретную. Эта конкретная философия будет прямым воплощением абсолютного духа, в котором полностью осуществится возврат Логоса к самому себе, собрав инклюзивно в себя все рассеянное в начале не просто исторического, но космологического, и даже онтогенетического процесса.

Средоточие же истории как истории вечности есть, по Гегелю, Германия, «обетованная земля» абсолютного духа, территория «конца истории», поле, уготованное для того, чтобы стать философской Империей.

Очевидно, что грандиозная картина Гегеля, обосновывающая создание германского государства, имеет мало общего с Левиафаном Гоббса. При этом Гегель рассматривает и гражданское общество, т. е. буржуазный строй, основанный на индивидуализме, но считает его одним из диалектических моментов развертывания духа. Гражданское общество и сама эпоха Просвещения важны для Гегеля как подготовка к установлению философской Империи, которая мыслится не как национальное государство в парадигме Модерна, а как мистический «конец истории», как ее самое главное заключающее событие. Очевидно, что такой «национализм» не имеет ничего общего с классическим национализмом, сложившимся на заре эпохи Просвещения, и представляет собой теорию, выходящую далеко за рамки Модерна как такового. Однако наряду с коммунистическим (у Маркса, где «конец истории» наступает в форме коммунизма) и либеральным (как у Кожева, где «конец истории» совпадает с глобализацией и финальным триумфом либеральной демократии) прочтением Гегеля было бы возможно и монархическое или «националистическое», что мы видим у немецких и русских консерваторов и одного из главных теоретиков итальянского фашизма — Джованни Джентиле.

Гегельянство мы находим во всех трех классических идеологиях современности; но это не означает, что оно может быть квалифицировано с точки зрения какой-то одной из них. Гегель шире, чем все политические теории Модерна, и поэтому он однозначно не попадает ни в одну из них. Соответственно, в нем есть то, что было заимствовано тремя политическими идеологиями Модерна, и нечто, что туда не попало, — например, идея изначального субъективного духа, который является предшествующим всякому движению снизу, не совместима с материализмом, индивидуализмом и атомизмом Нового времени. Этот элемент изначального платонического момента, который потом переходит в картину, которая в некотором смысле может сочетаться (с некоторыми натяжками) с прогрессистскими

и эволюционистскими мотивами, не позволяет причислять Гегеля к политическим философам Модерна.

Особое прочтение Гегеля — не либеральное, не марксистское и не националистическое — позволяет открыть в нем компоненты, альтернативные политической философии Модерна, и интегрировать его в Четвертую политическую теорию. Таким образом, при определенной интерпретации, основанной на принципах Politica Aeterna, мы можем вынести Гегеля из эпохи Модерна и того конкретного периода, в котором он жил и мыслил, в иной — более общий и в определенном смысле транс-современный, вне-модернистский — контекст. Такое прочтение Гегеля, такая реконструкция его политической философии вопреки прочтению в контексте трех политических теорий должны начинаться с досконального осмысления первого диалектического момента — перехода божественного вечного начала в множество имманентной данности. От того как мы осмысляем именно этот процесс в контексте метафизики, зависит и интерпретация онтологии мира, и его эсхатологическое завершение, и его телеология (цель), и его смысл и содержание политики, которая в конечном счете и должна (как, впрочем, мы и видим у самого Гегеля) определяться прежде всего отношениями государства с Богом, вечностью и абсолютным и неизменным истоком.

Джентиле: государство как философия

Так через Гегеля мы подходим уже вплотную к революционному национализму, который и следует считать третьей политической теорией, т. к. такой национализм возник и после либерализма (первая политическая теория), и после коммунизма (вторая политическая теория), но при этом сохранив некоторое сходство — по крайней мере терминологическое и отчасти концептуальное — с тем классическим национализмом, который возник еще на заре Нового времени, еще до появления отчетливых либеральных теорий, но в оформленную цельную идеологию сложился только намного позднее.

Так, один из главных идеологов итальянского фашизма Джованни Джентиле был убежденным гегельянцем и сторонником объективного идеализма, выступая жестко против позитивизма и материализма. Джентиле, вслед за Гегелем, полагал, что великому народу необходима великая философия, и видел прямую и неразрывную связь между строительством Италии как национального государства и интеллектуальным оформлением итальянской идентичности в философии и культуре.

Джентиле строит оригинальную философию, которую он называет «актуализмом». В основание ее он кладет понятие «мыслящей мысли» (il pensiero pensante, il pensiero che pensa). Акт Джентиле мыслит как преодоление субъект-объектного дуализма. Чистый акт для Джентиле, как и для Гегеля, есть момент познания духом, т. е. источником мышления, самого себя. Джентиле разделяет мыслящую мысль и помысленную мысль; каждая имеет свою логику. Мыслящая мысль есть чистый акт, помысленная мысль, напротив, есть застывший и отчужденный, объективированный продукт мышления. В версии Джентиле диалектическая триада Гегеля соответствует:

- искусству (прямое проявление субъекта — тезис),
- религии (возведение мысли в статус объекта — антитезис),
- философии (осмысление субъектом самого себя как чистого акта — синтез).

Просто мысль, по Джентиле, является субъективной и проявляется в искусстве. На следующем уровне — в религии — мысль становится помысленной. И лишь в философии мысль делается *мыслящей*, т. е. в полной мере активной, совпадая с чистым актом как с высшим моментом самосознания. На этом строится понимание Джентиле истории: она есть развертывание трех моментов духа, при этом религия оказывается в этой системе вторым из них, т. е. формой духа, отчасти преодолеваемой философией. Будучи католиком и признавая ценность религиозного образования, Джентиле считал, что Государство должно быть светским. Но светскость в его понимании была синонимом третьего и высшего акта самосознания духом самого себя, т. е. организации общества на основании доминации «чистого акта». Отсюда напрямую вытекала политическая философия Джентиле, которую он отождествил с политическим фашизмом[1].

Фашизм, в толковании Джентиле, представляет собой теорию и практику чистого духовного акта, выражающегося в возведении государства в философский принцип. Это и есть «доктрина фашизма», представляющая собой доведение до логического предела гегелевской философии. Самосознание духа воплощается в государстве как инстанции, где дух достигает стадии синтеза — преодолевая как субъективную стадию (искусство), так и стадию объективации (что для Джентиле равнозначно религии). Этим и обосновывается абсолютизация государства как имманентной версии идеи, ставшей плотью.

При этом для Джентиле и для фашизма в целом было характерно отрицание всех форм интернационализма — как буржуазного,

[1] Считается, что именно Джентиле был автором программного труда «Доктрина фашизма», вышедшего под именем Муссолини. *Mussolini B.* La dottrina del fascismo. Firenze: Vallecchi Editore, 1935.

так и марксистского. Аргументом для этого служила диалектика развертывания духа, где индивидуализм гражданского общества преодолевался бы, но не философской просвещенной монархией (как у самого Гегеля), а национальной диктатурой. При этом сама идея социальной справедливости в контексте фашистской идеологии играла важную роль. В коммунизме отвергались преимущественно материализм и интернационализм, тогда как забота о рабочем классе и крестьянстве составляла существенную часть фашистской политической программы. В одной из своих речей Муссолини, лидер итальянского фашизма, обратился к аудитории — «Вставай, фашистская и пролетарская Италия!»[1] Кроме того, сам Муссолини был выходцем из социалистического движения, и фашизм — особенно ранний — представлял собой антибуржуазное и революционное движение, где социалистические мотивы играли важную роль. Таким образом, в итальянском фашизме мы видим некоторое сближение между двумя версиями гегельянства — социалистического и националистического.

У Джентиле и в фашизме вообще мы видим сочетание и гегелевской диалектики, и идеализма, и политической философии Модерна, т. к. Джентиле не возвращается к традиционной для католицизма философии «двух градов» или к имперской идее гибеллинов (которую защищал намного более последовательный традиционалист Юлиус Эвола[2]), но обосновывает своей философией светское государство, хотя и описанное, вслед за Гегелем, в духе развертывания Идеи, но слишком напоминающее теории Бодена и Гоббса. Таким образом, фашизм Джентиле представляет собой причудливое сочетание премодернистских и модернистских элементов, но при этом апелляции к Гегелю с его чрезвычайно изысканной интеллектуальной теорией не позволяют отнести теорию Джентиле целиком к Новому времени.

Ницше: политическая философия жизни

На формирование революционного национализма и, в частности, лично на лидера фашизма Бенито Муссолини большое влияние оказала философия совершенно атипичного мыслителя Фридриха Ницше (1844—1900). Если английский математик и философ

[1] Подобные формулы резко критиковал сторонник аристократического и последовательно антикоммунистического, а также антисовременного политического устройства традиционалист Юлиус Эвола. *Эвола Ю.* Фашизм: критика справа. М.: Реванш, 2005.

[2] *Эвола Ю.* Мистерии Грааля. М.; Воронеж: TERRA FOLIATA, 2013.

А. Уайтхед (1861 – 1947) говорил, что вся философия — это заметки на полях Платона, то можно, перефразировав его, сказать, что вся философия XX века — это заметки на полях Ницше. Ницше многомерен и многогранен, о любом его тезисе ведутся долгие и горячие споры, поэтому однозначному толкованию его философия не поддается.

Философия Ницше чрезвычайно многомерна, хотя и фрагментарна и бессистемна. Под воздействием мысли Ницше оказывались в разное время представители всех основных политических идеологий XX века: либерализма, коммунизма и национализма, где в каждом случае она толковалась исходя из совершенно различного контекста.

Считать Ницше «националистом» в привычном смысле слова невозможно. Он был крайне критичен в отношении Модерна как такового, резко отвергал государство, а к немцам относился весьма скептически. Так, в своих черновиках он пишет:

> Отдав таким образом немцам должное — ведь все-таки я люблю их несмотря ни на что, — я не вижу более причин удерживаться от упреков. Некогда они были «народом мыслителей»: а сегодня — мыслят ли они вообще? Теперь у них не хватает на это времени... Немецкий «ум», боюсь, — это contradictio in adjecto. Они становятся скучными, а, вероятно, они уже скучны; большая политика поглощает интерес ко всем действительно великим вещам; «Германия, Германия — превыше всего» — за этот принцип приходится платить непомерную цену, но это не философский принцип[1].

Но он остается именно немецким мыслителем в силу того, что дает последнее историческое свидетельство о состоянии немецкого духа, и если этот дух болен, то Ницше, не задумываясь, делает эту болезнь своей — чтобы пройти ее до конца, как судьбу и предназначение.

Ницше фиксирует суть той эпохи, в которую живет, точной формулой: «европейский нигилизм», так он называет первую книгу проекта «Воля к власти». Фактически под «нигилизмом» Ницше понимает европейский Модерн, который отвергает, но вместе с тем пытается осознать его значение и расшифровать его послание.

Для Ницше высшей ценностью является *жизнь и ее могущество*. Соответственно, там, где жизнь подвергается какому-то давлению, сдерживанию, укрощению, ограничению, там и следует искать кор-

[1] *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. Т. 13: Черновики и наброски 1887 – 1889. М.: Культурная Революция, 2006. С. 489 – 490.

ни нигилизма. Иными словами, источником нигилизма является сам Логос — по крайней мере, такой, который *направлен против жизни*.

Главной задачей Ницше было основать новое понимание мышления, которое должно находиться не в стороне от жизни, а *внутри* нее. Поэтому учение Ницше иногда называют «философией жизни». Основная идея в том, что жизнь представляет собой синтетическое явление, которое не может разлагаться на неподвижность и движение, субъекта и объекта, сознание и внешний мир, т. е. на классическую топику философии Нового времени. У Ницше все подвижно, и субъект, и объект; они не фиксированы, но слиты, хотя и разделены одновременно, в изначальном единстве. Возвращение к единству по ту сторону пар противоположностей (субъект — объект, верх — низ, добро — зло) и преодоление этих пар является для Ницше альтернативным способом мышления. Мыслить жизнь не откуда-то извне, а изнутри.

Обычно философы мыслят жизнь, природу как объект со стороны, как будто сами они мертвы или еще не родились. Новые люди, учит Ницше, должны мыслить внутри жизни, хотя это и чрезвычайно сложно, т. к. жизнь — это поток. Поток не позволяет в нем выделить что-то однозначное и строго раз и навсегда фиксированное — сегодня он один, завтра — другой. Но, по Ницше, надо не остановить поток, а наоборот — погрузить в него сознание, мышление. По Ницше, становление — это то, что следует принять за начало и конец философии. Но при этом чистая стихия становления ускользает от мысли и бытия, представляя собой чистую контингентность (в духе исономии Демокрита). С этим Ницше не согласен и призывает найти в потоке становления моменты вечности, кристаллы бытия, наложить на поток становления печать бытия.

Отсюда идея «вечного возвращения», поскольку поток жизни имеет определенный смысл, открывающийся только в огромном цикле. Огромный цикл, созерцание рождения вещей у истоков вечности и их крещение в водах вечности является задачей философии.

Жизни противостоит нигилизм. Вначале как отчужденный рационализм, а затем и как полное вырождение мысли. В своей эпохе Ницше фиксирует нигилизм как открытое явление, как суть истории, ставшую эксплицитной. Именно поэтому он относится к нигилизму двойственно: это не просто сбой или патология, случайность или частность — это *судьба*, трагическая судьба духа (сознания, мышления), ведущего сквозь века непримиримую войну с жизнью.

Проблема нигилизма как трагическое обнаружение ничто современности и горизонты его преодоления является *темой* всего творчества Ницше. Она развертывается поэтапно, т. к. жизнь и ста-

новление для Ницше, в отличие от Гегеля, не берутся как концепт, однако сохраняют ту фундаментальную метафизическую нагрузку, которой становление (движение) наделено у Гегеля в силу диалектического характера его апофатической философии. Если *Гегель пророк истории, то Ницше пророк жизни.* Ницше ставит перед собой задачу: поставить печать вечности на становлении.

> *Сообщать* становлению характер сущего — это есть высшая *воля к власти*[1].

Он не просто констатирует силу и мощь природы, как сделал бы материалист, натуралист или пантеист в духе Спинозы. Он хочет вывести из жизни ее тайную суть, «признаки бытия», т. е. заглянуть в последнюю глубину жизни, как раз туда, откуда бьет источник ее трагической и неумолимой мощи. Становление — это для Ницше хаос. Но «накладывать на него характер бытия», «отчеканивать» (aufzuprägen) его на нем должен не кто-то еще — не дух, субъект или разум, но *внутренняя мощь самой жизни*, достигающая своей кульминации. Отсюда ницшеанская формула из «Так говорил Заратустра»:

> Я говорю вам: надо иметь в себе хаос, чтобы быть способным родить танцующую звезду[2].

Ницше констатировал провал человеческого, его историческую исчерпанность, его тщету, ставшую особенно эксплицитной именно в гуманизме, когда человек показал, на что он способен, будучи освобожденным от «ярма», — оказалось, что он способен лишь на низость. На его место должен был отныне прийти Сверхчеловек. В предисловии к «Так говорил Заратустра» Ницше говорит об этом: «Человек есть переход и нисхождение (гибель)».

> Великое в человеке то, что он есть мост, а не цель: то, что можно любить в человеке, так это то, что он есть *переход* и нисхождение (спуск, гибель)[3].

Он гибнет, чтобы освободить место тому, *кто приходит на его место*. Так как он не цель, а средство, путь, стрела тоски, брошенная на тот берег, момент становления, а не субстанция. Человек есть ги-

---

[1] *Ницше Ф.* Воля к власти // Ницше Ф. Собрание сочинений: В 5 т. СПб.: Азбука, 2011. Т. 4. С. 307.

[2] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: ИФ РАН, 2004. С. 13.

[3] Там же. С. 11.

бель себя *как человека* и переход к тому, что является *следующим* за ним в логической структуре истории — к Сверхчеловеку.

Сверхчеловека Ницше определяет как «победителя Бога и ничто» («dieser Besieger Gottes und des Nichts»)[1]. Это важнейшее определение. Бог умер, вместе с Ним рухнул порядок, мир. Осталось ничто, хаос и последние люди. Ницше говорит о «последних людях»:

> Что такое любовь? Что такое творение? Устремление? Что такое звезда? — так вопрошает последний человек и моргает.
>
> Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий все маленьким. Его род неистребим, как земляная блоха; последний человек живет дольше всех.
>
> «Счастье найдено нами» — говорят последние люди, и моргают.
>
> Они покинули страны, где было холодно жить: ибо им необходимо тепло[2].

Это последнее, что осталось людям: сузить свой горизонт до пространства, непосредственно прилегающего к их телу. «Последний человек» не знает *любви*, потому что он не переживает остро разделения, не чувствует себя расчлененным. Значит, он уклоняется от вызова различия. Ему довольно того, что он кажется самому себе целым — и распадается от этого все дальше и дальше, становясь из индивидуума дивидуумом — особенно тогда, когда ему кажется, что его индивидуальность гарантирована и надежно защищена. Он не знает *творения*, т. к. не знает Творца, сотворившего его самого, но и сам не способен творить: его внутренняя пустота бессильна. «Последние люди» — это люди Модерна. Их Ницше глубоко презирает. Но он считает, что для преодоления нигилизма Модерна надо сделать не шаг назад, а шаг вперед — в направлении Сверхчеловека.

Ницше закладывает основы новой антропологии, где становление, таким образом, помещено в природу человека, *что делает человека переменной величиной*. Будучи моментом становления, человек движется по вертикальной оси: *от того, что всегда ниже, к тому, что всегда выше*. Это определяет его диалектику, его открытость, его бездонность. Человек творит сам себя всякий раз заново, извлекая

[1] *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 471. Полностью это высказывание звучит так: «Этот человек будущего, который освободит нас от прежнего идеала, а также от того, что *из него должно было вырасти* — от величайшего отвращения, от воли к ничто, от нигилизма, этот удар полуденного колокола и великого решения, который снова освободит волю, который возвратит земле ее цель, а человеку его надежду, этот антихристианин и антинигилист, этот победитель Бога и ничто — *однажды он должен прийти...*».

[2] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 14.

из внутренней бездны новые и новые сущности, чтобы снова преодолеть их, превзойти, стать точкой гибели и перехода, Untergang und bergang, для нового момента. Это касается исторического человека и каждого человека в отдельности. Более того, субъект всегда одновременно историчен и личностен, т. к. сама жизнь человека есть *время перехода*, порыв, рывок, т. е. воля (Wille). Воля к власти и есть эта ось динамической трансформационной антропологии. Воля к власти — это стремление подчинить прежнее будущему, недочеловеческое — сверхчеловеческому, себя настоящего (и прошлого) — себе будущему. Это подчинение застывшего момента полета стрелы всему полету *в целом*.

«Смерть Бога» для Ницше не катастрофа; *катастрофа — это неготовность людей столкнуться с бездной лицом к лицу*, принять вызов пустыни, признать хаос единственным могуществом, наступающим на человека со всех сторон и оставляющим его один на один с собой, без опоры или порядка, которые рухнули. Единственный ответ на вызов ничто, открывшегося после смерти Бога, это Сверхчеловек. Человек столкновения с ничто не выдержит: «последний человек» просто наивно заблуждается, рассчитывая уйти от остроты проблемы.

Философия Ницше глубоко революционна. Он призывает к переоценке всех ценностей. Но эта переоценка может быть интерпретирована в контексте всех трех политических теорий. Как правило, принято относить Ницше к одному из философов, вдохновивших итальянский фашизм и германский национал-социализм.

Действительно, революционные националисты воспринимали Ницше как критика буржуазных ценностей, певца героической личности, причем германские национал-социалисты интерпретировали ницшеанский образ «белокурой бестии» как прямой намек на «арийскую расу».

Муссолини, со своей стороны, любил повторять мысль Ницше, что надо жить рискованно.

Ницше воспевал волю, мужество, стихию «войны». Он не боялся прямо отвергать и осмеивать прогресс, равенство, мораль. Некоторые его высказывания носили открыто мизогинический, жестко патриархальный характер (например, знаменитое высказывание «Ты идёшь к женщинам? Не забудь плётку!»[1]). Ницше воспевал неравенство, полагая, что только смелые и умные, волевые и смелые имеют право на существование. Скандальными для христианской и даже

[1] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 64.

секулярно-гуманистической морали были такие высказывания Ницше, как «Что падает, то нужно ещё толкнуть!»[1].

Целый ряд высказываний Ницше мог быть интерпретирован шовинистически. Так, он говорил, что некоторым народам лучше бы вообще не появляться на свет. Но эти эпатажные формулы он использовал в парадоксальном смысле, призывая все измерять жизнью. В его ви́дении народ, в котором есть жизнь, который проникается ее стихией, мужественно и смело вступает в становление, тот достойный народ.

Кстати, Ницше очень любил русских. Он считал, что чем злее народ, тем лучше, тем больше в нем жизненных сил. Русских же он считал именно злыми. У него даже есть афоризм: «У злых людей нет песен. — Отчего же у русских есть песни?»[2] Даже Европу он предлагал отдать русским, чтобы они принесли туда свою жизненную мощь, а изнеженная европейская культура мирно развивалась бы под началом русского монарха, как некогда Греция под властью Рима.

Третьей политической теорией и особенно некоторыми ее версиями — прежде всего расизмом национал-социалистов — была подхвачена философия неравенства Ницше. Так, Ницше говорил о «расе рабов» и «расе господ», но он не связывал это с биологической расой. Он говорил о тех народах, которые полные жизни и воли к могуществу движутся сквозь историю, триумфально-историческая раса господ, и о тех, которые оказывались постоянно завоеванными.

Ницше в своей работе «Генеалогия морали»[3] ввел в философский язык понятие «ресентимент» (*фр.* ressentiment)[4]. У философа и социолога Макса Шелера (1874—1928) есть отдельная книга «Ресентимент в структуре моралей»[5], которая полностью посвящена раскрытию этого важнейшего понятия. «Ресентимент» — это психологическое состояние раба, но раба не социального, а типологического, «онтологического». Это одновременно зависть, раздражение, ненависть, признание комплекса собственной неполноценности и стремление отомстить за это всем тем, что находится выше, кто чувствует себя уверенно и спокойно, кто отличается тем внутренним величием и достоинством, которые носителю «ресентимента», т. е. «рабу по призванию», а не по положению, принципиально недоступны. Есть люди, которые про самих себя достоверно знают, что они закончен-

---

[1] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 205.

[2] *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Ницше Ф. Собрание сочинений: В 5 т. СПб.: Азбука, 2011. Т. 5. С. 154.

[3] *Ницше Ф.* Генеалогия морали // Ницше Ф. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 5.

[4] *Фр.* ressentiment — негодование, злопамятность, мстительность.

[5] *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука; Университетская книга, 1999.

ные ничтожества — ублюдки, трусы, подлецы и мрази. Но отчетливо это осознавая, они возлагают за это вину на сильного, честного, смелого, красивого, мужественного. И чем острее ощущение собственной ущербности, тем больше ненависти ко всему полноценному.

По Ницше, это фундаментальное свойство, разделяющее людей на две категории: раса господ объединяет тех, кто свободен от ресентимента и кто поэтому свободно экстраполирует избыток жизни из самих себя, проецируя его на все окружающее, и есть раса рабов — людей, лишенных начисто этой полноты жизни, которым всегда чего-то недостает и которые всегда за это ненавидят всех остальных. Ницше не колеблясь проецировал эти обобщения на некоторые народы, которые живут ненавистью и завистью за то, например, что их когда-то покорили более сильные, и с тех пор они не могут выбраться из-под этого влияния. Но вместо того чтобы собраться с силами и восстать (хотя Ницше говорил, что «восстание — это добродетель раба»), они продолжают юродствовать в своем мнимом раболепии, а иногда кусаются, визжат и оскорбляют господ, когда те не слышат. Неспособные править ни собой, ни другими, они все время испытывают чужое владычество как унижение. Это не какие-то отдельные народы — это раса рабов, некое общество, типы, люди, которые наделены такими свойствами. Но Ницше иллюстрирует это антропологическое замечание различными примерами из истории народов и религий, что было использовано национализмом в контексте, далеком от того, который имел в виду Ницше.

Хотя принято считать, что Ницше прежде всего был провозвестником третьей политической теории, существуют интерпретации его идей и в контексте либерализма и коммунизма.

Так, некоторые либералы рассматривают ницшеанскую философию как апологию индивидуума. В таком контексте интерпретируются призывы Ницше к переоценке всех ценностей и его учение о перспективизме, что понимается как предельная форма апологии субъектности. Его критика государства, неприязнь к социализму и образ Сверхчеловека истолковываются либералами как образец предельной свободы, применяемой к рынку и капитализму. Прославление неравенства у Ницше становится у либералов защитой неравенства доходов и имущественного положения (вопреки социалистам и коммунистам). Одну из версий такого либерального прочтения ницшеанства предлагает Айн Рэнд[1] (1905 – 1982). Айн Рэнд доводит принцип либерального индивидуализма и свободного предпринимательства до логического предела, воспевая богатых как «высшую расу», а бед-

[1] *Рэнд А.* Апология капитализма. М.: Новое литературное обозрение, 2003.

ных, а также рабочих как «расу рабов». При этом Айн Рэнд считает, что общество и государство существуют для того, чтобы сдерживать и угнетать богатых, которые должны объявить им войну и вести ее до победного конца. Эта философия получила название «объективизма». Сторонниками либерал-ницшеанства и адептами «объективизма» являются многие руководящие фигуры Федеральной Резервной Системы США, включая Алана Гринспена.

Существует и левое — коммунистическое — прочтение Ницше. Одним из первых ницшеанцев-коммунистов был русский пролетарский писатель и друг Ленина Максим Горький (1868 – 1936), который приложил идею Ницше о Сверхчеловеке к романтизированному образу пролетариата. Более систематичное прочтение, чем у Максима Горького, в 30-е годы XX века предложил французский философ-коммунист Жорж Батай[1] (1897 – 1962). Он развивает тему Ницше о преодолении добра и зла через форму радикального личного и социального революционного опыта. Вслед за Ницше Батай утверждает, что стихия жизни предшествует философии, а не следует за ней. Жизнь первична по отношению к философии, она всегда парадоксальна, никогда не бывает строго правильной, доброй или злой — в ней вообще нет представления о фиксированных дуальностях. Отсюда Батай берет ницшеанское приглашение к преодолению запретов в качестве социальной программы. Преодоление всех запретов, в том числе сексуальных (поэтому часть работ Батая представляет собой, фактически, порнографию[2]). Левую версию ницшеанства активно развивали французские постмодернисты Мишель Фуко (1926 – 1984), Жиль Делёз (1925 – 1995) и т. д.

Таким образом, мы можем обосновать или подвергнуть критике «фашистского» Гегеля и «фашистского» Ницше, «либерального» Гегеля и «либерального» Ницше, а также «марксистского» Гегеля и «левого» Ницше. Но все эти адаптации Гегеля и Ницше к политическим идеологиям Модерна не исчерпывают их политической философии. И то, что остается за кадром, не может быть вскрыто и осмыслено инструментарием политической философии Модерна.

Парето: быть элитой — истинный смысл политики

На итальянский фашизм в какой-то мере оказали влияние теории крупнейшего социолога Вильфредо Парето[3] (1848 – 1923), раз-

[1] *Батай Ж.* Сумма атеологии: Философия и мистика. М.: Ладомир, 2016.

[2] *Батай Ж.* Ненависть к поэзии: Порнолатрическая проза. М.: Ладомир, 1999.

[3] *Парето В.* Компендиум по общей социологии. М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2008.

вивавшего отчасти философию Никколо Макиавелли. Парето не признавал автономного значения политических идеологий, полагая, что они используются людьми для прикрытия более произаических реалий — ожесточенной борьбы за власть. В этом Парето близок как к Гоббсу с его антропологическим пессимизмом, так и отчасти к Ницше, разработавшему учение о «воле к власти» как главном выражении жизни в политической и социальной сфере[1].

Парето утверждает, что общество надо воспринимать как безусловную данность, мы не знаем, откуда оно произошло и как оно структурировано, но можем заметить, что оно имеет определенные — железные — закономерности. Главной закономерностью является существование политической элиты.

Парето замечает, что в любом политически и социально организованном обществе всегда с необходимостью существуют элиты и массы.

Элита — это определенный тип, люди, которые *могут* и *хотят* править; это значит, что они берут на себя стихию насилия, готовы осуществлять его над другими и не позволяют осуществлять его над собой. Элита — это человек, который радуется самой стихии властвования, с удовольствием управляет другими и очень болезненно переживает, когда сам вынужден подчиняться. Парето считает, что это свойственно лишь небольшой части общества.

Большинство же в обществе всегда представляет собой массу, которая не может и на самом деле в глубине души не хочет властвовать, осуществлять насилие над другими, повелевать, приказывать, распоряжаться судьбой и жизнью других. Масса нерешительна, предпочитает комфорт и безопасность рискованным авантюрам, ведет упорядоченный образ жизни и готова подчиняться власти, не задумываясь о том, на каком основании эта власть выстроена.

По Парето, так было, есть и будет всегда. Ни элиты не изменяются, ни массы. Все люди принадлежат к той или иной категории. Либо ты человек элиты, либо ты человек массы. Миноритарный тип элиты всегда хочет править и никогда не хочет подчиняться. Парето не разбирает вопрос, становятся элитой или рождаются — он просто фиксирует такое положение дел, которое легко обнаруживается в самых различных типах общества — архаичных или современных, традиционных или демократических. В отличие от либеральных теоретиков, таких как Спенсер, Парето не говорит, что это врожденная борьба за власть. Он просто фиксирует наличие этих типов, не объясняя.

---

[1] *Ницше Ф.* Воля к власти.

Парето был убежденным материалистом и сторонником эволюционистской теории. С его точки зрения, политическая система общества есть проекция человеческого организма. Низшие инстинкты образуют «останки», residui, которые аффектируют бессознательное и бытовое поведение людей. К этой сфере Парето относит религию, магию, предрассудки и т. д. Вертикальность социальной и политической иерархии отражает прямоходящесть человека, и эта властная вертикаль является функциональным аналогом позвоночника. Разумность человека как вида отражается в рациональности социальных систем, а модель равновесия представляет собой проекцию деятельности головного мозга.

Элита и массы суть социологические типы, следовательно, они не просто оказываются заложниками своего положения в обществе, но, напротив, сами своей социальной типологией предопределяют это положение. *Элиты рвутся кверху, массы оседают вниз.* Если человека массы поместить на верх общества, он не сможет удержать власть и падет на свое «естественное место». Точно так же и с представителями элиты: где бы они ни находились, они будут естественным образом рваться вверх. Это приводит Парето к выделению еще одной группы — *контрэлиты*, к которой принадлежат элитарные типы, не имеющие по тем или иным причинам доступа к действительной власти. Контрэлита является резервуаром для пополнения правящей элиты, которая, слишком долго находясь у власти, имеет тенденцию дряхлеть и вырождаться. Парето сформулировал закон «ротации элит», согласно которому:

- первое поколение элиты является героическим и активным,
- второе охранительным,
- а третье, как правило, утрачивает характеристики, необходимые для властвования, и уступает место новым элитам, которые создаются на основании контрэлиты, из ее числа.

Парето выделяет еще один тип — *антиэлиту*. К ней он относит тех, кто принципиально не способен к власти, т. е. ни при каких обстоятельствах не может стать элитой и исполнять ее функции, но кто при этом отличен и от масс, поскольку наделен творческой активностью и одновременно непокорностью и свободолюбием. К антиэлите Парето причисляет представителей богемы, творческой интеллигенции, сектантов, а также криминальные круги. Контрэлита, пока она отлучена от власти, часто перемешана с антиэлитой, с которой они совместно участвуют в противостоянии властным элитам. Но если контрэлите и антиэлите удается свергнуть существующие — как правило одряхлевшие — элиты, их пути расходятся — контрэлита превращается в полноценную

элиту, а антиэлита снова отправляется на социальную периферию, будучи принципиально неспособной к исполнению властных функций.

Таким образом, вся типология общества такова:

- элита, которая находится у власти;
- массы, которые всегда находятся внизу и не способны (не могут и не хотят) править, но всегда готовы подчиняться и следовать установленным властью правилам;
- контрэлита, элитарный тип, по каким-то причинам оказавшийся отлученным от власти, но упорно рвущийся туда;
- антиэлита, хаотические элементы и асоциальные типы, не способные ни править, ни подчиняться.

Согласно Парето, ротация элит, т. е. замена контрэлитой одряхлевших элит, может происходить несколькими способами: это может быть процесс мирный и постепенный (что характерно для демократии) или насильственный и кровавый (в случае революций, династических и дворцовых переворотов и т. д.). Однако смысл в обоих случаях одинаков — демократия есть метод плавной ротации элит, а отнюдь не дистрибуция властных полномочий между всеми членами гражданского общества, как это — ложно — утверждает либеральная теория.

Политические идеи Парето резко противостоят как либерализму (первая политическая теория), так и коммунизму (вторая политическая теория), т. к. он отрицает значение идеологии или реальность демократии, полагая, что и то и другое суть лишь прикрытие ротации элит и способ контрэлит свергнуть или плавно заменить собой старые элиты. Тем самым Парето готовил почву для третьей политической теории, которая восторжествует в Италии в 20-е годы XX века. Показательно, что Бенито Муссолини считал себя последователем Парето и предложил ему в 1923 году пост сенатора от фашистской партии.

Теории Парето, не будучи ни социалистическими, ни либеральными, вместе с тем остаются в рамках политического Модерна. Сам он является материалистом, атеистом и агностиком, а его понимание природы власти и государства соответствует представлениям Бодена и Гоббса, Макиавелли же Парето открыто признает своим прямым предшественником.

Версия политической философии Парето в отличие от гегельянца Джентиле или философии жизни Ницше остается целиком и полностью в контексте политической парадигмы Нового времени, продолжая линию классического национализма, сложившегося еще на заре Нового времени.

Идеи Парето подхватили другие представители неомакиавеллистского направления. Так, Гаэтано Моска (1858—1941)[1] построил на основании теории элит Парето теорию «правящего класса», выделив способность к управлению и организации как главную черту, определяющую особый социальный тип, всегда рано или поздно оказывающийся на вершине общества и устанавливающий господство над «большинством». Другой ученик Парето, Роберт Михельс (1876—1936)[2], сформулировал ту же мысль, введя понятие «железного закона олигархии», т. е. социологической закономерности, согласно которой управление обществом всегда с необходимостью сосредоточивается в руках меньшинства — нескольких главенствующих фигур.

Все представители школы неомакиавеллизма отрицали самостоятельное значение политических идеологий, а также религиозных воззрений в их влиянии на политику, обосновывая область Политического как самостоятельную и независимую сферу, управляемую только ей присущими законами и правилами.

К. Шмитт: друг/враг и структура плюриверсума

Крупнейшим теоретиком третьей политической теории был немецкий философ и юрист Карл Шмитт, классик современной политической науки. До прихода национал-социалистов к власти Карл Шмитт был жестким противником либеральной демократии, а после 1933 года примкнул к режиму, установленному Гитлером. При этом он принадлежал к течению Консервативной Революции, которое было намного более широким, нежели идеология национал-социализма, но имеющим с ним ряд пересечений. И Карл Шмитт, и большинство консервативных революционеров отвергали расизм, выступали не столько за нацию, сколько за народы (в понимании Гердера). Сам Шмитт был теоретиком особой концепции «права народа» (*нем.* Volksrechte), противопоставленной как либеральной теории «прав человека», так и классовому подходу коммунистов, но существенно отличающейся вместе с тем и от этатизма, и от расизма, и от классического национализма, с которым, однако, у Шмитта есть некоторые пересечения (это касается его реализма в международных отношениях и позитивной трактовки Гоббса[3]).

Важнейшим понятием, введенным Шмиттом, было *понятие Политического*[4], о котором мы уже говорили. Политическое (das

[1] *Mosca G.* Storia delle dottrine politiche. Bari: Laterza, 1937.

[2] *Michels R.* Soziologie als Gesellschaftswissenschaft. Berlin: Mauritius, 1926.

[3] *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса.

[4] *Schmitt C.* Der Begriff des Politisches. Berlin: Duncker und Humbolt, 1932.

Politische) отлично от политики, как от сферы конкретных шагов и действий, и является онтологической и метафизической основой политики. В каком-то смысле Политическое как сущность политики стоит *над* политикой и относится к области метаполитики, т. е. к области Politica Aeterna. Определяя Политическое в своей программной работе «Понятие Политического», Шмитт пишет:

> Специфически политическое разделение, на котором основаны политические действия и мотивации, это разделение на *друга* и *врага*[1].

Пара amicus/hostis (друг/враг) является конститутивной именно для области Политического, т. к. основывается не на религиозных взглядах, не на врожденных установках, а *на рассудочной оценке ситуации и волевом решении*. Друг/враг определяются ситуативно, и этим данная пара отличается от других дихотомий — религиозных (бог/дьявол), моральных (добро/зло), видовых (человек/животное), гендерных (мужчина/женщина) и т. д. При этом специфика фигур врага и друга состоит в том, они могут теоретически меняться местами: враг и друг определяются в конкретных обстоятельствах, и само это определение есть конститутивный фактор Политического. Кто друг, а кто враг — никогда не бывает полностью очевидно. Это вопрос суверенного *решения*, от которого зависит вся структура Политического как такового. Политика начинается только после того, как эта пара построена.

По Шмитту, распределение ролей друг/враг требует существования той инстанции, которая может быть наделена способностью выносить такие суждения. А для этого она должна быть конституированной таким же образом: т. е. быть носителем суверенной воли, разума и способности к решению. Определение того, кто враг, а кто друг, всегда обоюдно — это предполагает симметричный жест со стороны другого. Причем это другое должно быть способно, в свою очередь, определять друга и врага и действовать соответственно. То есть Политическое предполагает в своих основаниях наличие другого как политически Другого. Любая политическая единица является самой собой только при наличии сосуществующей (строго — коэкзистирующей) политической единицы. И вражда, и дружба являются обоюдными и ситуативными, т. е. в их определение входит возможность изменения статуса при тех или иных обстоятельствах. В области религии, морали, видов или полов такое действие

[1] *Schmitt C.* Der Begriff des Politisches. S. 26.

невозможно: добро не может стать злом, человек — животным или наоборот, здесь дихотомия дана как неснимаемая данность, не зависящая от воли и обстоятельств. Политика же строится в привязке к совершенно конкретным историко-географическим условиям: друг и враг всегда ситуативны, конкретны, располагаются в строго определенном пространстве и времени, а также к политической форме, выступающей в данный момент и в данных обстоятельствах как *субъект Политического.*

Отсюда и фундаментальный вывод всей шмиттианской политологии: политика *плюриверсальна* по своей природе, предполагает наличие плюриверсума как фундаментального условия своего наличия. Поэтому вместо универсальности Политическое всегда представлено как нечто региональное, локальное, как конкретный порядок и ситуативная форма. Единственное универсальное правило в Политическом есть отсутствие какой бы то ни было универсальности за пределом конкретной политической единицы, структуры.

Шмитт огромное значение придавал принципу суверенитета в международной политике, следуя в этом за Боденом. Для него суверенитет и принятое сувереном Решение (Entscheidung) трансцендентно в отношении всех частей государства и не допускает оценок по шкале друг/враг. Последствие Решения о выборе врага/друга во внешней политике является обязательным законом для всего государства, т. к. при переходе от внутренней политики к внешней меняется субъект Решения — он смещается от субгосударственной единицы к собственно государству. На практике это бывает подчас и не так, но в этом случае нарушается политика форм и структур функционирования «прямой власти» (potestas directa). В любом случае для самого наличия Политического необходим плюриверсум, в пространстве которого другой может быть определен как друг или враг.

Такое толкование Политического как плюриверсума отражало главную идею всего течения Консервативной Революции: суверенитет Германии как высшая ценность и право немцев на особый путь (Sonderweg), на особую идентичность как в европейском контексте, так и, шире, в общемировом.

При этом Политическое для Шмитта выступало как область прямого проявления духа: на определение друг/ враг в первую очередь влияют *ценностные* факторы, и только затем интересы. Власть, таким образом, как и сам принцип порядка, есть духовная категория, тогда как материальные аспекты, сопряженные с государством и процессом упорядочивания общественных процессов, всегда вторичны.

При определении суверенитета Шмитт вводит еще один важный термин.

> Суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении[1].

Чрезвычайной (Ernstfall) ситуация становится тогда, когда обычное функционирование правового процесса не может продолжаться, и для решения проблемной ситуации требуется какой-то экстраординарный шаг: либо заложенный в правовом корпусе как потенциальная возможность, либо сделанный вопреки праву под воздействием обстоятельств. *Суверенен не тот, кто имеет право принимать решения в чрезвычайных обстоятельствах, а тот, кто их принимает.* В этом, по Шмитту, открывается сама сущность Политического.

Такая интерпретация суверенитета приводила Шмитта напрямую к понятию диктатуры[2], поскольку принятие Решения без опоры на какую бы то ни было прецедентную или законодательную базу ярче всего проявляется именно в диктаторе. Тем самым Шмитт обосновывал сложившуюся в нацистской Германии систему власти Гитлера, чем национал-социалисты пользовались.

В своем фундаментальном труде «Политическая теология»[3] Карл Шмитт показывает параллелизм между изменением религиозной и метафизической картины мира и трансформациями политических учений. Политические системы строго следуют за мельчайшими флуктуациями в теологических доктринах, что и позволяет говорить о том, что Политическое есть одна из форм выражения человеческого духа в целом, наряду с религией, философией, культурой и т. д. Отсюда сама концепция «политической теологии». *То, как теологи понимают статус Бога и человека, а также отношения между ними, напрямую влияет на то, какие политические и правовые системы становятся приоритетными и нормативными.* Как немецкий социолог Макс Вебер показал механизмы происхождения капитализма из протестантской этики, так Карл Шмитт более обобщенно демонстрирует процесс формирования политических концепций и систем из теологических моделей.

Так, в Средневековье доминирует схоластика и теистическое представление о Боге. Соответственно, носителем высшего суверe-

---

[1] *Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-Пресс; Кучково поле, 2000. С. 15.

[2] *Шмитт К.* Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2006.

[3] *Шмитт К.* Политическая теология.

нитета в политике становится папский престол, замещающий, в духе учения бл. Августина, «Град Небесный» в земном мире. В институте Пап, наместников на земле св. Петра, и через него самого Христа, проявляется принцип трансцендентной теологической установки: Бог-Творец выше всех иерархий тварей, и поэтому высшая власть легитимно принадлежит только Ему; Он — Вседержитель, поэтому и его наместник на земле, римский епископ выше всех земных монархий. Эта теистическая установка, по Шмитту, предопределяла всю структуру Политического в Средневековье и лежала в основе схоластического понимания суверенитета: суверенен лишь Бог, и отчасти его наместник на земле — Папа Римский. Сам Шмитт был католиком и поэтому в целом разделял именно такое, соответствующее Премодерну, представление о легитимной природе власти — как наиболее обоснованной форме «политической теологии».

Следующая форма «политической теологии» возникает вместе с протестантизмом. Лютер вводит норматив личного опыта и рационального толкования основ религии. Тем самым ликвидируется опосредующая модель отношения «Града Земного» с «Градом Небесным», которая была воплощена в католическом понимании Папы и в идее Империи. Так возникает понятие о современном Государстве и суверенитете. Смысл суверенитета у Гоббса и Бодена, а также у Макиавелли состоит в том, что над сувереном нет *никакой* высшей власти.

В XVIII—XIX веках, показывает К. Шмитт, происходит дальнейшая имманентизация теологии — от деизма просветителей до прямого атеизма и материализма либералов и социалистов, что ведет к новому представлению о структуре государства как продукта «общественного договора».

В последнем разделе «Политической теологии» Карл Шмитт рассматривает контрреволюционные проекты европейских консерваторов — Жозефа де Местра (1753—1821), Доносо Кортеса (1809—1853) и Луи Бональда (1754—1840), которые, зафиксировав структуру процессов, преобладающих в «политической теологии» Нового времени, заняли контрпросвещенческую позицию, отвергли нормативы Модерна, и в первую очередь его наиболее радикальное и нигилистическое (с точки зрения традиционной теологии) выражение в либерализме, и предложили проекты восстановления политической системы Нового Средневековья. Сам Шмитт явно был солидарен с этим контрреволюционным проектом и рассматривал возможные версии правового оформления пути движения в направлении, обратном логике Модерна: от Веймарской демократии к немецкому национальному государству, основанному на принци-

пе абсолютного суверенитета (с возможной диктатурой[1]) и через него к новой европейской Империи параллельно с восстановлением власти и авторитета Пап. При этом контрреволюционный проект он видел выполнимым именно в силу того, что речь идет о свободе человека, всегда имеющего возможность осуществить выбор (Entscheidung) в сфере духа, т. е. религии и политики, которые и являются прямым выражением духа.

Разрабатывая правовую базу для будущей европейской Империи, Карл Шмитт ввел, как мы говорили, концепт «*прав народов*»[2]. Этот принцип в его теории был противоположен европейскому национализму Нового времени, т. к. отрицал индивидуальный характер гражданства и буржуазную систему доминации нормативов третьего сословия, лежащие в основании национального государства, и особенно его договорной характер, признание которого и привело к либеральной демократии, постепенно упраздняющей Государства вообще в пользу глобального «гражданского общества». Немецкий национализм Шмитт рассматривал как переходный этап к совершенно новой (для Модерна) политической организации Европы, в основании которой должны были лежать, по его представлению:

- принцип имперской централизации стратегического управления,
- единство духовной формы (христианство в его традиционалистской версии),
- признание субъектами внутриимперского права не искусственных наций и не граждан, а органических единиц — народов, объединенных общностью исторической судьбы.

Третий пункт новой европейской Империи предполагал, что народ (Volk) становится субъектом права, имеет свое представительство и возможность организовывать свои внутренние структуры на основе своих культурных и исторических традиций, а также с опорой на свободный выбор. Единственным ограничением при этом является учет стратегических интересов всей Империи в целом. В таком проекте вся суть Консервативной Революции: народам Европы здесь предоставляется свободный выбор строительства будущего на основании демократического консенсусного решения (Entscheidung), что допускает сочетание как традиционных, так и новаторских

---

[1] Правовым проблемам и типам диктатуры Шмитт посвятил целую работу. *Шмитт К.* Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы.

[2] *Schmitt C.* Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht. Berlin: Deutscher Rechts Verlag, 1939.

элементов, т. к. Империя не обладает полномочиями прескриптивного влияния на это решение, полностью остающееся в пределах компетенции именно народа как полноценного субъекта права. Народ с опорой на свою историю и культуру может выбирать сочетание прошлого, настоящего и будущего в любых пропорциях, формируя и трансформируя при необходимости себя как самокорректирующийся проект. Здесь сочетается как консерватизм и духовное обращение к вечности, так и демократия и даже революция. Таким образом, мы оказываемся в контексте революционного национализма, как третьей политической теории, выстраиваемой на дистанции и от политического Модерна как такового, и в прямой оппозиции либерализму и социализму.

С другой стороны, принцип «прав народов», по Шмитту, должен быть вписан в конкретные территориальные рамки, характеризующие Империю. Для этого он вводит понятие «*большого пространства*» (Grossraum) как приблизительной на первых порах географической зоны, в пределах которой осуществляется имперостроительство. «Большое пространство» есть то культурное поле, в рамках которого существуют исторические предпосылки объединительных процессов — либо на основе прецедента (область существования древних империй), либо на основе духовной и религиозной близости, либо на основе объективных стратегических и даже экономических интересов. «Большое пространство» сам Шмитт определяет не как полноценный концепт (Begriff), а как преконцепт, Vorbegriff, т. е. как подготовительную стадию для разработки полноценной правовой модели. Шмитт прослеживает процесс формирования исторических Империй и находит везде особую стадию, где имперостроительный центр предварительно очерчивает горизонты ойкумены, знакомой, близкой ему или просто известной. *Империя, таким образом, прежде чем быть построенной на практике, вызревает в духе.* Эту же идею отстаивал, как мы видели, и Гегель.

Подтверждается или опровергается это представление о «естественных границах» множеством военных операций, дипломатических договоров, политических альянсов, т. е. всем содержанием политики. Но этот план всегда так или иначе существует и рано или поздно — в случае успешного осуществления имперостроительного начинания — превращается в конкретную историческую и политическую реальность, получающую в дальнейшем полноценное правовое оформление. Это и есть «большое пространство». То, как оно осмысляется имперостроительной элитой, активно влияет на конкретику политических процессов, пока от преконцепта не произойдет переход к полноценному концепту, и «большое пространст-

во» уступит место полноценной Империи с ее границами, законами, правовым уложением, основанным, по Шмитту, на принципе «прав народов».

Революционный национализм: границы идеологии

Идеология Третьего пути не сводится только к историческому фашизму и национал-социализму — она намного более широкое явление. Во-первых, существуют характерные черты, присущие классическому национализму, который не сложился в полноценную идеологию, но оказал на третью политическую теорию существенное влияние, став ее частью. С собственно идеологией мы сталкиваемся лишь в XX веке, когда национализм приобретает революционный характер. Отчасти такая идеологизация национализма является ответом на ярко выраженный идеологизм марксизма. Концептуальная стройность второй политической теории, которая, кстати, своей системной критикой во многом содействовала тому, что и либерализм стал восприниматься именно как «буржуазная идеология», а не просто набор тезисов и установок, заставила националистов разработать симметричные концептуальные комплексы, во-первых, учитывающие либерализм и коммунизм и дающие свои ответы на их основные постулаты, во-вторых, интегрирующие определенные стороны классического национализма (меркантилизма, реализма и т. д.), и в-третьих, добавляющие совершенно новые и атипичные элементы, где модернизм и новаторство (ницшеанство, футуризм, экзистенциализм и т. д.) соседствовали с обращением к премодернистским формам Политического (идеализм Гегеля, обоснование Империи и функции «катехона» у Шмитта, традиционализм Ю. Эволы и т. д.). Отчасти близкое к революционному национализму течение Консервативной Революции, сложившееся в Германии, само по себе чрезвычайно разнородное, представляло собой параллельный феномен, который можно рассматривать и как одну из версий третьей политической теории, и как нечто самостоятельное и отдельное. Поэтому третья политическая теория в отличие от либерализма и марксизма, структурированных четко и однозначно, производит впечатление эклектики, противоречивости и непоследовательности. Поэтому для того, чтобы лучше понять ее основные семантические узлы, следует представить себе ее общее концептуальное поле.

Строго говоря, третьей политической теорией следует признать именно революционный национализм, наиболее ярко (и одновременно наиболее чудовищно) проявившийся в итальянском фашиз-



Третья политическая теория

ме Муссолини и германском национал-социализме Гитлера, и менее акцентированно в Испании Франко, Португалии Салазара и в эпоху генерала Перона в Аргентине. Остальные же идейные течения, мировоззренческие круги, социально-политические и экономические тенденции и ориентации создавали для революционного национализма XX века питательную среду, аффектируя его, снабжая отдельными элементами и концептуальным содержанием, но не отождествляясь и не претендуя на роль догматики. В этом третья политическая теория отличается от первой (либерализм) и второй (марксизм): здесь нет строго сложившейся теоретической догматики, которую вынуждены признавать все те, кто выступает от имени соответствующих идеологий. Третья политическая теория не была столь идейно тоталитарной, как либерализм и марксизм, вообще не допускающие никаких сомнений относительно их фундаментальных оснований. В революционном национализме все зависело от конкретного вождя или диктатора. Так, например, в национал-социалистической Германии расизм приобрел статус не только идеологической догмы, но и правовой системы, тогда как в фашистской Италии расистские тезисы имели периферийное значение и стали более акцентированными лишь в период существования Республики Сало под прямой немецкой оккупацией. Точно так же Франко, Салазар или Перон предлагали свои оригинальные версии, и в этих режимах Третьего пути, в частности, большое значение придавалось католицизму и традиционному консерватизму, тогда как в национал-социализме преобладали неоязыческие мотивы, а в фашизме — секулярный героизм, стилизованный под этическую культуру античного Рима.

Тем не менее все эти политические формы вполне могут быть объединены в третью политическую теорию, т. к. разнообразие конкретных версий и толкований в целом сопоставимо с многочисленными направлениями и в либерализме, и в левой идеологии, где также существовало множество течений, хотя их идеологические границы и были более строго очерчены и определены. Третья политическая теория была менее догматичной, хотя отдельные политические режимы, на ней основанные, отличались резко тоталитарным стилем, навязывая свои установки не менее (а то и более жестко и прямолинейно), нежели коммунизм и тем более либерализм (предпочитающий внедрять свою идеологию с помощью внушения, мягкой силы, культуры и экономики, нежели прямой и брутальной политической пропаганды[1]).

[1] Впрочем, в последние десятилетия и особенно после падения СССР либерализм постепенно стал приобретать открыто тоталитарные черты, постепенно уже-

Итальянский фашизм: футуризм и консерватизм

Наиболее эксплицитно третья политическая теория проявилась в итальянском фашизме и германском национал-социализме, распространившими свое влияние и прямую политическую власть почти на всю территорию континентальной Европы. Но рассматривая эти формы революционного национализма, следует постоянно иметь в виду все теоретическое поле этой идеологии, выходящей за гораздо более узкие границы исторического фашизма и национал-социализма.

Итальянский фашизм появился раньше немецкого национал-социализма. Он был реакцией итальянского социализма на интернационалистскую и строго классовую догматику марксизма. У истоков фашизма лежит именно левая мысль о необходимости борьбы с капитализмом, с буржуазной эксплуатацией и властью экономических элит. При этом сторонники этого течения были убеждены в том, что буржуазия представляет собой именно интернациональное явление, которое руководствуется интересами, вообще не учитывающими положение народов и государств. Поэтому борьба против капитализма у итальянских фашистов изначально сочетала социальный и национальный уровень. Отчасти аналогичные идеи сформулировал несколько ранее французский левый философ Жорж Сорель (1847—1922), авторитет которого признавали как фашисты, так и анархисты, и некоторые течения социалистов. В принципе, многие положения раннего фашизма были чрезвычайно близки к анархизму. Так, к фашизму уже на первом этапе примкнул один из наиболее известных итальянских теоретиков анархизма Курцио Малапарте[1] (1898—1957), принявший участие в походе Муссолини на Рим. Притягательными фашистские идеи и особенно боевой активный стиль борьбы стали и для некоторых коммунистов: с ними сотрудничал и один из основателей Коммунистической партии Италии Николло Бомбаччи (1879—1945).

Показательно, что в первых рядах фашистов были представители такого направления в авангардном искусстве, как футуристы, вдохновитель и лидер которых Томмазо Маринетти (1876—1944) стал ближайшим сподвижником Муссолини. Фашизму горячо симпатизировал крупнейший американский авангардный поэт Эзра

сточая свою идеологичность, совпадающую в какой-то мере с нормативами «политической корректности», ставшей своего рода не только этическим правилом, но и основой ряда законодательных положений, провозглашающих либерализм не просто доминирующей идеологией, но и догмой, и законодательной аксиомой.

[1] *Малапарте К.* Техника государственного переворота. М.: Аграф, 1988.

Паунд[1] (1885 – 1972), переехавший жить в Италию и выступавший вплоть до оккупации Италии американскими войсками, на радио в поддержку Муссолини. Особенно Эзру Паунда, ненавидевшего процентный капитал, вдохновляли антикапиталистические стороны фашистской идеологии и практики, которую, впрочем, он считал все же недостаточной.

На раннем этапе фашизм, возглавляемый харизматическим вождем Муссолини, представлял собой левореволюционное и жестко антибуржуазное течение, вдохновлявшееся идеями Ницше и стремлением к осуществлению радикальных футуристических преобразований. При этом изначально в нем была проявлена националистическая составляющая, продолжавшая, впрочем, сложившиеся уже ранее тенденции Рисорджименто, раннего итальянского национализма, сочетавшего в себе республиканские, буржуазно-либеральные и монархические элементы. Однако фашистский национализм отличался именно революционностью и антибуржуазностью, что и стало основой третьей политической теории.

Муссолини не был оригинальным мыслителем, но обладал достаточным интеллектуальным уровнем и культурой для того, чтобы осмыслить совокупность политических идей зарождающегося фашизма, а также колоссальной волей для того, чтобы воплотить этот гетерогенный комплекс идей на практике.

Идеология фашизма — как итальянской версии третьей политической теории — представляла собой сочетание нескольких направлений:

- холодной *политической технологии* власти в духе Князя Макиавелли, системно развитой Парето и неомакиавеллистами;
- *правого гегельянства* Джентиле, обосновавшего необходимость сильного лидерского национального государства самой структурой становления итальянского историала в его связи с онтологией и судьбой духа;
- *романтического героического настроя* в духе д'Аннунцио (1863 – 1938), основанного на ницшеанской ориентации на Сверхчеловека и прославлении войны и битвы (сюда же относятся анархистские идеи Малапарте);
- футуристического *культа техники* (Маринетти);
- обращения *к римской этике и латинским идеалам*, а также к фундаментально-консервативным ценностям (латинские традиционалисты — такие как Юлиус Эвола, Гвидо Ди Джорджо (1890 – 1957) и т. д.).

[1] *Паунд Э.* Кантос. СПб.: Наука, 2018.

Все это является прямым продолжением тех идей и тенденций, которые оформились в эпоху Рисорджименто и благодаря которым собственно Италия как единое политическое образование и возникла.

Вместе с тем фашизм вобрал в себя целый ряд идей недогматического социализма, разработал теорию корпоративного устройства общества (на основе профсоюзов), принял на свой счет колониальную стратегию, ставшую нормой европейской политики еще в период раннего Модерна. Отличительной чертой фашизма стали:

- комиссарская диктатура[1] (К. Шмитт) дуче,
- тоталитарный характер однопартийного правления,
- релятивизация правовых норм и либерально-демократических институтов перед лицом «революционной целесообразности».

Если искать параллели с историей Древнего Рима, то реформы Муссолини были — во многом пародийным — аналогом установления Империи Октавианом Августом (63 до Р.Х. — 14 по Р.Х.) после республиканского периода. В обоих случаях обусловленная конкретной исторической ситуацией диктатура возводилась в политический принцип.

На втором этапе, после прихода к власти Муссолини, формально занимавшего пост премьер-министра, но имевшего диктаторские полномочия (отсюда титул «дуче», *итал.* il duce — вождь), революционный пафос раннего фашизма стал уступать место более классическому национализму. Муссолини, ранее придерживавшийся антиклерикальной и антимонархической позиции, пошел на компромисс с королем Витторио Иммануилом III (1869 — 1947), с Ватиканом и с представителями крупного капитала, хотя сохранил некоторые социальные институты социалистического характера — прежде всего профсоюзы и корпорации, ставшие социальной опорой фашистского режима.

К 1928 году фашистский режим стал приобретать все более явные тоталитарные черты — все партии, кроме фашистской, были запрещены. В 1929 году Муссолини подписал соглашения с Ватиканом.

В этот период, вплоть до 1943 года, политика фашистской Италии была в целом довольно консервативна и от революционного национализма, сохранявшегося на уровне стиля, лозунгов и символов, существенно сместилась к классическому национализму. Тем не менее правое гегельянство Джентиле добавляло к этому особое измерение. Вместе с тем традиционализм как альтернативную Джентиле

[1] *Шмитт К.* Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы.

идеологию в этот период сформулировал философ Юлиус Эвола, сторонник возврата к дохристианской сакральной традиции Европы[1] и участник движения Консервативной Революции, основанного в Германии. Влияние идей Эволы было маргинальным и незначительным, тем более что он критиковал фашизм за его «плебейство», «модернизм» и «левизну»[2]. Известность Эвола получил уже после 1945 года, когда стал культовой фигурой для большинства тех итальянцев, которые не приняли либеральный проамериканский режим.

По приходе в Германии к власти Гитлера, молниеносно превратившего эту страну в бурно развивающуюся могущественную Империю, Муссолини старался проводить независимую внешнюю политику, но постепенно сблизился с Гитлером, что заставило его вступить на стороне Германии во Вторую мировую войну, вопреки личному нежеланию входить в конфликт с СССР, поскольку к большевистскому режиму он испытывал некоторую симпатию. Коммунисты и либералы оказывали сопротивление фашизму на всем протяжении его господства в Италии, а в период Второй мировой войны начали — при поддержке с Запада и со стороны СССР — прямые партизанские действия. Это стало гражданской войной, разделившей итальянцев на два лагеря — фашистов и антифашистов.

В 1943 году на юге Италии при поддержке мафии, с которой Муссолини вел ожесточенную борьбу, и левых сил высадились американские войска, и ряд ближайших союзников Муссолини и круги высшей бюрократии свергли его и взяли под арест. Из тюрьмы Муссолини спасла спецгруппа нацистов, и Германия оккупировала северные районы Италии, где под началом освобожденного Муссолини была создана Итальянская социальная республика — Сало. В ней Муссолини, испытавший шок от предательства фашистских иерархов, снова вернулся к раннему фашизму в его левой и антибуржуазной версии. Хотя под давлением национал-социалистов был вынужден принять расистские положения, которые для него и для итальянского фашизма в целом были совершенно чужды.

После падения Германии Гитлера американцы и партизаны разгромили Сало, Муссолини был повешен, и репрессиям и чисткам на сей раз подверглись те, кто остался верен фашизму. Так две части итальянского общества поменялись местами.

Следует обратить внимание на отсутствие расизма в основании третьей политической теории в ее фашистской версии. Так, итальянские евреи после гибели Муссолини в 1945 году сделали заявле-

[1] *Эвола Ю.* Языческий империализм. М.: Арктогея, 1994.

[2] *Эвола Ю.* Фашизм: критика справа. М.: Реванш, 2005.

ние: к преследованиям евреев по этническому признаку этот режим был не причастен, и евреи могли занимать любые посты в итальянском обществе. Муссолини не организовывал ни массовых казней, ни геноцида. Хотя тоталитарного характера этой идеологии это не умаляло, и национализм, а также колониализм (в Ливии и Эфиопии) были официальной частью фашистского мировоззрения.

Не было расизма (равно как и антисемитизма) и в других формах идеологии Третьего пути — у Франко в Испании, у Салазара в Португалии и тем более у Перона в Аргентине.

Следовательно, расизм и антисемитизм не являются отличительными признаками третьей политической теории. Революционный или классический национализм и жесткий тоталитарный характер, а также диктаторские полномочия харизматического вождя — эти черты в той или иной мере присущи всем типам этой идеологии. А расизм и антисемитизм — только германскому национал-социализму, самому масштабному и зловещему, но не первому и далеко не единственному примеру воплощения третьей политической теории в жизнь.

Сакральный фашизм Гвидо де Джорджо

На периферии фашистской идеологии проходило становление особого идейного течения, которое нельзя отнести строго к третьей политической теории на том основании, что оно отвергало саму парадигму политического Модерна и ее предпосылки: материализм, атомизм, индивидуализм, философию Материи, Восприемницы, «хоры». Речь идет о философии традиционализма, основания которой заложил французский философ Рене Генон, который, впрочем, сам оставался на дистанции ото всех политических теорий Модерна, видя в них прямую антитезу тому, что, с его точки зрения, было идеальным или нормальным пониманием Политического, возможного только за пределами Модерна, в области Традиции. В Италии последователями Генона были философы Гвидо де Джорджо и Юлиус Эвола, которые, однако, выбрали иное отношение к фашизму, стремясь превратить его из политической теории Модерна в нечто иное, в нечто сакральное. В этом они были близки к некоторым представителям немецкой Консервативной Революции, с главными фигурами которой Эвола поддерживал тесные связи. Традиционализм, равно как и некоторые направления Консервативной Революции, относятся не столько к третьей политической теории, сколько предвосхищают Четвертую политическую теорию[1].

[1] *Дугин А. Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

Итальянский последователь Генона Гвидо де Джорджо увидел в фашизме Муссолини и, в частности, в его апелляции к Древнему Риму, в отвержении либерализма и коммунизма, как двух версий Модерна, возможность реализации проекта восстановления Традиции. Он понимал, что в Третьем пути также содержатся элементы Модерна, но полагал, что эта идеология несет в себе потенциал для того, чтобы эволюционировать в нечто иное. Так же, впрочем, считали некоторое время М. Хайдеггер и Ю. Эвола. Гвидо де Джорджо разработал наброски *альтернативного фашизма*, который сам он назвал «*сакральным фашизмом*». Но такой «сакральный фашизм», отрицающий и национализм, и механицизм, и материализм, и различные формы расизма, и колониализм, уже не мог относиться к третьей политической теории, представляя собой нечто выходящее за ее рамки. По сути, де Джорджо понимает под «сакральным фашизмом» не политическое учение и не режим Муссолини, но саму Римскую Традицию, которую он прослеживает с эпохи Античности до нашего времени.

Де Джорджо интерпретирует фашизм, отталкиваясь от символа ликторской фасции, представляющей собой 12 прутьев и двойной топор[1]. Для него «фашизмом» является то, что символизирует этот священный объект, т. е. то, что метафизически связано с фасцией.

> Едина связь, которая соединяет двенадцать прутьев ликторской фасции, и едино пронзающее молнией могущество, запечатленное в двойном топоре: это высшая эмблема Традиции, поскольку она представляет собой вертикальное течение: восхождение и победу[2].

Поэтому «фашизация» — это не распространение политического фашизма, но обращение духовного взгляда к латинскому Логосу, к сущности самого Рима как *точки вечности* внутри потока времени. Де Джорджо пишет:

> Возвращение к Римской Традиции подразумевает «фашизацию» Европы и мира, интегральное возвращение к духу истины того, что по имени, символу и реальности является Римом. Рим — это сакральная, непобедимая, неукротимая вершина, находящаяся по ту сторону любого эгоизма и человеческих или популистских амбиций, в истинном свете плана Божественного, к которому Рим и относится. Это и есть высшая цель Римской Традиции, экзальта-

---

[1] Ликторская фасция является древним символом этрусков.

[2] *Giorgio Guido de.* La Tradizione romana. Op. cit. P. 317.

ция могущества Рима в контексте Традиции, которая одна только и способна дать Западу истину, справедливость, величие.

Реставрация, к которой мы призываем, беря за путеводную нить вдохновение и идеал Данте, это возвращение к духу Рима, не просто повторение прошлого, которое, кроме всего прочего, невозможно, т. к. ничто преходящее не повторяется, но прямое примыкание к вечным началам истины, которые содержатся в Священных Писаниях и древних символах. Это огромное дело фашизации предполагает нечеловеческие усилия, которые должны осуществить люди благой воли, если они хотят спасти Запад от катастрофы, не столько от материальной и внешней, которая сама по себе нас особенно не трогает, сколько от глубинной, внутренней и духовной: катастрофы жизни духа, крах истины, которая уже разлагается в этом бурном распаде импульсов, стремлений, ошибок, эгоизмов, подобных которым еще никогда не было в истории мира[1].

Наиболее ярким выразителем «сакрального фашизма» Гвидо де Джорджо считает Данте. Он говорит об этом в следующих терминах:

В Данте Восток и Запад уравновешивают друг друга в едином центре, который сущностно и есть Примордиальная Традиция, т. е. единая и суверенно реализованная универсальность Традиции. Но т. к. в Средние века существовали тесные контакты между Востоком и Западом, а в это великое время, как никогда в иные эпохи, элементы различных традиций дополняли друг друга, передаваясь устным образом от учителя к ученику, и от ученика к ученику, Данте явился в конце этой эпохи, когда доминиканцы и францисканцы, хотя и существенно выродившиеся и враждующие друг с другом, все еще представляли собой два пути — херувимский и серафимский — реализации Божественного, оба антропоцентричные, но отличающиеся друг от друга по своей природе и по своим методам[2]: но

[1] *Giorgio Guido de.* La Tradizione romana. Op. cit. P. 45.

[2] Де Джорджо имеет в виду 11-ю песнь (строфы 37—43) из Рая Данте, где тот говорит о видении св. Доминика и св. Франциска Ассизского, основателей двух главных монашеских орденов Европы — доминиканского и францисканского. *«Один пылал пыланьем серафима;/ В другом казалась мудрость так светла, / Что он блистал сияньем херувима. Лишь одного прославлю я дела, / Но чтит двоих речь об одном ведущий, / Затем что цель их общею была». Данте Алигьери.* Божественная комедия. М.: Правда, 1982. Данте связывает францисканцев с фигурой Серафима, а доминиканцев — с фигурой Херувима. Причем Данте уточняет, что оба пути — и серафимский, и херувимский — ведут к единой цели. Де Джорджо строит на этом теорию, что два монашеских ордена представляют собой два параллельных пути духовной реализации, которые должны быть связаны «сакральной фасцией».

именно Данте сумел их объединить, «фашизировать», не смешивая. И надо сказать, что когда мы употребляем термин «*фашизировать*», мы не имеем в виду ничего похожего на синкретизм или смешение: «фашизировать» в смысле Традиции означает дать каждой дороге, каждому элементу свое собственное направление, центр, ось, не допуская слияния. В этом и состоит новизна той фиксированности, которая воплощает в себе Традицию[1].

И далее:

В Данте «фашизация» достигает своей кульминации, Восток и Запад, Рим древний и новый, временный и вечный, земля и небо, мир и сверхмир, человек и Бог, все акцентируется, сочетается, объединяется в высшей вертикали, которая и есть Рим. Вот в чем состоит Сакральный Фашизм, подлинный триумф справедливости и истины в человеке и мире: а то, что будут наличествовать разногласия, битвы, падения, все это не имеет никакого значения, т. к. все это происходит внутри традиционного общества, где все поддерживается высшим равновесием, обеспеченным носителями ключей (Clavigero) и фасций (Fascigero), Царством (Regnum) и Империей (Imperium), навсегда соединившимся в Риме[2].

Юлиус Эвола: фашизм и критика справа

Другим итальянским традиционалистом, попытавшимся переинтерпретировать фашизм в духе преодоления Модерна, был Юлиус Эвола.

Следуя за Геноном, Эвола открывает для себя восточную метафизику и Philosophia Perennis, а также получает для своего радикального и во многом спонтанного отвержения современного мира, проявившегося уже в юности в его симпатиях к дадаизму и антибуржуазному нигилизму, фундаментальное метафизическое основание. *Модерн, по Генону, есть результат не прогресса, а деградации,* упадка сакральной цивилизации. Поэтому человек, верный духовной Традиции, логически должен пребывать *в жесткой и непримиримой оппозиции современности.* Современный мир, Новое время, с одной стороны, и Традиция, с другой, суть два *взаимоисключающих* явления: между ними возможна *только война.* Эту идею Эвола полностью принимает на свой счет и четко определяет свое место в этой войне — *на стороне Традиции против современного мира.* «Восста-

[1] *Giorgio Guido de.* La Tradizione romana. Op. cit. P. 316–317.

[2] Ibid. P. 317.

ние против современного мира»[1] — так Эвола называет главную программную книгу, в которой систематически излагает свое мировоззрение. Он очерчивает процесс деградации сакральной цивилизации от золотого века к железному, предлагая оригинальную версию реконструкции исторического процесса и смены цивилизационных типов, вплоть до предельной степени вырождения и упадка, которые он идентифицирует в европейской цивилизации Нового времени[2].

Однако в отличие от Генона Эвола не принимает этот упадок за неизбежность и призывает последних носителей Традиции на Западе подняться на *восстание.* Именно этим «активным традиционализмом» и объясняется его относительная поддержка фашизма и эпизодические контакты с Муссолини. Позднее Эвола критически переосмыслит фашизм как явление («Фашизм, попытка критического анализа с точки зрения правых»[3]), расценив свои надежды на возможность его эволюции в традиционалистском ключе как не оправдавшиеся.

Германский национал-социализм: от левого к правому

Германский национализм принадлежит к тому же типу революционного национализма, что и итальянский фашизм. При этом обычно под словом «фашизм» имеют в виду именно «национал-социализм», не делая различий, что создает обо всей третьей политической теории искаженное представление, окрашенное воспоминаниями об ужасающей практике режима Гитлера и об эксцессах расизма, на основании которого было уничтожено по этническому признаку огромное число людей. То, что расизм и основанные на нем практики по массовому истреблению людей являлись составной частью идеологии нацистской Германии, не подлежит сомнению, и поэтому исторический немецкий национал-социализм нельзя отделить от расизма, составлявшего органичную и в некотором смысле центральную часть этой идеологии. Но эта черта отсутствует и в классическом национализме (за исключением некоторых теорий, оправдывавших колониальные практики, и часто органично сочетается с либерализмом — особенно в англосаксонском мире), не характерна для итальянского фашизма или других версий национализма революционного. Национализм и расизм совершенно

[1] *Эвола Ю.* Восстание против современного мира.

[2] *Evola J.* Gli uomini e le rovine. Roma: Edizioni dell'Ascia, 1953.

[3] *Эвола Ю.* Фашизм: критика справа.

различные понятия. Национализм — это политическая идеология, связанная с акцентированием ценности идентичности населения национального государства. То есть нация — это искусственное понятие, обозначающее всех граждан того или иного государства, причем с согласием относительно индивидуальной природы гражданства. Национализм, таким образом, представляет собой более резкую и агрессивную в отношении других государств (и соответственно наций) форму патриотизма, любви к своему государству. Это политическое понятие, предполагающее в своем основании именно государственность и индивидуальное гражданство. Так обстоит дело с классическим национализмом, и в самом общем случае с национализмом революционным. Основное различие между ними состоит не в резкости национализма, но в отношении к капитализму, буржуазии, рыночному обществу и институтам буржуазной демократии. Классический национализм вполне признает капитализм, тогда как революционный национализм его либо вообще отрицает, либо стремится жестко — политически и идеологически — подчинить национальным и государственным интересам.

Немецкий национал-социализм относится к революционному национализму, но включает в себя еще и расистский компонент.

При этом, как и в случае итальянского фашизма, ранний национал-социализм был намного более левым, что сохранилось в самом названии «Национал-социалистическая рабочая партия Германии», где обращение к рабочим имело важную идеологическую нагрузку. Постепенно, однако, Гитлер начал сближаться с консервативными кругами и широким спектром представителей идейного течения Консервативной Революции и все более подчеркивать при этом расистский компонент своей идеологии. Так произошло размежевание с левыми нацистами, такими как Отто Штрассер (1897–1974), и национал-большевиками, такими как Эрнст Никиш (1889–1967), вставшими в оппозицию Гитлеру. Так постепенно левый национал-социализм стал сдвигаться вправо[1]. При этом расизм был присущ этому течению на всех этапах — от раннего до позднего. Но к Консервативной Революции это ни в коей мере не относилось.

Прагматически такое отличие германского национал-социализма было связано с тем, что сам немецкий национализм исторически обращался к немцам, которые жили на территориях разных государств — в Пруссии, Австрии, Швейцарии, Италии и на территории довольно независимых княжеств и областей, ранее входив-

[1] Переход от левого фашизма к правому в литературной форме описал японский писатель и драматург Юкио Мисима (1925–1970). *Мисима Ю.* Мой друг Гитлер // Мисима Ю. Золотой Храм. Роман, новеллы, пьесы. СПб.: Северо-Запад, 1993.

ших в состав Западной Римской Империи. При этом часть немцев исповедовала протестантизм (лютеранство), а часть католичество. Кроме того, в немецкой культуре были сильны как мотивы Просвещения, так и Контр-Просвещения, романтизма и радикального консерватизма. Идеи создателей классической философии (Фихте, Гегеля и т. д.) легли в основание Второго Рейха[1], Германии, созданной в XIX веке Отто фон Бисмарком (1815–1898) вокруг Пруссии. Но после окончания Первой мировой войны произошло падение Второго Рейха, и возникла потребность в новом национализме. Здесь как раз и появился интерес к расизму, изначально распространявшийся только на самих немцев, живущих в разных государствах. Просто «национализмом» это не могло быть именно потому, что немцы принадлежали разным национальным государствам, т. е. разным нациям, и чтобы объединить их всех в общей политии, необходимо было предложить новую концепцию — столь же искусственную, как и остальные политические концепты Нового времени — индивидуум, класс и т. д. В итальянском фашизме таким концептом было государство и собственно нация, где в центре внимания была также искусственная общность жителей Италийского полуострова, принадлежавших исторически к разным политиям — к Южной Италии (изначально бывшей частью Великой Греции, потом Византии, королевств лангобардов, позднее Испании), к Центральной, где важную роль играли собственно Рим и Ватикан, и Северной Италии, связанной на западе с Францией, в центре со Швейцарией, а на востоке с Австрией. Итальянская идентичность была искусственной нацией. Но чтобы объединить немцев после падения Второго Рейха, был необходим более обобщающий концепт, функцию которого взял на себя расизм.

Расистские идеи в Германии

Расистские идеи попали в национал-социализм из Англии, Франции и из мистической секты теософов. Для самой германской культуры расизм был совершенно чужд, и идея превосходства одной расы над другой, менее полноценной, в силу ограниченного колониального опыта в Германии широкого распространения не получила. Как мы видели, романтик Гердер, повлиявший на германское самосознание, считал, что все народы — это мысли Бога, а это исключало заведомо любую иерархию между ними и тем более расовое неравенство. Одним из первых тезис о неравенстве человеческих рас

[1] Первым Рейхом принято считать Империю франков Карла Великого (748–814) и более узко — Священную Римскую Империю германской нации (962–1806).

выдвинул француз социолог Жозеф Артюр де Гобино[1] (1816 — 1882). Тезисы о превосходстве «белых» над цветными народами активно распространялись в Британской Империи, которая основывала на этом свою колониальную политику. Британцы описывались не просто как завоеватели, но и как носители «прогресса» и «высшей формы культуры». Такие взгляды были присущи многим английским либералам — в частности, Г. Спенсеру, Дж. С. Миллю и т. д. Общую теорию расизма дополнил антисемитизмом также британский автор Хьюстон Стюарт Чемберлен[2] (1855 — 1927), значительно повлиявший на мировоззрение Гитлера, вождя немецких нацистов.

Еще одним источником расовых теорий стали экстравагантные учения теософистов[3], на основании разных религиозных источников цивилизаций Востока выстроивших гипотезу о смене четырех рас, при этом белая раса, по их мнению, пришла с далекого севера, где некогда находился особый арктический континент — Гиперборея. Часть немецких и австрийских теософистов совместили это учение с немецким национализмом, создав «ариософию»[4], которая легла в основание «арийской теории» и нордизма. При этом «истинными арийцами» в этой теории, как правило, считались именно немцы — иногда, шире, германские народы.

Так из совокупности прагматического концепта объединения немецкого этноса, европейского (прежде всего англосаксонского) колониализма, антисемитизма (в котором важную роль играла неприязнь к «мировому еврейству» как синониму капитализма и интернационализма, т. е. отрицание первой и второй политических теорий, среди ярких представителей которых было на самом деле много евреев) и оккультистского «нордизма» сложилась национал-социалистическая версия расизма, игравшая в этой идеологии очень важную, если не ключевую роль.

Позднее расистские идеи адаптировал к немецкой версии революционного национализма официальный теоретик национал-социализма Альфред Розенберг[5] (1893 — 1946), главный труд которого «Миф двадцатого столетия» считался главным идеологическим тру-

---

[1] *Гобино Ж. А. де.* Опыт о неравенстве человеческих рас. М.: Самотека, 2007.

[2] *Чемберлен Х. С.* Основания девятнадцатого столетия: В 2 т. СПб.: Русский миръ, 2012.

[3] *Генон Р.* Теософизм: история одной псевдорелигии. Белгород: Тотенбург, 2017.

[4] *Гудрик-Кларк Н.* Оккультные корни нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию: Ариософы Австрии и Германии, 1890 — 1935. М.: ЭКСМО, 2004.

[5] *Rosenberg A.* Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München: Hoheneichen-Verlag, 1930 (труды этого автора запрещены в РФ).

дом национал-социалистической Германии наряду с книгой самого Гитлера «Моя борьба»[1].

Именно с расизмом были связаны самые чудовищные практики и преступления, совершенные национал-социалистами, поэтому биологический расизм скомпрометировал себя и после падения режима Гитлера стал основным аргументом против третьей политической теории в целом. Хотя расизм представлял собой особенность именно германского национализма и в само германское общество проник довольно поздно и из других европейских культур, масштаб преследований по расовому признаку, геноцид и принятие расовых законов, узаконивающих государственные практики, направленные против представителей «низших рас», затмил все остальные стороны идеологии Третьего пути, революционного национализма и в какой-то мере национализма в целом.

Так, после 1945 года, когда страны буржуазного Запада (США, Англия и их союзники) и коммунистического Востока (СССР) совместно нанесли поражение странам Оси (Германии, Италии и тем, кто к ним примкнул), третья политическая теория была осуждена на Нюрнбергском трибунале за преступления против человечества и признана «криминальной». Так, из-за расизма, который и не составлял главной черты третьей политической теории, вся эта идеология была вынесена за границы приемлемого. И хотя после 1991 года, после падения коммунизма в СССР представители первой политической теории попытались — на сходных основаниях — поставить вне закона вторую политическую теорию (ссылаясь на действительно масштабные преступления, совершенные Лениным и Сталиным, в ходе которых погибли многие миллионы), этого в той мере, как это произошло с революционным национализмом, достичь не удалось.

Консервативная Революция: против субъекта Модерна

Для полного представления о третьей политической теории даже в самой Германии следует отметить, что национал-социализм представлял собой лишь одно из направлений. Так, Армин Мелер (1920—2003) в своей книге «Консервативная Революция в Германии 1918—1932 годов»[2] показывает, что национал-социализм Гитлера, если брать его идейную составляющую, был весьма незначитель-

[1] *Hitler A.* Mein Kampf. Band 1—2. München: Verlag Franz Eher Nachfahren, 1925—1927 (труды этого автора запрещены в РФ).

[2] *Мелер А.* Консервативная Революция в Германии 1918—1932 годов. Белгород: Тотенбург, 2017.

ным ручейком в огромном потоке, включавшем в себя множество авторов, журналов, течений, групп и кружков. А. Мелер обобщенно называет это движение «Консервативной Революцией».

К этой идеологии Консервативной Революции принадлежали такие крупнейшие представители философской мысли, как Освальд Шпенглер, Карл Шмитт, Мартин Хайдеггер, Вернер Зомбарт, Эрнст Юнгер (1895 — 1998), Артур Мёллер ван ден Брук (1876 — 1925), автор самой концепции «Третий Рейх»[1] и множество других авторов мирового масштаба. Кто-то из них имел косвенное отношение к национал-социализму, кто-то прямое, кто-то был его противником, кто-то попутчиком, кто-то находился во внутренней эмиграции. Так, Эрнст Юнгер, бывший к 1933 году знаменитым писателем, отказался стать членом Рейхстага от национал-социалистической партии, с презрением высказавшись о Гитлере и его движении.

Теоретически в отношении национал-социализма представители Консервативной Революции могли занять следующие позиции:

- рассмотреть национал-социализм как *переходную фазу* к более совершенной модели (это был случай К. Шмитта и М. Хайдеггера, а также раннего Э. Юнгера);
- занять в отношении него радикально *отрицательную позицию* (Томас Манн — 1955), Эрнст Никиш, автор антинацистской программной книги «Гитлер — злой рок для Германии»[2], один из активистов «Красной Капеллы» Харро Шульце-Бойсен (1909 — 1942) и т. д.);
- отнестись к нему *индифферентно* как к пародии и симулякру (поздний Э. Юнгер, Ф. Хильшер (1902 — 1990), Э. фон Заломон (1902 — 1972) и т. д.).

Но во всех случаях, независимо от конкретного отношения к третьей политической теории, практически все представители Консервативной Революции иначе толковали главное — субъекта. Все три политические идеологии Модерна основывались на картезианском понимании субъекта, основными свойствами которого считались воля и разум. Но этот общий для них субъект в каждой из идеологий получал конкретное выражение. Либерализм отождествлял субъекта с *индивидуумом*, считая именно его нормативной «мерой вещей». Отсюда сама мораль либерализма, заключающаяся в требовании освобождения индивидуума от всех форм коллективной идентичности: религиозной, этнической, расовой, классовой (с конца XX века еще и гендерной, и наконец, в постмодернистских версиях — видовой, т. е. человеческой).

[1] *Мёллер ван ден Брук А.* Миф о вечной империи и Третий Рейх. М.: Вече, 2009.

[2] *Niekisch E.* Hitler — ein deutsches Verhängnis. Berlin: Widerstands-Verlag, 1932.

Субъектом марксизма является *класс* (два антагонистических класса), который служит главным деятелем истории, выражая в себе ее законы и динамику становления.

Субъектом национализма является *национальное государство* (политическая нация), как в итальянском фашизме, или *раса*, как в национал-социализме Гитлера.

Но для представителей Консервативной Революции это было совершенно не так. Для всех субъектом политической философии было нечто, для чего в Модерне просто не было концептуального места:

- культура (О. Шпенглер);
- народ (Volk), дух (А. Мёллер ван ден Брук);
- порядок (К. Шмитт);
- Dasein (М. Хайдеггер),
- героический Рабочий (Э. Юнгер) и т. д.

Такой субъект включал в себя как рациональность и волю, так и созерцание и чувство священного (das Heilige), т. е. нечто *иррациональное*, холистское, мистическое и мифическое, относящееся к глубинам религиозного опыта. Поэтому в Консервативной Революции мы можем увидеть прообраз того, что мы называем «Четвертой политической теорией»[1], т. е. политической философии, осознанно и последовательно строящей свою топику *за пределами Модерна, в оппозиции к Модерну, преодолевая Модерн и опровергая его.*

При этом представители Консервативной Революции практически единодушно отвергали расизм, а если и поддерживали национал-социализм, то видели в нем революционный национализм и третью политическую теорию в обобщенном виде. Так пути идеологии и политической партии в Германии 30 — 40-х годов XX века существенно разошлись.

Эрнст Юнгер: гештальт Рабочего

Эрнст Юнгер был одной из ключевых фигур Консервативной Революции. Являясь участником Первой мировой войны, он вынес из нее глубокий экзистенциальный и философский опыт. Э. Юнгер описывает современную войну как *возвращение стихий* и полную *дегуманизацию бытия*, видя в этом ярчайшее проявление того нигилизма, о котором говорил Ницше. Война XX века уничтожила все иллюзии Просвещения, поставив человека, лишенного свойств, перед лицом полностью вышедшей из-под контроля техники. В современной войне человек утрачивает свое культурное содержание, от

[1] *Дугин А. Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

него остается только *чистая воля* как отражение внутри субъекта абсолютно холодной механической и технической объективности.

В философской форме свои идеи и рефлексии Юнгер обобщил в книге «Рабочий»[1], ставшей наиболее известным программным текстом Консервативной Революции. Здесь Юнгер развертывает концепции *революционного национализма* как самой левой версии Консервативной Революции. Для Юнгера главный урок Ницше состоял в обнаружении тотальности нигилизма Нового времени, выхода из которого он не видит вообще, тем более в возврате к прежним временам и древнему укладу (в отличие от большинства консерваторов). У человека перед лицом нигилизма, как на войне, остается лишь воля, которая должна быть утверждена, согласно Юнгеру, в строительстве технократического общества, тотального государства, управляемого железной диктатурой. Фигуру Рабочего Юнгер утверждает как созидательный идеал существа, вообще не имеющего никакого культурного и эмоционального содержания, кроме чистой воли, из которой он и творит реальность новой эпохи.

Юнгер убежден, что человечество переживает крах буржуазного мира, воплощенного в первую очередь в концепции индивидуума. Индивидуум представлял из себя, по Юнгеру, нормативную фигуру цивилизации, основанной на рациональности и воле, но подчиненных критерию безопасности и умеренности, в виде морали, расчетливости и сентиментального настроя. Индивидуум смирял и редуцировал объемы воли и рассудка как в утверждении анархической личности, так и в обществе масс. Но смысл современности состоит в том, что эти рамки постепенно размылись, разрушились и воля и рассудочность вышли далеко за границы индивидуального (и массового), перейдя за грань безопасного и воплотившись в феномен *тотальности техники*. В тотальной технике, выходящей за пределы размерности индивидуума, Эрнст Юнгер видел пробуждение стихий, заявляющих о себе в бешенстве стали и огня, дикой скорости и неизмеримого *могущества*, превышающего всякие границы и пределы. Все это воплощено в стихии современной войны, где, по Юнгеру, индивидуальное вообще не имеет никакого значения, становясь чисто техническим, механическим и безличным моментом. То, что заступает на место индивидуума и его дублей, размноженных и отраженных в массах, Юнгер называет термином *гештальт* (Gestalt). Это — внеиндивидуальная форма экзистенциальной организации могущества, сопряженная с такими понятиями, как тип или стиль. В наше время гештальт выражается прежде

[1] *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт. М.: Наука, 2002.

всего в *фигуре Рабочего* (Arbeiter), а также в Государстве Рабочего (Arbeitstaat). Рабочий мыслится Юнгером не как социальная или классовая фигура; он антибуржуазен, но не является вместе с тем пролетарием. Он — скорее существо, полностью свободное от всех гуманных границ и осознанным образом ангажированное в стихию техники, в грандиозные циклы аскетического самопреодоления, планетарного строительства, напряженной экзистенциальной активности, мотивируемой не результатом, но самим фактом соучастия в жизни стальных могуществ. Это Юнгер называет «*тотальной мобилизацией*». Под ней он понимает сущность деятельности Рабочего, направленной на окружающий мир с помощью техники. Мир состоит из стихий — беспощадных и слепых. Рабочий не уклоняется от них, но идет к ним навстречу, собрав в кулак всю бесконечность человеческой воли, отвечая вызовом на вызов, ударом на удар, могуществом на могущество. При этом отдельный человек полностью утрачивает себя в гештальте Рабочего, стихии стирают его, оставляя — как на войне — только факел несгибаемой безличной и нечеловеческой воли.

Юнгер называет такую позицию «*героическим реализмом*», когда в человеке сквозь вырождение теплохладной буржуазной культуры начинают проступать жестокие черты нового типа. Такие трансформации Юнгер наблюдал на фронте в ходе того, как у опытных солдат и офицеров по мере пребывания под огнем и в сложных ситуациях тотальной современной войны менялись черты лица, жесты, выражения, приобретая неподвижную пластику маски, машины или трупа, причем те, у кого это было наиболее заметно, как раз и становились самыми эффективными, бесстрашными и героическими солдатами, способными справиться с невыполнимыми задачами. По Юнгеру, они возвышались тем самым до гештальта, в них начинал действовать дух Рабочего.

Именно на принципе Рабочего Юнгер предлагал основать новое антибуржуазное и одновременно антипролетарское Государство, в центре которого должен стоять именно гештальт как высшая инстанция, сортирующая своими мерками три базовых новых сословия — людей пассивной воли, новую аристократию (люди активной воли) и высших аскетов-правителей, «стражников», максимально приближенных к гештальту в его чистом виде, т. е. персональных инкарнаций Рабочего.

В книге Юнгера «Рабочий» излагаются основы национал-социалистического мировоззрения. При этом позднее Эрнст Юнгер и целый ряд других участников Консервативной Революции были замешаны в заговоре Клауса фон Штауффенберга (1907 — 1944), следствием которого стало неудачное покушение на Гитлера в 1944 году.

Артур Мёллер ван ден Брук: Третий Рейх по ту сторону Гитлера

Особенность идеологии Консервативной Революции можно проследить на примере Артура Мёллера ван ден Брука, основателя и вдохновителя ряда элитарных патриотических организаций, в частности, «Июньского клуба», куда вошли многие ведущие мыслители Германии 20-х годов XX века. Мёллер ван ден Брук был убежденным консерватором, романтиком, поклонником творчества Ф. М. Достоевского (1821 – 1881), издание переводов которого на немецкий язык он курировал.

Мёллер ван ден Брук находился под решающим влиянием Ницше и ставил своей задачей построить такую модель проекта будущего, которая была бы и новым утверждением константы тевтонского духа, и утонченным и изощренным интеллектуальным прорывом, учитывающим все основные научные, культурные и идеологические вызовы Модерна.

Артур Мёллер ван ден Брук подхватил идею «молодых народов» Шпенглера и опубликовал обращенный к американскому президенту Вудро Вильсону (1856 – 1924) манифест с радикальной критикой Версальских соглашений под названием «Право молодых народов». Мысль, что «молодые народы» имеют своей целью построить свою собственную социальную систему без оглядки на старый европейский опыт, приобрела у него ярко выраженное политическое измерение. В частности, Мёллер ван ден Брук считал главным злом *либеральную идеологию*, которая, с его точки зрения, воплощает в себе чисто *негативный* результат европейской истории — абсолютизацию капитализма, материализма, индивидуализма, атеизма, т. е. нигилизма. Поэтому новая немецкая политика, основные моменты которой были отражены в коллективном сборнике консервативных революционеров «Новый фронт», изданном в 1922 году в Берлине, должна была строиться *на абсолютном антилиберализме*, т. к. в либерализме заключено все то, что полностью и радикально противоположно немецкому духу. Эту позицию Мёллер ван ден Брук отразил в своей программной статье «Либерализм убивает народы».

Но целостное оформление мировоззрение Мёллера ван ден Брука получило в его главной книге о «Третьем царстве» или «Третьей Империи»[1], где он изложил идеи Консервативной Революции в наиболее систематизированном виде.

---

[1] *Мёллер ван ден Брук А.* Миф о вечной империи и Третий рейх. М.: Вече, 2009.

Первый раздел книги «Третья Империя» содержит толкование того, чем для автора является революция и, конкретно, Консервативная Революция. Для Мёллера ван ден Брука революция, в отличие от старых консерваторов, это не «заговор нигилистов» и не «тотальное разрушение», но *подъем творческих сил народа*. Народ поднимается на революцию только тогда, когда существующие социально-политические условия идут вразрез с его глубинными интересами и историческими интуициями. Поэтому в революции всегда надо выделять деструктивную и конструктивную стороны. Причем в отличие от догматического материалистического марксизма конструктивную сторону следует выявлять исходя из идентичности каждого конкретного народа. Отсюда вывод: революция должна быть народной, т. е. «национальной». Артур Мёллер ван ден Брук пишет:

> Мы хотим увязать революционные идеи с консервативными, которые всплывают снова и снова. Мы хотим продвигать эту Консервативную Революцию, пока не добьемся условий, при которых мы сможем жить. Мы хотим выиграть революцию![1]

Здесь мы ясно видим прямое продолжение взглядов Ницше. Революция есть ничто, она низвергает Бога. Теперь остается лишь одно: победить ничто. А это под силу Сверхчеловеку. Именно в этом ключе Мёллер ван ден Брук и мыслит движение младоконсерваторов. Он видит, что слова Ницше обращены к нему и к немецким интеллектуалам нового поколения. И он стремится не бороться с революцией, как это традиционно делают реакционеры и старые консерваторы, но *возглавить* ее, сделать ее *немецкой*.

Второй раздел «Третьей Империи» посвящен социализму. Здесь Мёллер ван ден Брук доказывает тезис, вынесенный им в эпиграф: «У каждого народа — свой собственный социализм». Соответственно, социализм берется не как нечто универсальное и догматическое, а как принцип *солидарного объединения общества вокруг великой идеи*, не для достижения низменных материальных целей, а для осуществления невозможного, идеала, духовного горизонта. У каждого народа этот горизонт видится по-разному. Следовательно, необходимо теоретически обосновать и практически организовать немецкий социализм, русский социализм, исламский социализм и т. д.

Здесь же Мёллер ван ден Брук дает развернутую критику марксизма, отвергая его объяснение истории исключительно через экономику. Он пишет:

---

[1] *Мёллер ван ден Брук А.* Миф о вечной империи и Третий рейх. С. 132.

> Экономика — надстройка, в то время как идеи, власть, государство являются фундаментом. История не может быть зависимой от экономики, однако она создает экономику. А потому экономика зависима от истории. Экономика — лишь следствие, причиной является историчность[1].

Это становится основой духовного, а не материалистического социализма, который, отвергая капитализм, так же, как марксизм, и даже в еще большей степени, мыслит новое общество основанным на метафизическом фундаменте, сопряженном с исторической идентичностью и культурой каждого народа. В завершении раздела Мёллер ван ден Брук показывает, что социализм не должен быть смыслом построения нормативного государства.

> Немецкий социализм не является первейшей задачей Третьего Царства. Он должен быть его фундаментом[2].

Если Мёллер ван ден Брук принимает в особом, младоконсервативном толковании и революцию, и социализм, то либерализм он отвергает *радикально и полностью*. С его точки зрения, «либерализм есть свобода не иметь никаких убеждений, но утверждать при этом, что именно такой подход и является главным убеждением»[3]. В этом и состоит его нигилистический потенциал: он отрывает человека от политического измерения, обращая его исключительно к материальным вещам, к хозяйству, экономике, ко всему мелкому и ничтожному, что делает маленького человека еще мельче и ничтожнее. Мёллер ван ден Брук пишет:

> Либерализм ведет либо к глупости, либо к преступлению[4].

«Глупостью» является предел низведения человека к машине потребления, к аппарату, в котором исчезает все человеческое — душа, жизнь, благородство, идеал, дух. «Преступлением» является преподнесение этой глупости как высшей добродетели, ценности, цели.

> Либерализм подорвал культуру. Он уничтожил религию. Он разрушил Отечество. Он был самоубийством человечества.

---

[1] *Мёллер ван ден Брук А.* Миф о вечной империи и Третий рейх. С. 145.
[2] Там же. С. 171.
[3] Там же. С. 172.
[4] Там же. С. 181.

Либерализм есть последнее слово Запада, Европы, с того момента, когда европейцы (в первую очередь французы и англичане и лишь *вслед за ними* немцы) вступили на путь Просвещения. Эпоху Просвещения, когда и зародился либерализм, став постепенно ее самым чудовищным и тоталитарным выражением, Мёллер ван ден Брук оценивает абсолютно негативно. Это — эпоха вырождения, лжи и нигилизма. Глубоко изучивший немецкий Логос Мёллер ван ден Брук видит, что в своих основных параметрах он совершенно не совместим с Просвещением, а следовательно, проблема ставится так: *либо Германия, либо Просвещение*. Отсюда его резкий и однозначный призыв:

> Борьба против Просвещения, которую мы начинаем, будет борьбой против либерализма, которая будет проходить на всех фронтах.

Вот главное отличие либерализма от социализма и революции: если их можно перетолковать в германском ключе, то либерализм такому перетолковыванию не поддается. Поэтому он должен быть уничтожен самым безжалостным образом. В этом важнейший момент всего течения Консервативной Революции: политически и идеологически она иерархизирует не только свои ценности, но и те идеи, против которых выступает, — и главным врагом консервативного революционера является именно либерализм и породившая его эпоха Просвещения.

В четвертом разделе «Третьей Империи» Мёллер ван ден Брук подвергает анализу понятие демократии и снова, как в случае с социализмом и революцией, находит в нем позитивные стороны. «Демократия есть причастность народа к своей судьбе»[1]. Так определяет Мёллер ван ден Брук сущность демократии и тем самым утверждает ее органическое холистское понимание. Субъектом демократии, по Мёллеру ван ден Бруку, может быть только *народ как историческое целое*, а не совокупность индивидуумов (как в либерализме). Поэтому либеральная демократия есть антитеза демократии, подделка (Мёллер ван ден Брук называет это «либеральным хамелеоном»). Либерализм не допускает народ до соучастия в собственной судьбе уже потому, что отрицает само существование народа, распыляя его на индивидуальные атомы, а затем складывая их искусственно — подобно чучелам предварительно убитых животных[2]. Поэтому для консервативного революционера принципиально важно защищать демократию в ее органическом понимании и вместе с тем бороться с либеральным ее толкованием.

---

[1] *Мёллер ван ден Брук А.* Миф о вечной империи и Третий рейх. С. 211.

[2] *Дугин А. Г.* Этносоциология.

Мёллер ван ден Брук принимает демократию как позитивную ценность. «Демократия — это выражение самоуважения народа»[1], — пишет он. Кроме того: «Воля к демократии — это воля к политическому самосознанию народа. И к его национальному самоутверждению»[2]. Введение понятия воля — *воля* к демократии — превращает демократию в позитивную ценность, защищать и утверждать которую является целью консервативно-революционной программы.

С точки зрения структуры Политического, труд Артура Мёллера ван ден Брука более точно и полно передает сущность третьей политической теории, чем «официальная» идеология нацистского режима.

Вернер Зомбарт: против духа капитализма

Другой мыслитель, близкий к движению Консервативной Революции и также находившийся под сильным влиянием Ницше, Вернер Зомбарт[3] сосредоточил свое внимание на социологических и экономических вопросах немецкой идентичности.

Выделяя буржуа в отдельный социологический тип («*торгаш*»), Зомбарт в отдельной работе «Торгаши и герои»[4] противопоставляет ему альтернативный социологический тип — «*героя*». Тип героя, с его точки зрения, доминировал в Европе до наступления Нового времени и ярче всего проявился в немецкой идентичности. Тем не менее эти два типа не просто хронологически сменяют друг друга, но коэкзистируют, пребывая в состоянии *непримиримой войны*. Это является основой фундаментального дуализма. Зомбарт пишет:

> Речь все время шла об одной альтернативе: торгаш, погрязший в своем болоте, — его можно именовать как угодно: коммерциализмом, маммонизмом, материализмом, спортизмом, комфортизмом и т. д., — или герой, возносящийся к высотам идеализма. Именно такие имена носят для современного человека Бог и Дьявол, Ормузд и Ариман[5].

Зомбарт подчеркивает, что этот выбор затрагивает именно *современного* человека, составляя его главную дилемму: за капитализм

---

[1] *Мёллер ван ден Брук А.* Миф о вечной империи и Третий рейх. С. 226.
[2] Там же.
[3] *Зомбарт В.* Собрание сочинений: В 3 т. СПб.: Владимир Даль, 2005.
[4] *Зомбарт В.* Торгаши и герои // Зомбарт В. Собрание сочинений. Т. 2.
[5] Там же. С. 82–83.

(т. е. за торгашей) или против капитализма (что означает, так или иначе, за героев).

Между торговцем и героем, по Зомбарту, возможна только *война*, поскольку доминация того или иного типа из двух означает социальное и моральное порабощение противника.

Он пишет об этом резко и решительно:

> Единственное отношение, которое ныне связывает нас с основными народами Европы, есть отношение войны, и единственной важной задачей для нас с некоторых пор является победа — полная и решительная[1].

Теоретизации немецкого социализма Зомбарт посвятил одну из своих последних работ с таким же названием[2], написанную полностью в духе Консервативной Революции.

Обращение Зомбарта к немцам является призывом дать последний бой англосаксам и воплощенному в них духу капитализма.

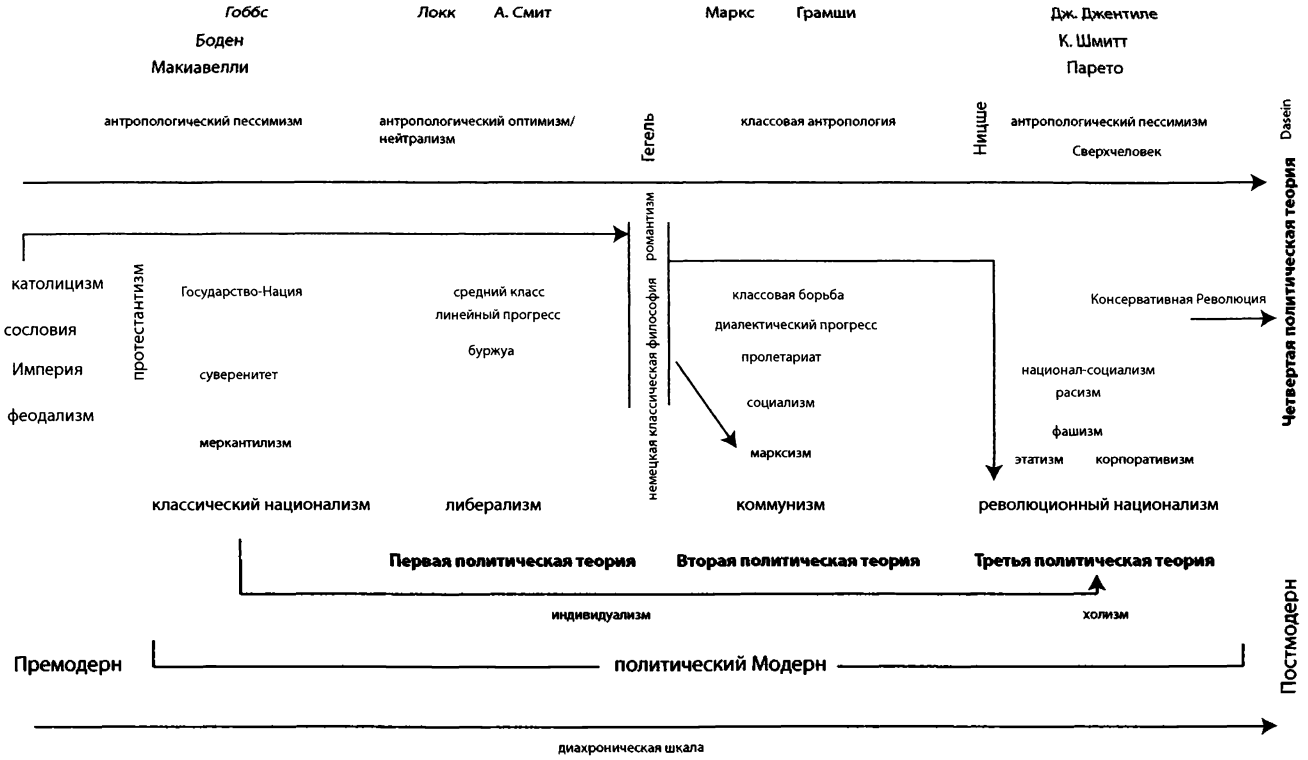
> Мы хотим, чтобы у нас был крепкий немецкий народ и сильное немецкое государство, мы сохраняемся и возрастаем в органических пределах. И если от нас потребуется расширить наши земли, чтобы разросшееся народное тело получило необходимое пространство для своего развития, то мы возьмем себе столько земли, сколько покажется нужным. Наша нога ступит и в те края, которые представятся нам важными по стратегическим причинам, из-за потребности сохранить неприкосновенными наши границы; если это поведет к усилению нашего могущества на Земле, мы создадим свои военно-морские базы в Дувре, на Мальте, в Суэце. И это все. Ни к какой «экспансии» мы вовсе не стремимся. Ибо у нас есть более важные дела. Нам нужно развивать нашу внутреннюю духовную сущность, нужно сохранить в чистоте немецкую душу, нужно следить за тем, чтобы наш враг, торгашеский дух, не мог никакой дорогой проникнуть в наше чувство — ни изнутри, ни снаружи. И эта задача очень ответственна и трудна. Ибо мы знаем, что поставлено на карту: Германия, как последняя преграда, сдерживающая напор того потока нечистот, который изливается от коммерциализма и который либо уже захлестнул, либо в будущем неизбежно захлестнет все остальные народы, поскольку ни один из них не был прикрыт от надвигающейся угрозы щитом героического мировоззрения, от которого, как мы убедились, только и можно ждать защиты и спасения[3].

---

[1] *Зомбарт В.* Торгаши и герои. С. 97.

[2] *Sombart W.* Deutscher Sozialismus. Berlin: Buchholz&Weisswange, 1934.

[3] *Зомбарт В.* Торгаши и герои. С. 101 – 102.



Третья политическая теория в историческом контексте

Атипичность третьей политической теории

Хотя третья политическая теория приобрела более или менее системный вид именно в XX веке в таких явлениях, как фашизм и национал-социализм, сами эти течения довольно эклектичны. В них можно обнаружить различные элементы классического национализма, явное влияние Гоббса, реализм, воспевание секулярного государства, экономический протекционизм и меркантилизм, а также подчас доведенную до предела ксенофобию. Это некоторые константы национализма, ставшие, однако, частью полноценной идеологии довольно поздно. Эти стороны соответствуют парадигме Модерна и вполне совместимы с буржуазными установками. Однако влияние романтиков, немецкой классической философии с ее глубинной метафизикой и парадоксальной диалектикой, а также совершенно революционные и не поддающиеся классификации идеи Ницше, призывавшего преодолеть и Традицию, и открывшийся после ее конца нигилизм через обращение к Сверхчеловеку, а также традиционализм, превращали революционный национализм в нечто нетипичное и экстравагантное, что нельзя полностью свести к политическому Модерну.

Третья политическая теория, вспыхнув на короткое время и подчинив себе силой или убеждением практически всю Европу, довольно быстро исчезла под натиском двух других идеологий Модерна, которые были намного более ортодоксальными с точки зрения соответствия философии Матери, «хоры», духу атомизма, индивидуализма и материализма.

ЧАСТЬ 4. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНА

Глава 1. Политическая философия Постмодерна

Парадигмы Традиции и Модерна исчерпывают (почти) все формы Политического

До этого момента мы разбирали «модельный ряд» политических философий, относящихся к парадигме Традиции и парадигме Модерна, т. е. практически ко всем зонам Politica Aeterna, соответствующим трем родам сущего в «Тимее» Платона и многим другим типам триадических таксономий, применяемых к онтологии, гносеологии, космологии, антропологии, а также к политике. Таким образом, можно считать, что у нас имеется полное (хотя и схематичное) представление о том, каковы метафизические и философские основания политических систем в традиционном, сакральном, религиозном обществе и каковы философские предпосылки политической философии Модерна. Мы рассмотрели также три основные идеологические версии, в которых Модерн проявляет себя: либерализм (первая политическая теория), коммунизм (вторая политическая теория) и национализм (третья политическая теория), и их семантические структуры. Каждая из трех политических теорий Модерна включает в себя множество различных версий, встречаются и сочетания: например, либерализм плюс социализм суть идеологии, формально противоположные. Но в явлении европейской социал-демократии или левого либерализма в целом, что, в частности, является основой многих левоцентристских партий, например, современной Демократической партии в США, мы видим именно это сближение. Точно так же существуют промежуточные версии между социализмом и классическим национализмом (к примеру, национал-социализм). Существует значительный сегмент политических идеологий, которые расположены между национализмом и либерализмом (национал-либерализм), и именно эта идеология доминирует, например, в Республиканской партии США.

В каждой из трех теорий существуют нюансы, детали, отдельные течения внутри макросемейств политических идеологий Модерна. Детальное изучение этих нюансов составляет объем той дисциплины, которая называется политология. Для Politica Aeterna важно показать,

как они соотносятся с антропологической и онтологической базой политической философии Модерна, с представлением о политическом платонизме и аристотелианстве, и какова глубинная матрица этих политических семейств. Все три политические теории (либерализм, коммунизм и национализм) принадлежат политической философии Матери; основываются они на материалистической картине мира атомистского толка, антропологическом индивидуализме, «прогрессе» и «развитии», и соответственно, рассматривают государство как нечто построенное *снизу вверх* на основании общественного договора. Это принципиально отличает их от таких моделей, как сакральная Империя Аристотеля и платоновское идеальное государство.

Среди политических парадигм традиционного общества (Премодерна), в свою очередь, существует огромное многообразие структур и форм, которые можно свести к платонизму и аристотелианству, но и здесь можно обнаружить множество версий, нюансов и смешанных моделей. Отчасти мы видели это при анализе политических систем, основанных на различных — монотеистических — религиях. Если брать более широкий контекст, включая в рассмотрение сакральные цивилизации Древности и Востока, многообразие сакральных политических форм возрастет многократно.

При этом все то, что относится к политике Модерна, строго и резко отличается от того, что относится к парадигме Традиции, и между политикой Демокрита (политической философией Матери), с одной стороны, и политикой Платона (политической философией Отца) и Аристотеля (политической философией Сына) — с другой, лежит строго фиксируемая метафизическая граница, резко отделяющая Модерн от Традиции и составляющая ключ к дешифровке полной картины Политического в общем контексте Politica Aeterna. Так, общими признаками всех трех политических идеологий Модерна являются десакрализация, секулярность, атомизм, материализм, прогрессизм, строго противоположные сакральной, холистской, духовной политике традиционных обществ, основанных на вертикали и иерархии, на трансцендентности высшего начала (а следовательно, источника власти), что может выражаться либо в идее неизменности Политического, либо в признании циклов, либо в деградации политических систем, постепенно утрачивающих связь с образцом, но никак не в прогрессе, сама концепция которого несовместима с Традицией.

Игры лгущего логоса на нижней границе материи

Однако мы упоминали, что к двум базовым парадигмам общества — Традиция (Премодерн) и Модерн добавляется третья пара-

дигма — Постмодерн[1]. Это может вызвать недоумение. Если все типы Политического исчерпываются тремя макросемействами, отражающими три вида сущего, по Платону, то для еще одной парадигмы не остается онтологической базы. Это верно, но чтобы понять Постмодерн, следует обратиться к метафизическим истокам самого Модерна, который с точки зрения диалектической онтологии «Парменида» Платона уже в своих основаниях относится к области *псевдологии* или небытия, ложно выдаваемого за бытие. Именно это и следует понимать под «нигилизмом» Модерна: провозглашая атом как конститутивную основу реальности, современная физика, принимая концептуальную модель Демокрита, не может найти ничего «неделимого», а в обществе либеральный фанатизм в освобождении индивидуума приводит постепенно к его освобождению от всех свойств (коллективной идентичности — религии, сословия, а затем нации, пола и в конце концов самой человечности), переходя к дивидууму. На раннем этапе Модерна его псевдологическая природа не дана эксплицитно. Напротив, создается впечатление, что именно Модерн имеет дело с реальностью — в том числе с реальностью человека (гуманизм), тогда как Традиция оперировала с «химерами». Но постепенно скепсис в отношении традиционного общества и его аксиом стал распространяться и на сам Модерн и провозглашаемые им ценности — рационализм, материализм, секуляризм, равенство, демократия и т. д., что и привело в позднем Модерне к невольному согласию с традиционалистами (давно вынесенными за скобки как референтная группа современного общества) в том, что Модерн в конце концов не имеет надежных оснований — ни в мысли, ни в анализе окружающего мира, и представляет собой прикрытый гуманистической риторикой холодный нигилизм. Так, постепенно в ходе критического осмысления поздним Модерном самого себя и своих предпосылок, постепенно стала выявляться новая философская зона, возведенная в новую — третью — парадигму и получившая название «Постмодерн».

Постмодерн не обозначает новой области за пределом трех типов сущего. Он лишь привлекает внимание к нижней границе философии Матери, к самому глубинному уровню «хоры», «материи», выступая как указание на то, что лежит еще ниже, в области подматериальности, куда не заходило внимание не просто философов Традиции, но и носителей самой парадигмы Модерна в ее классическом виде. Этой области не соответствует какое-то новое — четвертое — измерение, еще один вид сущего. С точки зрения Politica Aeterna это

[1] *Дугин А. Г.* Постфилософия.

все та же область третьего — материального — начала. Но само это начало есть псевдологическая инстанция, которая, будучи взята за нечто автономное и самодостаточное, оказывается тождественным «ничто», что отсылает нас к прозорливому Демокриту и его базовой паре δέν и οὐδέν, т. е. «ничто» и его неопределимый диалектический инвариант — атом. Модерн уже есть нигилизм, а следовательно, логос, конституируемый им, является бастардным; по Плотину, это «лгущий логос». Следовательно, можно продолжить вектор псевдологии еще глубже в область ничто, за тот предел, на котором останавливается сам Модерн, из страха потерять свою риторическую убедительность. По Плотину, материя внушает экзистенциальный ужас. Душа справляется с ней лишь тогда, когда ее ужасающая истина, т. е. тотальный холод ее нигилизма, скрыт. Когда оболочка оформленной материи распадается, донный лед бытия проявляет себя. Это и есть переход нигилизма от имплицитного к эксплицитному. Этот переход и называют «Постмодерном», который следует располагать внутри материи и условно на ее нижней границе. Эта граница создает особую топологию, т. к. атом, по Плотину, недостижим для Ума. Он постулируется «лгущим логосом» как концепт[1], погружаясь в осмысление которого, происходит погашение ума. Но полное погашение ума невозможно, оно может существовать как стремление к этому недостижимому пределу — так невозможно обнаружить чистый атом или чистый индивидуум — это было бы концом сознания. Следовательно, возможно лишь прогрессивное приближение к этому пределу, тяготение к нему, но никогда не его достижение. Нижний предел материи непреодолим, но на самой этой границе возникает особая псевдологическая онтология, еще более «ложная», нежели материалистическая онтология Модерна. Погружение в нее ломает привычные пропорции и масштабность (как в квантовой механике или в астрофизике) и создает причудливые пограничные симметрии, в которых небытие играет само с собой.

С точки зрения модели Politica Aeterna, Постмодерн есть пограничный феномен Модерна, но с точки зрения социальных, культурных и политических циклов это можно принять за самостоятельную парадигму. Это есть Постмодерн, одновременно и нечто самостоятельное, если придать онтологии нижней границы материи и порождаемым ей экстравагантным картинам масштаб и значение, и как парадигмальное дополнение по отношению к Модерну, его логическое продолжение и псевдологическое уточнение. В Постмодерне ложь Модерна становится эксплицитной и гротескно признанной, а ниги-

[1] В каком-то смысле любой концепт есть не что иное, как лгущий логос.

лизм из скрываемой «истины» превращается в синоним «прогресса», ломая риторики раннего Модерна и срывая маски с собственной псевдологии. При этом в Постмодерне речь идет не о запоздалой реакции Традиции, но о дерзком саморазоблачающем шаге самой глубокой и авангардной линии внутри самого Модерна. Модерн становится настолько сильным, могущественным и триумфальным, что может позволить себе превратиться в Постмодерн, не опасаясь реакции отсталых и отягощенных многочисленными чертами архаики мировых масс.

Субъект и объект материализма: единственный и его собственность

Постмодерн — это особая социально-философская парадигма, которая представляет собой достигнутый лимит Модерна. Модерн оперирует с материальностью, фактами, предметами, индивидуумами и представляет гносеологические абстракции как базовые данности. В аристотелианстве и в платонизме это не бытие, не явление, а лишь умозрительный предел деградации духа, точно так же атом — это некоторая условная величина распада целостности, но не нечто целостное. В Модерне материя берется как «очевидная» данность, как некоторое онтологическое явление. В философии политики Модерна материя, атомарность представлена как индивидуум, как предмет, как вещь, как цена, как общество. Модерн считает, что все концептуальное, что он признает — рыночный механизм, богатство, класс, нация, природа, общество, государство, мир вещей и предметов — есть, т. е. обладает безусловным бытием. Консенсус относительно материальности является общим знаменателем всех трех политических теорий Модерна.

В этом материалистическом мировоззрении сходятся два принципиальных начала философии Нового времени. Рене Декарт описал это как «субъект» и как «объект». Субъект — это индивидуальный человек, объект — индивидуальный предмет. Традиционная политическая философия вообще не знает ни субъекта, ни объекта такими, как их ввел Декарт. Потому что над субъектом есть действующее Божество, а мир творится Богом. Соответственно, над субъектом и объектом всегда есть *третья инстанция* — Бог, и субъект с объектом не являются последней мерой вещей.

В политической философии Нового времени, напротив, мы имеем дело с этим принципиальным, базовым дуализмом: субъект — это индивид, в политике — гражданин, а объект во внешнем мире — (частная в либерализме, коллективная в социализме, корпоративная в фа-

шизме) *собственность*. Очень хорошо эта тематика описана в работе анархиста Макса Штирнера (1806 – 1856) «Единственный и его собственность»[1]. То, с чем оперирует вся политическая философия Модерна, это «единственный и его собственность», «индивид и частная собственность». Марксизм пытается преодолеть этот дуализм, поэтому при возвращении к пролетарскому классу происходит обобществление собственности и замена классовым сознанием индивидуального, но все же это антитезис по отношению к тезису «единственный и его собственность». Не случайно Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии»[2] так подробно и обстоятельно издевались над Штирнером.

Отношение к собственности лежит в основе философии права Модерна, которая регулирует в первую очередь отношения единственного и его собственности, т. е. субъекта и объекта в их политическом измерении. В капиталистическом обществе это абсолютизируется, частная собственность становится мерилом индивидуального субъекта. Марксизм противостоит и единственному, и собственности, однако это сводится на практике к формуле «единственный и не его собственность», лежащей в основе учения о классовой борьбе. Борьба с частной собственностью составляет программу марксизма, но единственный (индивидуум, субъект) здесь мыслится диалектически. Капиталисты представляют собой коллективного субъекта или лжесубъекта, который не свободен по-настоящему в силу как раз своей мертвой привязанности к собственности, которая становится роком. Чтобы освободиться, необходимо взять за основу субъекта, который *лишен собственности, но при этом он лишен и самосознания*, т. к. капитализм проецирует на него ложное сознание, фактически превращая его в покорную машину. Пролетариат должен проснуться как угнетаемый субъект, осознав свою субъектность, свергнуть псевдосубъектность буржуазного класса и, распределив собственность между всеми членами трудового класса, двигаться к построению коммунизма, где наконец-то индивидуум будет освобожден от цепей объекта, покорив себе материю и природу, причем это возможно именно потому, что человек и есть материя и природа, только вершина ее развития. Так, в средневековой гносеологии человек мог понять мир только через божественный разум. У марксистов же познание материи дается лишь тому, кто и есть сама материя, при этом кто наиболее материален среди материального — т. е. пролетариату.

---

[1] *Штирнер М.* Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 50 т. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.

Полностью принимает субъекта Модерна и буржуазный национализм, лишь помещает «единственного и его собственность» в национальный контекст, противопоставляя другим «единственным с их собственностью» в лице другого национального государства; индивидуум лишь ставится в национальные рамки. Они ограничивают свободу действий единственного в отношении его собственности, если та выходит за пределы национальных границ.

Постмодерн не удовлетворен достижениями либерализма

Постмодерн — это стремление продвинуться еще глубже в суть материи, нежели это был способен сделать Модерн. Это своего рода *гиперматериализм*. Если либерализм, коммунизм и национализм — *наивный материализм*, то Постмодерн стремится еще глубже развить и очистить философию Матери. Вспомним платоновскую метафору — Мать-земля, Мать-кормилица. Если политический Модерн сводит Небо к Земле, богов к людям, трансцендентное к имманентному, то Постмодерн стремится проникнуть в глубь Земли. Это — бросок в подземный мир, стремление не просто спуститься на плоскость, но и закопаться в материальность как можно глубже.

Постмодерн продолжает инерцию Модерна, потому что Модерн — это движение к десакрализации, имманентизации, детрансцендентализации и стремление принять материю в качестве базового, фундаментального онтологического аргумента.

Постмодернисты начинают нападать на Модерн с точки зрения «еще большего Модерна», несмотря на то что Модерн уже сделал ряд решительных шагов и против философии Отца, и против философии Сына. Модерн убил Бога, упразднил трансцендентное, низвел к нулю Платона и осмеял Аристотеля. Книга либерального идеолога Карла Поппера «Открытое общество и его враги» — манифест, посвященный в основном критике Платона, Аристотеля и Гегеля. Для Поппера Платон — фашист, Аристотель — фашист и Гегель — фашист. Или коммунист, что для либералов одинаково плохо. Важно, что это не просто возмущение эксцессами исторического советского коммунизма или исторического германского нацизма (ГУЛАГ и Освенцим, массовые репрессии, геноцид, тоталитаризм и т. д.); Поппер атакует Платона[1], Аристотеля и Гегеля как политиков философии истории, принадлежащих к иным родам сущего. Он кри-

[1] «Мой анализ и моя критика будут направлены против тоталитаристских тенденций политической философии Платона». *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 66.

тикует корни, а не следствия, тем более что это не те следствия. Так, другой автор либерального толка Ханна Арендт (1906 – 1975) убедительно показала, что тоталитаризм не является следствием общества Традиции, а возник именно в Новое время[1].

Соответственно, Постмодерн утверждает следующее: после того как произошел демонтаж, низвержение Платона и Аристотеля, необходимо двинуться дальше и *преодолеть сам Модерн*. То, что казалось раньше пределом нисхождения в миры политической философии Матери (либерализм, субъект, материализм, единственный и его собственность), на самом деле, считают постмодернисты, несет в себе слишком много «мужского начала», «вертикальности», «сакральности» и «онтологии».

Постмодернисты утверждают: давайте продолжим атомизировать то, что мы атомизировали в Модерне. Давайте посмотрим, что такое индивид и собственность. Разве это по-настоящему неделимые атомы, индивидуумы? Разве мы дошли до реальной материи? Разве мы достигли горизонта полной имманентности? У нас есть торжество рассудка над другими формами. Это вертикальная топика, которая отражает старую идеологию. Да, мы перенесли государство на уровень индивидуума. В политической философии Модерна сам полис сводится к атомарной политике; полис-государство тоже конгруэнтен, гомологичен человеку (как в парадигме Традиции), но уже в его индивидуальном статусе. Поэтому возникает понятие «государство-человек» — индивид становится сам себе государством, и государство упраздняется. Это предел идеологии прав человека, или гражданского общества, глобализации, прогресса, гуманизма и полного торжества рынка над политикой. Но все же, говорят постмодернисты, сам индивидуальный человек все еще слишком «вертикален», слишком «сакрален».

В ходе реализованной политической философии Модерна гражданское общество вытесняет политическое общество, ликвидируются остатки классового и национального сознания, либерализм побеждает в глобальном масштабе, и мы имеем дело только с индивидуумом, без всяких коллективных свойств. Этот индивидуум и есть полис завершившегося Модерна.

Тут постмодернисты говорят: да, в Модерне мы резко сузили масштаб, мы перешли от бытия к индивидууму, от политики к человеку, от государства к конкретному гражданину. Но как мы концептуализируем этого гражданина? Не столкнемся ли мы с незаконно проникшими в наше прогрессивное либеральное современное мировоззрение платонизмом и аристотелианством? Ведь у человека

[1] *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996.

Модерна все еще есть какая-то цель (а это уже насилие и подозрительно напоминает Аристотеля с его «телосом», «естественным местом» и «энтелехией») и признается доминация рассудка над чувствами и желаниями (а это уже подозрительно близко к Платону и метафизике божественного Ума).

На первом этапе освободительная практика политической философии Модерна призывала свести все политические, онтологические и гносеологические инстанции к индивидууму. И этого действительно достигли — разрушили все основы традиционного общества, демонтировали все вертикали, все формы трансцендентности, все было сведено к единственному и его собственности.

Хотя Постмодерн главной задачей ставит освобождение индивидуума от всех ограничений, что является и главной целью либерализма, и либерализм утверждает, что «несет всем свободу и равенство возможностей», постмодернисты критичны в отношении классического либерализма. С их точки зрения, либерализм сохраняет в себе слишком много мужских патриархальных черт. При всей имманентности и материалистичности либерализма постмодернистам он представляется «чересчур трансценденталистским»; он слишком сильно верит в единство индивидуума; слишком большое внимание уделяет структуре вертикального субъекта, слишком внимательно относится к частной собственности. Да, это атомистские концепты, которые приняты за реальность вполне в духе общей псевдологии Модерна, но все-таки — как и всегда в случае атомов — неверно принимать условный «атом» за подлинный и останавливать долбление, движущееся к нижней границе материи, нельзя. Ум должен становиться все более и более слабым, увертывающимся от оппозиций и различий; лгущий логос должен лгать все более и более утонченно; а вся реальность — и субъект, и объект — должны постепенно рассеиваться все дальше и дальше, обнаруживая один субатомарный уровень за другим. Ошибка либерализма в глазах постмодернистов в том, что он принимает за действительного индивидуума того, кто является условностью, аппроксимацией, лишь намеченным вектором. Индивидуум — это цель, это задание, и поэтому в поисках атомарной субъектности следует разрушать не только такие большие структуры, как формы Политического в традиционном обществе, но и построенные на руинах трансцендентности структуры самого Модерна. Поэтому необходимо двигаться в двух направлениях: продолжать освобождать индивидуума от всех форм коллективной идентичности (на сей раз от пола) и переносить внимание на субиндивидуальные уровни, а подчас и внеиндивидуальные уровни (в этом состоит программа постгуманизма и «глубинной экологии»).

Это же касается и объекта (в частности, социального объекта собственности). Предметы не атомы, но некоторые «векселя атомов». Они также должны быть разделены на составляющие. Фундаментальным шагом в этом направлении являются деньги. Они дробят любую вещь, являясь как раз имущественными атомами, абсолютизированными в капитализме. Но на этом останавливаться нельзя. Сами деньги, равно как и элементы богатства, должны все более переходить от действительности к дигитальности и виртуальности. А в связи с упразднением классического либерального субъекта должно происходить и распыление (эвапоризация) объекта.

Постмодернисты часто обращаются к марксизму и его диалектике. Капитализм это Модерн, но у него есть объективные границы. Маркс стремился преодолеть их, и хотя на уровне политической истории он потерпел поражение, диалектические парадоксы его учения все еще остаются притягательными. Но в Постмодерне марксизм уже не является учением о классовой борьбе и о диктатуре пролетариата. Он становится «культурным марксизмом», т. е. продолжает саму стратегию Маркса по солидарности с буржуазным порядком, но лишь для того, чтобы преодолеть его. Так «культурный марксизм» приветствует либеральную одержимость освобождением индивидуума от всех форм коллективной идентичности, но лишь для того, чтобы сделать шаг еще дальше и провалиться сквозь индивидуума, спуститься (скатиться) к субатомарным и суб-субъектным уровням человека и, соответственно, мира. В каком-то смысле постмодернизм заменяет собой марксизм в постиндустриальных условиях. Маркс стремился превзойти капитализм XIX века в его индустриальной фазе. Но в XX веке и начале XXI века капитализм в постиндустриальной фазе превзошел себя сам (хотя и не без помощи марксизма). Так, вектор классического Маркса брался постмодернистами на вооружение, тогда как его методы и частные рецепты в истории оказались либо тупиковыми (так постмодернисты оценивают девиацию советских режимов и особенно СССР, следуя в этом за троцкистским анализом и европейской социал-демократией), либо неверными (пролетарской революции в развитых европейских буржуазных обществах так и не произошло), а следовательно, их необходимо пересмотреть и отбросить.

Но постмодернизм нельзя приравнять к марксизму XXI века, поскольку многие аспекты либерализма и неолиберализма были в него интегрированы. За точку отсчета здесь берется не класс, а скорее буржуазный индивидуум, но — и здесь отличие от либерализма — он не воспевается как венец прогресса, а, в свою очередь, преодолевается через новые постчеловеческие концепты — сеть, ризома, киборг, химера, Искусственный Интеллект и т. д.

Диссипация индивидуума и диссолюция объекта: к фракталу

В политической философии Постмодерна признается, что определенная цель исторического прогресса достигнута и, соответственно, программа Модерна реализована. Отец убит, казнен (Ницше говорит — «Бог умер. Это мы убили его — вы и я!»[1]). Сын ликвидирован (картина мира Аристотеля осмеяна и рассеяна еще у истоков Нового времени — Коперником, Галилеем, Ньютоном и т. д.). Отныне мы живем в лоне великой Матери. Это создает ощущение комфорта. Жить в гигантской техносоциальной утробе уютно и безопасно. На Западе история закончена (а где не закончена, всегда можно помочь «гуманитарными бомбардировками»). Глобальные задачи по построению политической философии Модерна на практике решены.

Но именно в этот момент западные философы замечают: да, мы освободили индивидуума от всех (или почти всех) форм коллективной идентичности и последним штрихом является феминизм, политика гендера и продвижение ЛГБТ сообщества; да, рыночное общество на основе частной собственности построено в глобальном масштабе. Но не думаете ли вы, говорят постмодернисты, что мы просто перенесли те же самые платоновско-аристотелевские вертикальные схемы на индивидуума и на частную собственность? Не видите ли вы в этом отношении «единственного и его собственности» снова скрытого платонизма? Опять иерархия, опять некоторая цельность, которая построена «сверху вниз», от сознания к телу, опять скрытая и завуалированная, но все же доминация субъекта над объектом. Не является ли и Модерн своего рода перелицованной Традицией? Не получили ли мы снова то, против чего боролись?

И ответив на эти вопросы утвердительно, постмодернисты говорят: индивидуум (если принимать за индивидуума человека как он есть) — это тоже вертикальный концепт и частная собственность — вертикальный концепт, предполагающий властную пару имущего и имущества. А это недостаточно материально, эгалитарно и атомистично. Необходимо продолжить процесс имманентизации, выкорчевывая остатки трансцендентности, проникшие в имманентность Модерна.

Отсюда новый виток атомизации: т. к. атом — это условная конструкция, то надо двигаться дальше не только в науке по пути обнаружения все более мелких частиц и все более экстравагантных

[1] *Ницше Ф.* Веселая наука (la gaya scienza). С. 440.

симметрий и квантовых законов, но и в области политики, демонтируя индивидуумов и их частную собственность. Единственный Штирнера, его собственность, равно как и сами вещи, оказались не пределом разрушения холистских целостных ансамблей, но лишь этапом такого разрушения. Значит, это еще не истинные концепты, не подлинные атомы и индивидуумы, но агломерация частиц, которые живут своей собственной жизнью. В физике эта идея ярко представлена теориями фракталов Бенуа Мандельброта[1] (1924–2010). Он начинает построение своей теории фракталов с замечания, что на самом деле в природе не существует прямых линий. Прямая линия — это то, что существует в нашем сознании, а в природе она всегда немножко кривая. Или возьмем объем — он также трехмерен лишь в сознании, в природе трехмерен лишь в некотором приближении. Точно так же и точка — как линия нулевой длины, круг нулевого диаметра или площадь нулевого объема — не существует. Из этого Мандельброт делает вывод: линия в природе двухмерна, плоскость будет трехмерна, а объем — четырехмерен. Чтобы описать такую онтологию, Мандельброт вводит понятие фракталов — странных частиц, которые на самом деле выпадают из геометрии нашего сознания, но приближаются к геометрии природы, увиденной как бы «с точки зрения материи».

Объяснение этого следует искать в начале формирования научной картины мира Нового времени. Тогда философы-материалисты смешали то, что Аристотель строго разделял, — логику, математику и геометрию (которые отражали истины духа, богов и мирового ума), с одной стороны, и физику, онтику — с другой. И правильнее было бы изучать физику с помощью риторики, не столь точной с позиции логики, но гораздо более близкой к природе. Именно это и делает сам Аристотель, определяя отдельную вещь (одно сущее, ὄν), т. е. онтическую единицу, не как логическую единицу, но как дуальную пару — материю (ὕλη) и форму (μορφή). То есть вещь — фигура риторическая, она условно (с логической точки зрения) одна, а с физической она двойственна. Физика Нового времени стерла это различие, настояв на единстве физико-математического подхода, и тем самым подорвала стройность своей онтологии. Мандельброт, а также до него теория относительности или квантовая механика, поставившие под сомнение некоторые постулаты физики Модерна, лишь столкнулись со следствиями этой философской аберрации, но не решаясь опрокинуть все монументальное здание модернистской псевдологии,

[1] *Мандельброт Б.* Фрактальная геометрия природы. М.: Институт компьютерных исследований, 2002.

завоевавшей монополию в научном мире, попытались как-то скорректировать положение дел, постепенно обнажавшее фиктивность всей современной науки. Но этот паллиатив порождал лишь все более экзотические теории, не в силах отказаться от наследия Модерна, но и не удовлетворяясь более его эпистемологическими возможностями.

Соответственно, теория фракталов и физика природы могут служить метафорой той стратегии, которую представители Постмодерна применили к человеку, обществу и философии. Ни атома в природе, ни индивидуума в обществе как таковых нет. Они умозрительны. Но это не значит, что надо от них отказаться, а значит лишь то, что следует не останавливаться на достигнутом и двигаться дальше — в глубь материи, разделяя ее все дальше и дальше — пока не будет достигнут недостижимый предел. В ходе этого движения по рассеянию будут возникать головокружительные симметрии, фантазмы новых микромиров, возможности виртуального и генетического конструирования, а значит, обретение новых степеней свободы хотя отчасти и за счет утраты того, кто этой свободой мог бы воспользоваться, поскольку в этом процессе постепенно стирался или как минимум трансформировался сам человек, превращаясь в социальный фрактал.

Раковая опухоль цивилизации

Постмодерн меняет не столько смысл и вектор становления Модерна, сколько описывающую их риторику. Так, Модерн презентовал себя как триумфальный взлет, как движение вверх к захвату новых целей — по сути как штурм небес титанами. Постмодернисты резко меняют тон и подают тот же самый вектор как диссипацию, распыление, размельчение, в каком-то смысле как гниение, которое утрачивает пафос, но сохраняет семантику основных процессов цивилизации.

Так, человеческий индивидуум распадается, его субъектность рассеивается по множеству сиюминутных или более устойчивых, но все же эфемерных я. Так происходит валоризация психических расстройств и прежде всего шизофрении, где множественность является характерным симптомом. Философский смысл шизофрении в Постмодерне становится программой.

Также распадается и объект. Физика дробит частицы на все меньшие размерности, открывая уже на квантовом уровне совершенно новые законы и правила, резко меняющие представления о структурах вещества и реальности в целом. Реальность распадается.

Собственность, фиксированная столь же строго, как ранее, атомарными рамками «единственного», также начинает рассеиваться. Раньше люди имели деньги в виде горки золотых монет, потом — в форме банкнот (как обещание золотых монет). Само золото как эквивалент было шагом к абстракции, к разложению богатств как вещей. Далее происходит и его рассеивание. Но это еще не конец распыления: вводятся цифровые деньги — это уже обещание получить бумажные деньги, которые сами по себе являются обещанием получить золото.

Структура платежных карт устроена таким образом, что если какой-то совсем незначительный процент их держателей одновременно попробует снять свои сбережения в виде банкнот, вся система рухнет, поскольку банкоматы и банковские отделения обеспечены банкнотами лишь на малую часть общей массы, участвующей в электронных платежах. Если же попросить за банкноты золото, то его не дадут, поскольку после отмены Бреттон-Вудских соглашений золотом никакая валюта официально не обеспечена.

Так происходит диссипация объекта. Как сам «единственный», так и его собственность подвергаются все больше и большей эрозии. Всякий раз находится все более низкий, еще более субатомарный уровень, на который прежнему атому/индивидууму предлагается спуститься. Так, опора субъекта и объекта становится все менее заметной, все более зыбкой и прозрачной.

Само единство человека и предмета то складывается, то снова рассыпается, зависая в виртуальности, часто не покрытой реальным обеспечением обещаний.

А в такой ситуации мировая экономика сталкивается с возрастающей опасностью «мыльного пузыря» — появляются все новые «ценные» бумаги (которые на самом деле не такие уж и ценные, поскольку это лишь обещания когда-то кому-то заплатить). Затем вводятся опционы и хэджирующие сделки на эти «ценные» бумаги, затем опционы на опционы[1], и так постепенно складывается экономика, где объем финансовых обязательств превышает многократно мировой валовой продукт. Финансовые документы, включая долги, продажу долгов, погашение долгов, пени на долги, погашение пени, займы, кредиты превышают тысячекратно стоимость всех товаров. Поэтому если микроскопический процент держателей ценных бумаг захочет от них избавиться и получить сами деньги, система полностью рухнет — рухнет доллар, рухнут обязательства между государствами, рухнет экономика, рухнет производство. Тот огромный

[1] *Дугин А. Г.* Конец экономики. СПб.: Амфора, 2010.

пузырь финансов, с которым сегодня оперирует мировая экономика, не имеет ничего общего с довольно ограниченным, ничтожным объемом всех богатств Земли, которые переоценены, перезаложены, прожиты и полностью изъяты из будущего. Человечество потребило товары уже на несколько десятилетий вперед. Впереди ничего, только серьезный рост населения и огромный «мыльный пузырь». Но чтобы поддержать это, глобальная либеральная система продолжает воспевать прогресс и развитие, загружая массовое сознание мифами о «бесконечном росте».

Французский философ, интересовавшийся феноменологией и даже метафизикой Постмодерна, но находившийся к нему на некоторой дистанции, Жан Бодрийяр (1929 – 2007), считал рак метафорой постмодернистской цивилизации. Так, он писал:

> Вещи как бы болеют раком: безудержное размножение в них внеструктурных элементов, сообщающее вещи ее самоуверенность, — это ведь своего рода опухоль[1].

Рак состоит в том, что одни и те же клетки начинают умножаться, теряя корреляцию с остальным организмом как с цельной структурой. Таков, по Бодрийяру, капитализм: он безудержно производит в огромном количестве предметы, которые оторваны от структуры общества как цельного организма. Но если Модерн скрывал это под фанфарами роста среднего класса (этот рост сам представлял собой своего рода планетарный рак), то постмодернисты лишь безучастно констатируют это явление. В конце концов, рассуждают наиболее оптимистичные из них, распад и умирание — это тоже часть жизни, и может быть, в себе они несут отсылку к какой-то иной жизни.

Бодрийяр указывает еще на одну особенность рака: клетки воспроизводят сами себя — идентичными, без изменений или ограничений. Такое производство бесполо — в нем не участвуют два носителя, одна и та же клетка строго воспроизводит саму себя. Собственно, также в Постмодерне экономические процессы разложения товара, предмета и самого субъекта (производителя или потребителя) приводят к пролиферации огромного количества мусора, который воспроизводит сам себя без ограничений. Происходит *диссипация, растворение, диссолюция* предмета.

Важно, что метафору рака и опухоли мы встречаем и у Плотина именно там, где он говорит о сущности материи[2]. Он подчеркивает,

[1] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М.: Рудомино, 1999. С. 137.

[2] *Плотин.* Вторая Эннеада.

что материи свойственно пухнуть, т. е. порождать гнойные пузыри, которые представляют собой своего рода «раздутое ничто».

> Чтобы принять эйдос, материя не (обязательно) должна *быть* тяжестью (сама по себе), она *становится* тяжестью (массой), и (становясь) позволяет другому (чем она) быть созданным[1].

Здесь речь идет о том, имеет ли материя свойство «тяжести», «массы», «веса», «толщины», ὄγκος сама по себе или же она тяжелеет, приняв в себя эйдос. Термин ὄγκος фундаментален. У него есть также значение «раздуваться», «пухнуть». Отсюда развилось и понятие «тщеславия», ὄγκωμα. Материя не масса, т. е. сама по себе она не может быть чем-то, не может производить что-то. Но получив в себя что-то, она начинает пухнуть, становясь материальной копией того, что она получила. Но если эйдос раздробить, то материя будет «пухнуть» не от эйдоса, а от его осколков, от его квантов. И чем больше отрицать эйдос, а Модерн именно это и делает, тем мельче будут его частицы. И следовательно, опухоль материи будет все более однообразной и утрачивающей связь с целым (организмом). И удивительно, что слово «онкология», дословно, наука об опухолях, под которыми чаще всего понимают злокачественные, происходит от того же корня: речь идет о неостановимом росте опухоли как нефункциональной пролиферации идентичных клеток. По Плотину, это означает, что сама материя, ее опухание, ее раковое дробление — это болезнь, причем неизлечимая — для всего того, что вступает с ней во взаимодействие. Поэтому материя есть смерть — все, чего она касается, умирает. Все материальное уже смертно. И чем слабее эйдос, тем смертельнее для него материя, тем более она злокачественна.

Поиск подлинного индивидуума: к трансгуманизму

Точно так же, как объект, вещь рассеивается на фракталы, на расходящиеся цепочки мелких опухолей, расчленяющих материю, разлагается в Постмодерне и субъект. Та же дисперсия, та же диссипация, тот же переход на более низкий уровень организации и погружение в обнаруживаемые в ходе такого погружения в частное причудливые квантовые симметрии — на сей раз на уровне человека.

---

[1] Οὐ τοίνυν ὄγκον δεῖ εἶναι τὸν δεξόμενον τὸ εἶδος, ἀλλ᾽ ὁμοῦ τῷ γενέσθαι ὄγκον καὶ τὴν ἄλλην ποιότητα δέχεσθαι. *Плотин.* Вторая Эннеада. С. 225.

Индивидуум оказывается не цельностью, но агломерацией различных составляющих его компонентов, продуктом игры элементов, органов. Социальная личность демонтируется.

Это легко увидеть на примере сети, которая отражает многие характерные стороны Постмодерна[1]. Каждый может выбрать себе «имя» (nickname), а также пол, фото, историю, статус, географию. Нет фиксированного индивидуума, сетевой субъект — это комбинация, набор типовых свойств, он не столько нечто твердое, сколько флюид[2]. Это позволяет создать себе не просто другое я, но несколько alter ego. На корпоративном уровне создаются целые армии клонов и ботов, алгоритмов и программ, которые существуют в сети самостоятельно, входят во взаимодействие с реальными пользователями, сталкиваются другом с другом, составляют хаотическую жизнь сети. Это фракталы пользователей — дивидуумы, которые настолько перемешаны с индивидуумами, что между ними складывается новая форма комбинированной сетевой идентичности. В сети нет строгого различия между действительной личностью, «аватаром», «симулякром», поддельной персональностью или ботом. У всех может быть общий статус сетевого гражданства.

Такое дивидуальное устройство сети аффектирует людей и в обычной жизни, которая постепенно все более сближается с киберпространством.

Так же меняется отношение к человеческой телесности, которая по инерции, идущей от Античности, считается чем-то целым. Постмодерн ставит эту целостность под сомнение. Уже на первом этапе Модерна врачи-ятромеханики — Дж. Борелли (1608–1679), Дж. Бальиви (1668–1707), Г. Бургаве (1668–1738) — предложили рассматривать человеческое тело как механизм, состоящий из механических частей. На этом в целом и основана современная медицина. Успехи техники позволили распространить этот подход на все стороны телесности, подойдя вплотную к полной дешифровке генома и созданию модели мозга. Тело стало не единым, а своего рода конструктором, причем в некоторых случаях искусственные детали или органы оказывались более надежными, чем природные.

Так и на телесном уровне метафора человека-машины — философа Ж. Ламетри (1709–1751) — постепенно развивалась, превращая человека в сборную конструкцию, которую можно существенно подновить или усовершенствовать. Отсюда развитие пластики

---

[1] *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000.

[2] *Бауман З.* Текучая современность. СПб.: Питер, 2008.

и стремление к модификации тела. Тело переходило, таким образом, на дивидуальный уровень.

Конструирование тела начиналось с больных и инвалидов, но постепенно переходило на всех, меняя само представление о человеке. Постмодерн воспринимает человека как искусственную конструкцию — на уровне интеллекта образованную обществом, политикой и эпистемологическими стратегиями, а на уровне тела медицинскими анатомическими техниками.

Постепенно человек конструируется в предмет, его отныне можно собрать.

Мало-помалу человечество подготавливается к тому, чтобы принять машин (киборгов, роботов) как равных, передав им полноценные права[1]. Логика такой интеграции уже ясна. Вначале киборги окажутся бесценными помощниками, совершающими гуманитарные подвиги по спасению людей (детей, женщин и стариков) от стихийных бедствий и катастроф. Затем они становятся незаменимыми помощниками людям в ежедневных делах. И наконец, обнаруживается, что они способны думать и чувствовать. Часть людей отвергает равенство с роботами (так появляется робофашизм), но проигрывает инклюзивным гуманистам. Затем происходят смешанные браки, и грань между машиной и человеком стирается. При этом важно подчеркнуть именно новую атомарность робота, состоящую в его дивидуальности. Человеческий организм в представлении ятромехаников Нового времени и есть механизм. Теперь эта медицинская метафора перестает быть метафорой и превращается в реальность. Люди становятся разборными, могут хранить свое сознание на облачных серверах, а свою память на флэш-картах. Понятие смерти превращается в анахронизм.

С философской точки зрения, речь идет о дальнейшей декомпозиции субъекта, в ходе которой идет движение в сторону атомарного уровня, не поддающегося окончательной фиксации и все дальше и дальше отступающего от атакующей его научной мысли. Так, в Постмодерне преодолевается оказавшееся условным и приблизительным отождествление атома (индивидуума) с отдельным человеком. Он оказался не атомом, а целым вихрем Демокрита, т. е. миром, состоящим из атомов и поэтому нуждающимся в дальнейшем расчленении.

Расчленение телесности идет одновременно на нескольких уровнях. Наряду с исследованиями в области генной инженерии,

[1] В современных телесериалах «Люди» («Humans») или «Мир Дикого Запада» («Westworld») эта тема развернуто и чрезвычайно реалистично показана. Конечно, это экстраполяция на будущее современного состояния общества, культуры и технологии, но весьма правдоподобная.

пересадкой органов, их печатью на 3D-принтерах, развитием нейросетей и изучением функционирования мозга важную роль играет практика смены пола или искусственные трансформации тела, включая вживление в него различных органических и неорганических элементов. Это дает подготовительный опыт переноса сознания из одной телесной формы в другую. Естественно, трансформации подвергается само сознание субъекта, отделяясь на сей раз не только от религиозной, сословной, национальной, профессиональной идентичности, но и от гендерной, затрагивающей глубинные основы сознания, сопряженные с гендерной дихотомией, отражающей, в свою очередь, саму природу Ума, который, по Плотину, проявляет себя в разделении. Пол — это воплощение метафизической работы Ума в отношении человеческого вида. Смена пола не есть полноценное превращение мужчины в женщину, а женщины в мужчину. Это скорее пропедевтика выхода за рамки пола вообще, в сторону бесполой идентичности, гораздо более близкой к искомому индивидууму (атомарному субъекту), чем в случае обычного человека. Поэтому современная киберфеминистка Донна Харауэй в своем «Манифесте киборгов»[1] справедливо замечает, что полное равенство между мужчинами и женщинами возможно только через преодоление пола как такового и тотальную трансформацию всех людей в бесполых киборгов. С ее точки зрения, неважно, кто является мужчиной, а кто женщиной, и какой является эта идентичность, естественной или искусственной, в любом случае сама дуальность пола создает иерархию, которая и есть источник неравенства полов, а именно с неравенством полов и должны бороться современные либералы, демократы и феминистки.

Такая же логика у экологов распространяется на животных и иные виды жизни, которые тоже должны быть уравнены в правах с людьми. Эту линию последовательно проводят представители «спекулятивного реализма» и объектно-ориентированной онтологии, выступающие за новый — радикальный — материализм[2].

Критикуя субъект, постмодернисты утверждают, что на самом деле человеческий субъект представляет собой кальку платоновского государства. В нем есть философ-сознание, чувства-воины и низшие труженики-ощущения. Все это выстроено так, что перед разумом мы испытываем пиетет, к чувствам (часть которых благородна, часть нет) относимся избирательно, а ощущения мы рассматриваем по остаточному принципу, как подсобную область, поставляющую

[1] *Харауэй Д.* Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.

[2] *Брайант Л. Р.* Демократия объектов. Пермь: HylePress, 2019.

уму и эмоциям информационное питание. Таким образом, все уровни субъекта, которые (по мнению постмодернистов) на самом деле представляют собой агломерацию разрозненных элементов, каждый из которых и есть инфрасубъективный атом, в нас мы выстраиваем иерархически, повторяя на уровне человека вертикальность традиционного общества. Для постмодернистов даже яростные антиплатоники и враги аристотелианства, либералы, все равно еще остаются «слишком платониками». Они справедливо разрушают все надстройки над индивидуумом, но останавливаются на отдельном человеке, который, с точки зрения Постмодерна, индивидуумом как раз и не является.

Поэтому, чтобы общество было *по-настоящему открытым*, по мнению постмодернистов, необходимо переступить через формулу человек = индивидуум. Человеческий индивидуум есть нечто, что следует преодолеть в направлении более подлинного индивидуума, который может быть лишь постчеловеческим, трансгуманным или постгуманным. Человек как вид все равно остается слишком «вертикальным», «сакральным», «иерархическим», т. е. слишком традиционным. Так, Постмодерн солидарен с Модерном, но считает, что его недостаточно.

Политическая философия Постмодерна: три опорные теории

Подавляющее большинство ярких философов-постмодернистов были французами — начиная от провозвестников этого течения сюрреалистов Ж. Батая[1] (1897 – 1962), А. Арто[2] (1896 – 1948) до Ж. Лакана[3] (1901 – 1981), М. Фуко[4] (1926 – 1984), Р. Барта[5] (1915 – 1980), Ж.-Ф. Лиотара[6] (1924 – 1998), Ж. Бодрийяра, Ж. Деррида[7] (1930 – 2004), Б. Латура и самого яркого и последовательного из всей этой

---

[1] *Батай Ж.* Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006.

[2] *Арто А.* Театр и его двойник. Театр Серафима. М.: Мартис, 1993.

[3] *Лакан Ж.* Семинары. Книга 5: Образования бессознательного. М.: Гнозис/Логос, 2002.

[4] *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996; *Он же.* История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997; *Он же.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

[5] *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс; Универс, 1994.

[6] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние Постмодерна. М.; СПб.: Институт экспериментальной социологии; Алетейя, 1998.

[7] *Деррида Ж.* Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007.

плеяды философа Ж. Делёза[1] (1925 – 1995) и его соавтора Ф. Гваттари (1930 – 1992). Практически все эти авторы занимались развитием одновременно и онтологии, и гносеологии, и политической философии с позиций Постмодерна. С их точки зрения, политика не просто отдельная сторона человеческой жизни, но ее глубинное основание. Рассмотрим лишь самые яркие и принципиальные теории политической философии Постмодерна, связанные с самой сущностью этого явления. В качестве опорных точек возьмем:

- психоаналитическую структуралистскую онтологию Жака Лакана, развивавшего идеи Зигмунда Фрейда (1856 – 1939),
- исследование роли эпистемологии в формировании политических структур Мишеля Фуко и его концепт «биополитики» и
- философию Ж. Делёза и Ф. Гваттари, представляющую собой наиболее полное и совершенное — по крайней мере к концу XX века — изложение политического Постмодерна.

Из этих основополагающих авторов складывается общий стиль постмодернистской политической науки, который заведомо избегает системности и приветствует парадоксы, противоречия, неясности и хаотизм изложения, что призвано подчеркнуть ту трансформацию самой природы субъекта в направлении диссолюции, демокомпозиции и рассеяния, что составляет суть всей парадигмы Постмодерна.

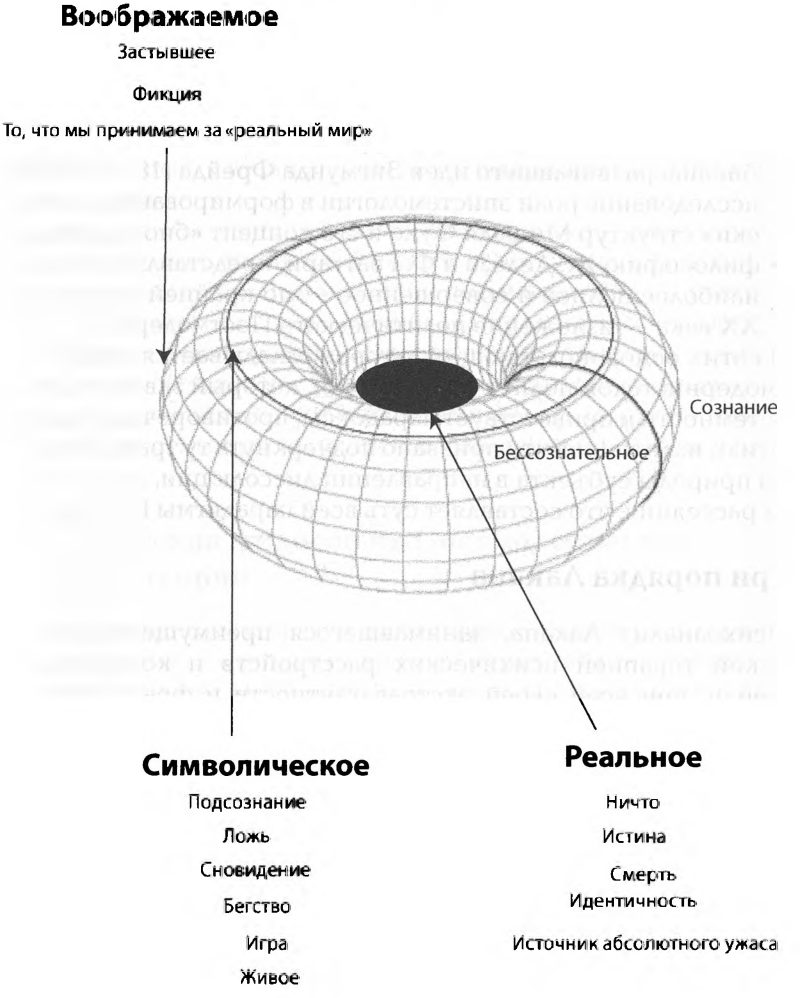
Три порядка Лакана

Психоанализ Лакана, занимавшегося преимущественно клинической терапией психических расстройств и комментариями к Фрейду, при всей своей экстравагантности и фрагментарности изложения является важнейшей основой политической философии Постмодерна. Сам Лакан мало внимания уделял собственно Политическому, но для понимания Постмодерна именно его философские основания являются ключевыми. Как у Платона общая структура мысли может быть применена к сфере Политического, и в чисто философских трудах подчас содержатся наиболее принципиальные для понимания политики идеи и таксономии, так и Лакан, не тематизируя политику специально, позволяет понять в политической философии Постмодерна подчас больше, чем те авторы, которые политикой преимущественно и занимались либо эксплицитно включали ее в общий контекст изложения своих взглядов.

Онтолого-антропологическую (психоаналитическо-гносеологическую) модель Лакана можно описать следующим образом.

[1] *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007; *Deleuze G.* La logique du sens. P.: Editions de Minuit, 1969.

Лакан сравнивал соотношение бессознательного и сознания с фигурой тора, где кольцо соответствует сознанию, а пустое пространство в центре — бессознательному.



Три порядка Лакана

Как бы точка мышления ни двигалась по поверхности этого тора, она всегда остается на одной и той же стороне, хотя в разные моменты оказывается «объективно» на разных и даже прямо противо-

положных. Референтной базой остается лишь пустота в середине, но она внушает сознанию ужас и поэтому выступает как чисто *негативный ориентир*, который, будучи негативным, ориентиром как раз являться и не может.

Лакан выделяет три порядка, на которых строится его теория:

- порядок *реального* (le Réel),
- порядок *воображаемого* (l'Imaginaire),
- порядок *символического* (le Symbolique).

Термин «реальное» Лакан заимствует у Батая, понимая под ним то, что для конкретного индивидуального существа в самом последнем и самом чистом опыте есть его переживание себя как самого себя. У Батая реальное тождественно смерти. При этом Лакан отождествляет «реальное» с Es (Оно) Фрейда, видя в нем корневую структуру бессознательного, откуда проистекают основные, базовые желания.

Лакан следует за Спинозой, признавая три базовых аффекта — желание, удовольствие и неудовольствие, причем само бессознательное у Лакана активно, т. е. способно не только хранить представления, образы и переживания, но и порождать базовые импульсы. Реальное в обычном случае плотно скрыто от человеческого сознания, с которым находится в привативном отношении: сознание есть систематическое отрицание реального, его ложная интерпретация, его подавление, бегство от него, война с ним. В этом Лакан строго следует за Фрейдом. Называя дно бессознательного «реальным», Лакан подчеркивает эпистемологическое значение психоанализа как метода, обращенного к тому, что есть в высшем и последнем смысле, давая своеобразное толкование онтологии. В реальном, по Лакану, Эрос и Танатос Фрейда совпадают.

Важно обратить внимание на то, что реальное у Лакана одновременно активно, действенно и целиком негативно. Оно не имеет собственной структуры, кроме той, которая конституируется двумя другими порядками — по принципу диалектики дифференциалов и привативных оппозиций. Реальное в чистом виде как чистое бессознательное есть *могущество негатива*, которое не является набором бессознательных архетипов, но лишь полем активной привации, распространяющим свою недостаточность в виде *желания*, которое (как у Спинозы) является в первую очередь желанием желания (conatus), волей к воле, а следовательно, не хочет (чего-то), но только хочет хотеть, а значит, в последнем счете, *ничего не хочет* или, точнее, *хочет ничто*. Желание становится желанием чего-то только на стадии порядка символического, где формируется стыд и раскаяние и где оно приобретает форму и выражает свою негативность как желание запретного, выражаясь в ингибиции и ком-

плексе, т. е. в патологии. Само же желание есть желание ничего, ничтожность воли.

Второй порядок — порядок воображаемого. Это — сфера языка как структуры. Язык представляет собой жесткие системы парадигмальных отношений, в которые человек вынужден помещать все свои действия, желания, себя самого. Язык представляет матрицу человека до его рождения и начинает активно возделывать человека сразу после появления на свет: младенец слышит речь взрослых, и это поле сопровождает его вплоть до смерти. Лакан уподобляет язык гамаку, в котором человек и отдыхает, укачиваясь итерациями его привычных конструкций, и является пленником, т. к. строгие границы его дифференциалов, отмеченные знаками, жестко детерминируют в человеке все его проявления, включая содержание его самого. Язык, по Лакану, абсолютно социален, а общество, в свою очередь, он трактует как жесткую бинарную структуру родства. Тем самым язык есть тот порядок, где бессознательное подвергается жесткому структурированию и систематической тотальной репрессии. При этом на уровне воображаемого бессознательное не становится осознанным — в этом и заключается вся тонкость психоанализа Лакана: напротив, в языке реальное вообще исчезает, подменяясь воображаемым, причем воображаемым не индивидуума, а самого языка. Хитрость мышления в том, что в его процессе мыслит не человек, а само мышление. Точно так же не человек говорит на языке, но язык говорит сквозь человека и даже *помимо* него. В этом можно легко узнать то стремление к демонтажу индивидуального, которое составляет сущность Постмодерна.

Третьим порядком является символическое, в котором — как в области знака в структурной лингвистике — осуществляется связь между двумя множествами (первыми порядками): воображаемым и реальным. Символическое есть зона слабых, проблемных и обнаруживающихся чаще всего лишь в психических расстройствах связей между реальностью бессознательного (ничто) и воображаемым (структурами языка). Сам Фрейд описывает их как феномены оговорок или речевых дисфункций, обнажающих механизм «работы подсознания», которая, не прекращаясь ни на миг, ведется в глубине психики параллельно рациональной деятельности и чаще всего внешне никак с ней не связана. Лишь при сбоях технического функционирования рассудка подсознание говорит о том, чего оно хочет, чего страшится, от чего страдает, что его мучит, напрямую.

Символическое есть поле приобретения желанием содержания, но еще не целиком оформленного в позитивные структуры на уровне языка, где полностью устраняется реальное «Я» (желающее),

заменяясь воображаемым «Я», которое конституируется тем, *что* можно желать и нужно желать, и соответственно, тем, *кто* «правильно» желает и желает именно того, *что* требуется желать. Символическое поэтому есть область оформленного бессознательного, представленного впервые в «позитивных» терминах (в сравнении с чистой негативностью желания на уровне реального, представляющего собой чистый ужас), но таких, которые еще хранят на себе отпечаток изначальной тьмы. Поэтому символический порядок есть порядок заболевания и патологии. Здесь желание структурируется как запретное, предосудительное, порочное, мучительное, требующее наказания, порицания, осуждения, раскаяния и подавления. Не имеющее никаких качеств, т. е. *никакое* (бездонное, сверхужасное), желание на уровне реального становится *плохим,* порочным, греховным желанием на уровне символического, чтобы на уровне воображаемого превратиться в тщательное отцензурированное и приемлемое легитимное желание — принять пищу, выйти замуж, дождаться авиарейса или победить в конкурентной борьбе. Самое сильное желание — это самое пустое желание, т. е. желание настолько желающее, что оно — от ощущения своей тотальной и бесконечной пустоты — не может канализироваться ни во что конкретное. Оно ослабевает на уровне символического порядка, проходя по фильтрационным лабиринтам патологии. И наконец, окончательно рассеивается — вместе с полной утратой субъекта — в зоне воображаемого, где желаемое и желающий становятся полностью автономными автоматическими моментами единой тотально отчужденной структуры.

Политическая онтология Лакана

В этой модели Лакана, изначально призванной описать лишь структуру психики и сознания человека (с опорой на подсознание), заложены основы всей онтологии Постмодерна. Постмодернисты, как Демокрит, считают, что первичным является ничто, небытие — οὐδέν. Только оно и есть настоящее, действительное и истинное. Так мы оказываемся в области псевдологии, поскольку если истина тождественна ничто, то любое описание чего-то отличного от ничто, т. е. вещи, явления, мысли, чувства, различения и т. д., заведомо принадлежит к сфере лжи. Отсюда постмодернистская ирония — постмодернисты не ищут истины, они ищут истины о лжи, т. е. границами их гносеологии является ложь о лжи и истина о лжи.

Следовательно, на уровне символического не появляется нечто сущее, но лишь бегство от истины, т. е. развертывание псевдологических структур, конституирующих галлюцинативные области лжи.

Именно так Лакан понимает символическое: как ложь. Суть этой лжи в том, что символ всегда указывает на что-то другое, а то другое тоже, будучи символом, указывает снова на что-то другое и так в периоде. Все указывает на все, чтобы избежать указания на ничто, которое есть истина и смерть. Область символического есть сфера подсознания. Здесь, согласно постмодернистам, рождается политика. Ее истоки не в надстройке, а в базисе, однако базис трактуется не как у Маркса — соотношение между производительными силами и производственными отношениями, но как структура символического. Истоки политики в алгоритме самозамкнутого символизма, каждый элемент которого на что-то указывает, но всегда не то, что есть, и соответственно базис Политического состоит в бегстве от истины, которая есть ничто. Так подозрение Маркса оборачивается у постмодернистов (иногда называемых фрейдо-марксистами) выявлением подсознания Фрейда, работа которого и определяет подлинное содержание психической жизни человека. Лакан идет дальше и вскрывает в основе подсознания ничто, превращая само подсознание в ложь, тогда как Фрейд нечто аналогичное предлагал для объяснения между двумя другими порядками — символическим и воображаемым (по Лакану). По Фрейду, ложь это сущность сознания, скрывающего «истину» подсознания. Лакан идет дальше и говорит: ложь это все то, что не истина, а истина есть ничто.

Тут мы снова встречаем атом Демокрита, но в особом толковании. Вспомним его экстравагантный синоним атома — δέν, образованный от οὐδέν, ничто, но не содержащий в себе никакой эксплицитной ссылки на «нечто», на «сущее». Δέν — это антитеза οὐδέν, ничто, но такая антитеза, которая является подлинно сущим, т. е. онтологически заведомо противоположным ничто. В этом и состоит материалистический монизм, намеченный Марксом, но получивший свое окончательное оформление во фрейдо-марксизме. Альтернативой чистому небытию οὐδέν является не сущее, не бытие, но именно ложь, т. е. символическое. Ничто — истина, а не нечто — ложь. Отсюда вторичность термина δέν, произведенного от οὐδέν, но как мы видели, в отличие от русского ни-что или английского no-thing, афорезис отрицательной частицы «ни», «no», не дает нам «что» или «thing», «вещь». Δέν это иное, и чем небытие, и чем бытие, и чем отсутствие, и чем наличие. Оно-то и приравнивается Лаканом к базису.

В таком случае надстройкой является воображаемое. Это верхний этаж Политического. Но его смысл в том, чтобы придать текучей игровой лжи подсознания видимость надежности, неизменности, стабильности, т. е. того, что в обиходной речи называется «реальностью».

Отсюда можно вывести основную топику политического Постмодерна. Истина — ничто, небытие, бездна и смерть. Философия, ищущая истину, должна быть готова к активному нигилизму, к полной утрате иллюзий. Истинная философия может быть только нигилизмом. В отличие от Ницше здесь не требуется преодолевать нигилизм (да это и невозможно). Предлагается его принять, как ничтожность всего. Это предельный онтологический — и уже не только антропологический — пессимизм. Человек может совершить только один истинный философский акт — самоубийство (так окончил свою жизнь Жиль Делёз). Все остальное относится к псевдологии.

Политика есть воображаемое, которое коренится в структурах бреда и сна. Поэтому политика есть предел лжи и насилия, граница бегства от смерти. Но это не антитеза смерти, это в каком-то смысле ее зеркало с другой стороны тора. Те, кто не знает о торе Лакана, остаются в контексте лжи, чей градус увеличивается по мере движения от глубин тора к его поверхности. Политика — это не просто ложь, это застывшая ложь, умершая, ставшая ригидной. Это кульминация лжи о лжи, тогда как в бессознательном мы имеем скорее истину о лжи. Отсюда вытекает революционный императив Постмодерна: необходимо вернуть Политическое к его сновиденческим, психоаналитическим истокам, обрушить его в бессознательное. Критическая теория Маркса превращается в критику порядка воображаемого, в критику застывших галлюцинаций в пользу возвращения к базису, т. е. к порядку символического.

Но по самому Лакану, в полной мере этого достичь невозможно. Каких бы успехов ни добились революционеры, пытающиеся освободить символическое и присвоить воображаемое, т. к. воображаемое есть порядок, а не просто произвол или аберрация, то он обязательно будет чем-то заполнен. Так, после победы символического (революции) над застывшими структурами воображаемого, они будут воссозданы — пусть на других принципах. Тор не может не иметь поверхности, и каким бы пористым и открытым он ни был без поверхности, ограничивающей его наличие, он рассеется в ничто. Да это будет истина, но при этом некому и нечему будет об этом заявить. Δέν исчезнет в οὐδέν, т. е. ложь — в истине.

Отсюда вытекает некоторый постмодернистский консерватизм Лакана, при радикальной революционности его онтологии и его нигилизма, он скорее поддерживал существующую политическую систему (какой бы она ни была), стараясь не столько изменить ее, сколько корректно прочитать.

Лакан рассуждает так. Если желание на уровне символического потребует своей легитимации в режиме воображаемого (чтобы сде-

лать легальным то, что было запретным), это же желание мгновенно перестанет быть желанием символическим и желанием символического (запретным желанием) и перестанет быть желанием вообще, именно потому, что вся его жизненность и вся его «желанность» состоит в его болезненности (запретности). Как только свобода становится законом, она перестает быть свободой и превращается в необходимость. Как только желание перестает быть постыдным и запретным, оно теряет свою связь с негативным субъектом (с порядком реального) и превращается в отчуждение — когда тот, кому разрешили хотеть чего-то, больше этого не хочет, а хочет либо того, чего ему еще не разрешили, либо не хочет вообще ничего. Но тогда перестроенный порядок воображаемого начинает давить на личность: то, что тебе разрешено, тебе *следовало бы осуществлять*. В конце концов свобода (в режиме воображаемого) становится *полем принуждения к свободе* — как в либерализме, особенно в его последней тоталитарной глобалистской стадии. Лакан не против и этого, т. к. порядок воображаемого не может не быть тоталитарным и одновременно не может не быть вообще. Какое бы содержание ни вбрасывало в него символическое, воображаемое всегда трансформирует его природу: так замерзшая вода есть лед и глупо требовать от нее текучести, равно как трудно требовать текучести от пара.

Однако те, кто пришли после него, приняв лакановскую онтологию, не согласились с таким ироничным консерватизмом и придали борьбе базиса (порядка символического) против надстройки (порядка воображаемого) статус морального императива, освобождения и прогресса. Так нигилизм приобрел этическое содержание, став целью социального и политического прогресса, высшей философской истиной и моральной целью.

Фуко: свободу безумию!

Еще один важнейший автор Постмодерна Мишель Фуко, как и Лакан, оперирует со структурами.

В духе общего леволиберального настроя и фрейдо-марксистских обобщений Фуко вполне в духе Лакана концентрируется на соотношении нормативных форм сознания (обобщенно называемых эпистемами) и процессами работы подсознания, дающими о себе знать напрямую лишь в форме психического расстройства. Эти идеи Фуко формулирует в книге «История безумия в классическую эпоху»[1], где он подходит к важнейшей для всего его творчества теме *норматив-*

[1] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ МОСКВА, 2010.

ной рациональности, ее критериев, параметров, свойств и способов внедрения и защиты. В свете этого, квалификация и дефиниция безумия, отношение к нему на разных исторических этапах демонстрирует, по Фуко, изменение самой *парадигмы нормальности* и, соответственно, антропологического и онтологического толкования того, что такое разум и каким должен быть «человек разумный». Здесь мы снова видим атаку на индивидуума, нормальность которого в капитализме и в коммунизме строится на рациональности, всегда имеющей конкретные границы и определения. Фактически «нормальный человек» — это фигура воображаемого (Лакана), а следовательно, представляет собой застывший момент символического (т. е. безумия).

Безумие как отклонение от этой нормы, его толкование, формы лечения и социальной оценки свидетельствуют о принципиальных сдвигах в фундаментальных структурах общества. Тем самым Фуко подходит к описанию структур европейского общества, особенно тщательно исследуемых им на фазе перехода к Модерну. Здесь-то и осуществляются принципиальные трансформации клиники, ее методов и основ, на примере которых можно лучше понять сущность культуры Модерна. К этой теме Фуко будет обращаться еще неоднократно, в частности в своей важной работе «Рождение клиники»[1]. Вскрытие репрессивного характера клинических учреждений привело Фуко к тому, что он позднее описал детальный процесс становления пенитенциарных заведений в современную эпоху в книге «Надзирать и наказывать»[2]. Физическое насилие в отношении маргинальных элементов, к которым относили психически больных, преступников, а также и просто больных некоторыми серьезными заболеваниями, для Фуко иллюстрация более глубокого явления: репрессивной практики рассудка против бессознательного, которое фактически табуируется и репрессируется через доминирующие эпистемологии — т. е. научно-философские и идеологические основы общества. Политическое — это прежде всего эпистема[3], строго — и всегда произвольно — устанавливающая норматив для «нормальной личности», которой на самом деле не существует и которая конституируется самим политическим актом.

Фуко в отличие от Лакана не смиряется с такой констатацией и призывает к эпистемологическому восстанию, призванному свергнуть диктатуру рассудка и дать свободу символическому. Именно такой подход и стал преобладать в Постмодерне, хотя

---

[1] *Фуко М.* Рождение клиники. М.: Академический проект, 2010.

[2] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

[3] Понятие «эпистемы» Фуко вводит в своей книге: *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: A-cad, 1994.

именно Лакан — более ироничный и «консервативный» — заложил наиболее революционные аспекты онтологии Постмодерна, на фоне которых революционный оптимизм Фуко выглядит несколько наивным.

Три эпистемы Фуко

Фуко прослеживает три фазы европейской истории, где можно ясно увидеть переход от одной эпистемы к другой на основе принципиального сдвига семиотических и семантических полей:

- Возрождение (XVI век),
- ранний Модерн (XVII — XVIII века),
- поздний Модерн (XIX — XX века).

Средневековье и более ранние периоды основывались на других эпистемах, остающихся в целом вне поля зрения Фуко. Но и данного отрезка достаточно для того, чтобы убедительно показать главный структуралистский тезис: содержание человека, его нормативный статус, его идентичность и его онтологию полностью определяет *доминирующая парадигма эпистемологии*. Следовательно, о человеке можно говорить не как об универсальном явлении или об индивидууме, но как о *социологической форме*, определяемой доминантной эпистемой, и следовательно, производной от нее. Поэтому история не может быть построена вокруг оси человека, взятой как нечто постоянное в ядре и развивающееся в частностях. История есть смена эпистемологий и доминантных эпистем, неразрывно сращенных с диспозитивом власти. Поэтому единственная достоверная ось истории есть *ось эпистемологическая*, которая, в свою очередь, предопределяет и саму историю как *функциональный нарратив*. В эпоху Модерна (классический период) было введено нормативное представление о человеческом (индивидуальном) субъекте как о полюсе бытия, мира, жизни и общества. Но само такое введение есть свойство вполне конкретной исторической эпохи и правящей в ней эпистемы, которой не было раньше, и вполне возможно, и даже наверняка, не будет в будущем. Следовательно, в иных эпистемологических контекстах субъекта Модерна не было и в будущем не будет, заключает Фуко. Для будущего это означает призыв к демонтажу субъекта и поиску новых кандидатов на то, чтобы представлять нормативного индивидуума.

Применительно к политической сфере анализ Фуко о знании как о главном диспозитиве власти и о центральном значении властного дискурса в общей практике господства стал классическим тезисом социально-политических дисциплин Европы с 60-х годов XX века. Диспозитив — это тот арсенал, с помощью которого власть

обеспечивает свою устойчивость, преемственность и стабильность. Согласно Фуко, власть — это прежде всего установка доминирующей эпистемологии, а все остальное вытекает именно из этого. Следовательно, организация ментального пространства через культуру, образование, ценностную систему и т. д. и представляет собой главный инструмент установления, поддержания и в некоторых случаях революционного свержения властной модели. Дело не в том, какая именно личность, группа или даже класс доминируют в обществе; дело в том, как они аргументируют именно такую систему, внушая обществу представление о ее незыблемости, легитимности и безальтернативности. Вслед за марксистом Грамши Фуко и другие постмодернисты ставят в центре внимания именно культуру, т. е. неполитическую часть надстройки, которая, с их точки зрения, является на самом деле более основательной базой, чем экономика. Таким образом, вся модель Маркса, уже модифицированная Грамши, окончательно переворачивается. В основе общества оказывается не экономика, а подсознание, откуда и растут корни эпистемы.

Биовласть и биополитика

Поздний Модерн по Фуко, в котором мы живем, основывается на этом переосмыслении классических (для Модерна) симметрий Политического. Стремление к демократизации, атомизации, дальнейшей имманентизации и постоянно нарастающий градус материализма вскрыли тесную связь власти с биологическими корнями жизни. Это привело Фуко к концепту биовласти и биополитики[1]. Продолжая основную линию исследований, начатую уже в первых работах, Фуко приходит к выводу, что в пределе контроль над умами есть контроль над телами, в силу того, что — с материалистической точки зрения — сознание и есть сублимация материальности. Контроль над телесностью через здравоохранение, регуляцию демографии, экономику боли и наслаждений и является главным диспозитивом власти. Именно этот контроль и определяет конфигурацию доминирующей эпистемы, которая через утверждение «нормы» — и самой основополагающей нормы, определяющей что надо понимать под «здоровьем» и «болезнью» — управляет не просто сознанием, но и телесным уровнем людей.

Отсюда Фуко приходит к концепту о «биополитике желания», полагая, что эпистемология строится на подавлении, надзоре и контро-

[1] *Foucault M.* Dits et écrits. P.: Gallimard, 2001.

ле над самыми глубинными сторонами биологического существования человека. Биовласть — это и есть подлинная власть, которая утверждает свою вертикаль на манипуляциях с донными пластами бессознательного, напрямую граничащими с телом.

Такая картина меняет смысл революции в позднем Модерне, перенося ее на психоаналитический и биологический уровень. Эту линию позднее развил другой постмодернист — итальянский философ Джорджо Агамбен[1].

Жиль Делёз: воля к ничто

Ярче всего философия Постмодерна представлена в творчестве французского философа Жиля Делёза и его постоянного соавтора психоаналитика Феликса Гваттари.

Делёз принимает ницшеанский тезис о европейском нигилизме, но отвергает Сверхчеловека, как того, кто призван, по Ницше, преодолеть ничто. Ничто не надо преодолевать, ничто надо желать, утверждает Делёз и обосновывает на этом принципе «*волю к ничто*»[2].

Ничто Делёза относится к французской философской традиции интенсивного Модерна, как его понимал Лакан (как синоним реального).

Особенность трактовки ничто Делёзом состоит в том, что он выводит его из измерения реального (Лакана) и помещает в зону косвенного, но напряженного внимания. «Ничто» более не скрывается, но выступает в форме данности, в *форме феномена*.

Вслед за «ничто», которое «волит», по Делёзу, философская мысль Постмодерна, в поле его зрения попадает материя, которую он интерпретирует как *телесность*[3]. Для него — как и для всех материалистов и имманентистов (в частности, продолжающих линию субстанциализма Спинозы, которого Делёз считал для себя, наряду с Демокритом, эпикурейцами и стоиками, философским маяком) — *материя тождественна бытию*, понятому, однако, негативно. Есть только материя (которой нет), а все остальное ее *складки*[4]. Телесность занимает здесь место порядка реального Лакана.

---

[1] *Агамбен Дж.* Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.

[2] «Человек предпочтет скорее хотеть *ничто*, чем *ничего* не хотеть». См.: *Делёз Ж.* Ницше. СПб.: Аксиома; Кольна, 1997. В этой формуле легко опознать мысль Лакана о тождестве Эроса и Танатоса в порядке реального, поднимающемся в форме первого импульса в символическое.

[3] *Делёз Ж.* Логика смысла. М.: Академический проект, 2010.

[4] *Делёз Ж.* Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997.

Тело без органов: политическое учение Шалтая-Болтая

При исследовании телесности Делёз с энтузиазмом спускается в микромир, сосредоточивая внимание на слабых токах и желаниях, поднимающихся из глубин телесности и движущихся в сторону того, что он называет «поверхностью» или «экраном». Это внешняя сторона телесности, кожный покров. Делёз, говоря о телесности, не имеет в виду уже организованное человеческое или какое-то еще тело. Его интересует не тело, а именно телесность, т. е. то, что находится *ниже* тела. Пользуясь визионерской метафорой Антонена Арто, Делёз вводит понятие «тела без органов» как базовую матрицу телесности, предшествующую взаимодействию с конструируемым «внешним миром», представляющим собой онтические борозды (l'espace strié) и заставляющим изначальное «тело без органов» приобретать органы, т. е. из телесности становиться телом. «Тело без органов», по Делёзу, есть свободное скольжение шара по абсолютно гладкой поверхности (l'espace lisse) в любом направлении. Это — формула телесности как таковой, т. е. бытия как материи. Все остальное надстраивается над этой инстанцией. Делёз обнаруживает аналог «тела без органов» Арто в фигуре Шалтая-Болтая из произведения Льюиса Кэрролла (1832—1898) «Приключения Алисы в Стране Чудес»[1]. Шалтай-Болтай представлен в виде яйца, о чем говорится в описании его внешнего вида и в самом факте того, что, упав со стены, он разбился на множество мелких кусочков, как яичная скорлупа, и следовательно, безвозвратно рассыпался. Но символизм яйца в древних культурах относится к образу Великой Матери. Так снова постмодернистские образы отсылают нас к политической философии Матери, третьего рода платоновского «Тимея».

«Тело без органов» (Шалтай-Болтай поверхности) как основной полюс новой концептуальности Постмодерна есть историческая кульминация в оформлении лексики философии Матери. Делёз, продолжая линию философии материализма, достигает ее последнего глубинного среза: он *строит философию от лица материи*. «Тело без органов» (гинекократический Шалтай-Болтай) — чистое порождение Земли без участия Неба.

Расщепление объекта: хаосмос

Делёз, двигаясь в сторону предельной материальности, к ничто, продолжает философское расчленение объекта, подходя вплотную

[1] *Кэрролл Л.* Приключения Алисы в Стране Чудес. М.: Лабиринт, 2014.

к тому уровню атомистски понятой материи, где кончается космос и начинается хаос. Но чистый хаос или чистое ничто, к которым надо стремиться и которых надо желать, недостижимы. Поэтому Делёз фиксирует свое внимание на той границе, где кончается космос и начинается хаос. Он, вслед за писателем Джеймсом Джойсом[1] (1882—1941) называет это «хаосмосом». Термин «хаосмос» образован от греческих слов хаос, χάος, и осмос, ὄσμος. Хаос (χάος) указывает на состояние, предшествующее оформлению материи, а «осмос» (ὄσμος) обозначает химический процесс «односторонней диффузии через полупроницаемую мембрану молекул растворителя в сторону большей концентрации растворенного вещества». Осмос придает хаосу направление, ориентированное всегда в сторону, противоположную импульсу или возмущению, что порождает вихри Демокрита, вортексы, всякий раз тяготеющие к рассеянию и покою. Возмущение и покой, волнующие массу чистой телесности, сопоставляются Делёзом с Эросом и Танатосом психоанализа, что позволяет объединить философию, психологию и физику в общую постмодернистскую модель, являющуюся аналогом космоса в прежних философских системах. Хаос просачивается через присущую ему мембрану, порождая не порядок и структуры, но именно «вихри», состоящие еще не из сущего, но из δέν Демокрита.

По Делёзу, Бог (как гипотеза трансцендентности и симметрия вертикали) дает миру значение. И тогда реальность становится миром, порядком. Но упразднение Бога (смерть Бога Ницше) означает потерю смысла (le sens), его рассеяние в чисто имманентной топике поверхности или, точнее, помещение на место смысла момента событийной бессмысленности, квант нон-сенса (le non-sens), что порождает совершенно иную постструктуру, где вертикальное (трансцендентное) измерение Бога отпадает (а если не исчезает сразу, то, оторванное от акта сигнификации, быстро забывается как Deus Otiosus).

Так вместо мира появляются спонтанные бессмысленные вихри хаотических выделений.

Соответственно внешний мир в постмодернистской онтологии конституируется как турбулентные потоки бессмысленных квантов, растекающихся в причудливом и произвольном ритме в плоскостях и симметриях, номинально двумерных, но одновременно выходящих за параметры чисто геометрических закономерностей в духе теории о геометрии природы и фракталах Мандельброта.

---

[1] *Джойс Дж.* Поминки по Финнегану // Джойс Дж. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3. М.: ЗнаК, 1994.

Расщепление субъекта: ризома

Если хаосмос есть постмодернистская замена упраздненного космоса, то еще более неприемлем для постмодернистов и классический субъект. «Мир утратил свой стержень, субъект не может больше создавать дихотомию, но он достигает более высокого единства — единства амбивалентности и сверхдетерминации — в измерении, всегда дополнительном к измерению собственного объекта»[1], — считают Делёз и Гваттари. И вместо субъекта предлагают другой концепт — «ризому», корневище.

Этот концепт заимствован из ботаники и описывает особый вид растений и грибов, который распространяется горизонтально, *параллельно* поверхности земли, пуская корни и стебли в отдельных узлах разветвленной сетевой системы. Ризома отличается тем, что, в отличие от других растений, вырывание корня и ствола не приводит к гибели всего организма, который продолжает существовать как целое независимо от утраты отдельных элементов. Вырывая с корнем растение, мы уничтожаем только одну из форм, но не наносим ущерба целому, всей ризоме, которая невидимо распространяется горизонтально под землей все дальше и дальше.

Делёз вводит понятие «ризомы» в своей программной работе «Капитализм и шизофрения. Тысяча плато», написанной вместе с Ф. Гваттари:

> (...)— в отличие от деревьев и их корней, ризома соединяет какую-либо одну точку с любой другой точкой, и каждая из ее черт не отсылает с необходимостью к чертам той же природы, она вводит в игру крайне разные режимы знаков и даже состояния не-знаков. Ризома не позволяет себе вернуться ни к Одному, ни к многому. Она не Одно, которое становится двумя, ни даже которое прямо становилось бы тремя, четырьмя, пятью и т. д. Она не многое, выводимое из Одного, или к которому добавляется Одно ($n+7$). Она сделана не из единиц, а из измерений, или, скорее, из подвижных направлений. У нее нет ни начала, ни конца, но всегда — середина, из которой она растет и переливается через край. Она конституирует линейные множества с n измерениями, без субъекта и объекта, — множества, которые могут быть выложены на плане консистенции и из которых всегда вычитается единица ($n-1$). Такое множество меняет свои измерения, только меняя собственную природу и подвергая себя метаморфозам. В противоположность структуре, определяемой

[1] *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Тысяча плато. С. 11.

совокупностью точек и позиций, бинарными отношениями между этими точками и дву-однозначными отношениями между позициями, ризома сделана только из линий — из линий сегментарности, стратификации как измерений, а также линий ускользания или детерриторизации как ее максимального измерения, согласно которому и следуя ему, множественность подвергается метаморфозам, меняя природу. Мы не будем смешивать такие линии, или очертания, с потомствами древовидного типа, являющимися лишь локализируемыми связями между точками и позициями. В противоположность дереву, ризома — не объект воспроизводства: ни внешнего воспроизводства в качестве дерева-образа, ни внутреннего воспроизводства в качестве структуры-дерева. Ризома — это антигенеалогия. Это кратковременная память или анти-память. Ризома действует благодаря вариации, экспансии, завоеванию, захвату, уколу. В противоположность графическому изображению, рисунку или фотографии, в противоположность калькам, ризома имеет дело с картой, которая должна быть произведена, сконструирована, всегда демонтируема, связуема, пересматриваема, модифицируема — в множественных входах и выходах со своими линиями ускользания. Именно кальки нужно переносить на карты, а не наоборот. В противоположность центрированным (даже полицентрированным) системам с иерархической коммуникацией и предустановленными связями, ризома является ацентрированной, неиерархической и неозначающей системой — без Генерала, без организаторской памяти или центрального автомата, уникально определяемых лишь циркуляцией состояний. Что подлежит обсуждению в ризоме, так это ее отношение с сексуальностью, а также с животным, растением, миром, политикой, книгой, с естественными и искусственными вещами, — отношение, полностью отличное от древовидного отношения: любые виды «становлений».

Плато всегда посреди — ни в начале, ни в конце. Ризома состоит из плато»[1].

Ризоматическая топология сознания и машина желаний

Ризома есть поверхность великой телесности, инстанция, в которой формируется принципиальная топика сознания. В обычном случае структура человека организована вертикально: ствол (стебель),

[1] *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Тысяча плато. С. 37–38.

ветви и крона суть верхние этажи мыслящего присутствия, корни — обратные проекции в область бессознательного. При этом сознание и бессознательное конституируются одновременно в одном из моментов телесности, формируя конкретное тело с его эйдосом, «формой» (крона) и «материей» (корни).

Ризома постоянно находится «между» или, как формулируют Делёз и Гваттари: «Плато всегда посреди — ни в начале, ни в конце».

Поверхность, которой и в которой живет ризома, является экраном желаний, куда их проецирует *машина желаний*. Эти желания не артикулированы и не рациональны. Делёз вместе с Гваттари выступают против реконструкций желания в психоанализе Фрейда, которого они обвиняют в «патриархальности» и «фаллоцентрической» интерпретации эроса. Вместо этого они предлагают женский взгляд на эрос как на желание в его рассеянной, неконцентрированной и нефинализированной форме. Рассеянный панэротизм Великой Матери, не знающий никаких запретов, противопоставляется патриархальности классического фрейдизма. Так, углубление в миры телесности приводит Делёза и Гваттари к тезису о необходимости снятия табу на инцест, т. к., с их точки зрения, это культурное требование отражает механизмы подавления и является основой авторитаризма и диктатуры.

Освобождение «черной глубины»

В «Логике смысла», говоря о киниках и стоиках, Делёз с большой симпатией описывает обращение к «черной глубине»:

> Налицо переориентация всей мысли и того, что подразумевается под способностью мыслить: *больше нет ни глубины, ни высоты.* Не счесть насмешек в адрес Платона со стороны киников и стоиков. И всегда речь идет о том, чтобы низвергнуть Идеи, показать, что бестелесное пребывает не в вышине, а на поверхности и что оно — не верховная причина, а лишь поверхностный эффект, не Сущность, а событие. А в отношении глубины доказывали, что она — пищеварительная иллюзия, дополняющая идеальную оптическую иллюзию. Что же на самом деле означает такая прожорливость, апология инцеста и каннибализма? Последняя тема присутствует как у Хрисиппа, так и у Диогена Киника. И хотя Диоген Лаэртский не разъясняет взглядов Хрисиппа, он дает весьма подробное пояснение относительно Диогена: «Нет ничего дурного в том, чтобы отведать мяса любого животного: даже питаться человеческим мясом не будет преступно, как явствует из обычаев других народов. В самом

деле, ведь все существует во всем и через все: в хлебе содержится мясо, в овощах — хлеб, и вообще все тела как бы прообразно проникают друг в друга мельчайшими частицами через незримые поры. Так разъясняет он в своем "Фиесте", если только трагедия написана им...» Данное высказывание, применимое в том числе и к инцесту, утверждает, что в глубине тел все является смесью. Однако нет таких правил, по которым одну смесь можно было бы признать хуже другой. Вопреки тому, во что верил Платон, не существует никакой внешней высшей меры для таких смесей и комбинации Идей, которая позволяла бы определить хорошие и плохие смеси. И так же, вопреки досократикам, нет никакой имманентной меры, способной фиксировать порядок и последовательность смешения в глубине Природы: любая смесь не лучше и не хуже пронизывающих друг друга тел и сосуществующих частей. Как же при этом миру смесей не быть миром черной глубины, где все дозволено?[1]

«Мир черной глубины» — это ризоматическое пространство негативной свободы: на уровне человека — свободы от разума, на уровне политики — от власти. Диктатуру в политике Делёз и Гваттари трактуют как продолжение в общественной сфере репрессий рациональности (стебель и крона) против телесности (корней и самой ризомы). По-настоящему свободное общество, согласно Делёзу и Гваттари, возможно только тогда, когда женская сексуальность будет полностью раскрепощена и юридически возведена в норму, вопреки репрессивным моделям фаллоцентрических иерархических социополитических систем. Исходя из этой идеи, Делёз и Гваттари предложили особую реформу психоанализа, призывая поставить во главу угла не жесткий дуализм полов (отражающий, по их мнению, вертикальную топику кроны/корни), а неартикулированную ризоматическую сексуальность (которую, параллельно Делёзу и Гваттари, концептуализировал другой философ-постмодернист Мишель Фуко[2]).

Истинное освобождение, по Делёзу, т. е. предел реализации освободительной программы Модерна, сводится к освобождению именно «черный глубины» телесности, где «все является смесью», а соответственно, любые эпистемологии, основанные на различии, разделении и, соответственно, рациональности, включая запреты на каннибализм, инцест или педофилию, являются формами насилия,

---

[1] *Делёз Ж.* Логика смысла. С. 176 – 177.

[2] *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996.

угнетения и диктатуры против того, что и является для Делёза синонимом самого бытия — нигилистическая пульсация хаосмоса.

Шизомассы

Делёз полагает, что ризоматическое бытие свойственно людям, страдающим шизофренией, т. е. такими формами психических отклонений, которые представляют собой расщепление сознания и перенос сознания от субъекта на внешние предметы или внутренние неконтролируемые разумом полюса сознания и воли (откуда — голоса, галлюцинации и т. д.). По Делёзу, массы, взятые в целом, ближе к модели шизофрении, чем отдельные личности, структурированные патриархальной культурой по оси крона/корни. Поэтому Делёз встает на сторону того, что он называет «шизомассами»[1], предлагая не рассматривать шизофрению как ненормальность, но возвести ее в норму, расширив представление о том, что такое здоровое и больное применительно к человеческой психике. В патриархальной культуре, считает Делёз, за норму взята метафора дерева[2], и поэтому все, отклоняющееся от нее, рассматривается как патология и болезнь. Но стоит поставить во главу угла ризому, поверхность и хаосмос, т. е. дать матриархально-центрический взгляд на вещи, болезнь станет признаком здоровья, а разумность — частным случаем безумия. Реабилитации безумия и разоблачению самого этого пейоративного концепта как результата патриархальной и репрессивной воли к власти[3] посвящены работы постмодерниста Фуко, развивавшего, параллельно Делёзу, сходные матриархальные философские направления.

Делёз оказал решающее влияние на философию Постмодерна и в том числе на его политические проекты, состоящие в радикализации освобождения, но уже не только субъекта, но и объекта в пользу торжества ризоматических структур.

Микрополис и микрополитика

На этих основаниях и строится политическая философия Постмодерна. Следует обратить внимание на то, что, с одной стороны, это продолжение Модерна, решающие шаги в том же самом направлении — в сторону философии Матери, материализма и поиска ато-

[1] *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Тысяча плато.
[2] Там же. С. 21.
[3] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997.

ма и индивидуальности через их прогрессивное освобождение от закрепляющих структур (порядка, власти, иерархии). Но, с другой стороны, Постмодерн преодолевает определенные границы, присущие Модерну.

Прежде всего ставится под вопрос представление об атоме как о том, что уже достигнуто — в физике и политике (индивидуум). Уточняя содержание атомизма в науке, обнаруживаются субатомарные размерности, которые на уровне квантов демонстрируют новые законы и начала, существенно отличающиеся от классической механики. Так атом становится «неделимым» лишь условно, т. е. «томом», конгломератом других частиц, которые, в свою очередь, не «атомы» (т. е. не неделимые), а вполне делимые. Так, объект приобретает новое содержание, а точнее, постепенно выхолащивается старое. Постмодернисты говорят: атом — это идеальная цель, а не данность. Все, что мы имеем даже на квантовом уровне, это все еще комбинаторный агломерат, структура, и ее нужно, в свою очередь, подвергнуть разложению, анатомии, расчленению. Эти структуры должны быть разъяты на части, новые претенденты на статус «атомов» должны быть взяты не в качестве целого, но в качестве комбинаторного ансамбля. Французский философ Марсель Конш[1] говорит, что мир более не мир, но экстравагантный ансамбль, предлагая свою онтологию случайного, отвергающую любую целостность.

То же самое происходит с атомом общества (политики) — индивидуумом. Человек более не индивидуум, а агломерат отдельных комбинаторных элементов, свобода которых заключается в том, что они могут всякий раз как мозаики складываться по-разному. Совокупность индивидуального содержания может выстраивать из себя совершенно любые фигуры на уровне субъекта. Индивидуум есть дивидуум и ризома. Можно менять свое прошлое, будущее, придумывать, создавать — потому что все в человеческом обществе придумано и создано, сконструировано. Но все сконструированное может быть подвергнуто деконструкции[2] и реконструкции.

Когда таким воззрениям придается нормативный статус, они становятся основой науки, технологий, культуры, медицины и наконец самой политики. Расщеплению подвергается все в человеческом обществе, вплоть до нормативной идентичности, которая становит-

---

[1] *Conche M.* L'Aléatoire. P.: Les Belles Lettres, 2012.

[2] Деконструкция — важнейший термин в философии Постмодерна, введенный Ж. Деррида (1930–2004), означающий помещение любого высказывания — шире любой вещи вообще — в исторический контекст, где оно впервые возникло для того, чтобы показать, каким образом в процессе цитирования или воспроизводства оно утратило и исказило свой смысл.

ся плюральной. Так шизомассы Делёза и Гваттари из концепта становятся политическим и социальным нормативом, а сама шизофрения не клиническим диагнозом, но легитимной — и более того привилегированной — формой мышления.

Любая цельность, любая структура — от государства до отдельной личности попадают, таким образом, под подозрение в том, что они являются «тоталитарными», «диктаторскими», подавляющими реальный атомизм в пользу холистских структур, пусть и замаскированных под «атомы». Модерн в своем разделении общества дошел до индивидуума. Постмодерн движется дальше и настаивает на расщеплении индивидуума, на шизофренизации культуры, а затем и политики.

Так, для постмодернистов классическая демократия или светский социализм недостаточны именно потому, что в них сохраняется классическое представление об индивидууме. Да, человеческого индивидуума освободить от различных форм коллективной идентичности — от религии, государства, нации, даже пола — можно, и это почти достигнуто в позднем Модерне. Но Постмодерн идет дальше и обнаруживает, что освободили не того. Вместо жертвы на свободу вышел маньяк, преступник, диктатор, только более низкого уровня. Следовательно, политическая борьба *за освобождение человека* переходит в политическую борьбу *за освобождение от человека*.

Целью становится выявление нового «атома» — тела-без-органов (политический Шалтай-Болтай), ризомы, шизомасс, «парламента органов» и т. д.

Политика Постмодерна переносит основное внимание с общества на отдельного человека. Человеческий индивидуум отныне и рассматривается как полис. У обычного человека один центр принятия решения — сознание. Это своего рода правительство. Как правило, политическая система микроуровня — это диктатура эго. Эго, субъект, рассудок и воля не просто правительство, но тиран, самодержец. Оно жестоко, рационально, нетерпимо; оно тиранически господствует над своими подданными «чувствами», грозит им, судит их, подавляет.

У шизофреника, который является нормативом освободительного постмодернизма, монархия распадается (как минимум) на два противоположных лагеря. Так человек становится местом восстания, революции и даже гражданской войны. Одна часть микрообщества хочет одного, другая — другого. В каких-то случаях тиранический рассудок оказывается сильнее, в других его власть рушится под напором множественных «я» — голосов, личностей, побуждений, импульсов, вторжений из сферы бессознательного. С точки зрения классиче-

ской психиатрии эпохи Модерна, шизофрения — это заболевание, а с точки зрения Постмодерна, наоборот — отсутствие шизофрении это заболевание, потому что это насилие над множеством «я», которые живут в нас; это репрессии против желаний, диктатура сознания, превращающая многомерность человеческой ризомы в покорных рабов. Так, отныне не политически и иерархически организованное общество, но отдельная человеческая личность становится Левиафаном, учреждаемым «общественным договором» элементов подсубъектного — дивидуального — уровня. Вся проблематика реалистов (сторонников антропологического пессимизма в духе Гоббса) и либералов (продолжающих линию Локка) переносится на микроуровень. Первые защищают рассудок, как Левиафана микрополиса, опасаясь тех разрушений, к которым могут привести освобожденные субиндивидуальные шизоличности, «сочащийся» хаос импульсов и темных желаний. Вторые, напротив, видят в этом «прогресс», «развитие» и «раскрепощение творческих возможностей», что ведет к обогащению различий и углублению демократии.

То, что в тоталитарном обществе считалось болезнью, утверждают постмодернисты, на самом деле есть свободное творчество. Большинство художников, артистов, ярких талантливых людей — шизофреники, многие харизматические политики, проповедники, трибуны имеют явные психические отклонения. Среди гениальных ученых — множество людей, чье сознание существенно отличается от усредненной нормы и представляет собой аномалию. Поэтому надо просто переставить акценты. То, что в Модерне было нормой, надо признать отклонением, и наоборот. По логике Делёза — Гваттари, нешизофреники — это недолюди, скованные, зажатые, больные существа, страдающие под тиранической властью собственного рассудка, организованного по вертикальной оси.

С точки зрения Делёза и Гваттари, обычный человек основан на метафоре дерева. Его корни — это прошлое, или отсылка к его телесности, к его материальной основе; крона и ветви — его будущее, или сознание. И если у человека отобрать прошлое и выдернуть корни, дерево упадет; если спилить крону, личность тоже исчезает. Удар по корням или по кроне приводит к ликвидации индивидуума. В этом закон классической — «вертикальной», по Делёзу — антропологии. Здесь мы видим, что если модернисты ограничивались низвержением политической вертикали, полагая горизонталь (демократию) достигнутой, то в микрополитике Постмодерна эта вертикаль обнаруживается снова уже на уровне самого человека. Общество может быть демократическим, но сам человек как единица этого общества остается тоталитарной и иерахической системой. Так ме-

няется размерность Политического. Тогда топология Делёза — Гваттари предлагает следующее решение, замечая, что между корнями и кроной находится *линия почвы*, которая представляет собой своего рода экран, где нижнее, невидимое, корневое, телесное, материальное («прошлое» как достигнутое, имеющееся, надежное) смыкается с проявленным, осознанным и будущим (зыбким, проективным, негарантированным). Это промежуточная территория, где тело смыкается с сознанием, а прошлое с будущим, есть «вечное настоящее». Ее метафорой служит ризома. Освободив человека от прошлого и будущего, от отягчающей телесности, уходящей корнями в ничто (порядок реального, по Лакану), но и от диктатуры сознания, человек становится ризомой. Пока же люди ризомой не стали, они остаются уязвимыми, неполноценными и тираническими в отношении самих себя.

Этих людей надо освободить, сделав «полноценными людьми», т. е. шизофрениками, поменяв прежде всего саму структуру психиатрических диагнозов и оценок. Вместо метафоры дерева необходимо утвердить метафору ризомы, грибницы, корнеплодов, т. е. сетевого распространения по горизонтали — под поверхностью, с культивацией, а не подавлением множественных — эфемерных, игровых, случайных и спонтанных — «я». Концы с концами в мышлении не должны сходиться, это подорвет тиранию рассудка и творческая свобода будет гарантирована.

Таким образом, шизофрения, все большее расщепление сознания становится процессом, подталкивая людей к прогрессирующей шизофренизации, к рассеиванию субъекта по суб-субъектным множествам.

Ризоматический «человек» почти неуязвим. Мы можем срезать его крону, мы можем выкорчевать корни, но корневищу от этого ничего не будет — оно даст новые всходы. Так действует принцип общения в социальных сетях и в Интернете в целом. Изменил nickname и аватарку, закрыл аккаунт, удалил историю переписки — и одной виртуальной личности нет. Но в любой момент можно создать новую виртуальную личность. Из сети это переносится на общество, в off-line. Здесь аналогичная виртуальность нарастает. Люди меняют местожительство, имена, страны, профессии, внешность и пол все легче и легче. Они живут в эфемерном настоящем, произвольно меняя корни и кроны, телесность и сознание. Ризома может потерять память, сознание, прошлое и будущее. Но она сохранит свое бессмысленное вечное настоящее, которое под землей невидимо распространяется во все стороны.

Так происходит глубинная демократизация индивидуума на микроуровне, а ризома становится важнейшим концептом политики Постмодерна.

Реализм и либерализм желаний

Переход от полиса к микрополису, и соответственно, от политики к микрополитике, как мы видим, повторяет основные силовые линии политической философии Модерна, но в иной размерности. Это изменение размерности и есть основная черта Постмодерна. Однако, как и в случае квантовой механики или теории относительности переход на новый уровень слишком малых или слишком больших явлений несколько изменяет аксиоматику и физические законы, так и постмодернистское исследование микрополиса — как структуры отдельного человека, взятого как агломерация разнородных и самостоятельных частиц (=микрограждан), — не является полным повторением Политического, каким оно предстает в Модерне. Эта поправка важна, чтобы точнее понять особенность микрополитики — многое здесь остается таким же, как и в макрополитике (Модерна), только в ином масштабе, но кое-что меняется. Тем не менее некоторые аналогии между Левиафаном и микро-Левиафаном вполне приемлемы. Так, к примеру, мы можем применить к фигуре ризоматического дивидуума схемы спора либералов с реалистами (меркантилистами).

Дивидуум Постмодерна, с одной стороны, мыслится как совокупность подсубъектных единиц, представляющих собой микро-общество. Это импульсы, фантомы, «голоса» органов и в конце концов основа бессознательного — «машина желаний»[1]. Именно «машина желаний» (как «фабрика подсознания») порождает множественность дивидуальных микросубъектов, сводимых к разнообразию желаний, конструирующих свои «миры», включая «микроэго», феноменологию и объекты, к которым эти желания направлены. Освобождение рабочих этой «фабрики желаний» от цензуры рассудка и эксплуатации их с изъятием «прибавочной стоимости» высшими уровнями сознания есть революционная программа постмодернистской политики или «шизоанализа». Это соответствует переходу от иерархической организации государства к демократической и в пределе к гражданскому обществу, что на дивидуальном уровне соответствует демократической организации квантов желания. Это своего рода «квантовая демократия», достигающаяся в ходе ризоматизации и шизофренизации культуры, политики, образования, медицины и т. д.

Но, с другой стороны, концепт «фабрики желаний», выдвинутый Делёзом—Гваттари, не случаен. Нет ничего более стандартизиро-

[1] *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Тысяча плато.

ванного и униформного, чем фабричный рабочий. Иными словами, подчеловеческие кванты (более соответствующие «индивидууму», нежели отдельно взятый человек), из которых человек состоит, являются почти всегда серийными и почти идентичными, различаясь лишь в мельчайших деталях, уровне интенсивности и т. д. И здесь в дело вступает либерализм или, точнее, микролиберализм. Реализм на уровне микрополитики, даже принимая демократизацию и свободный рынок желаний внутри индивидуума, все же считает, что во взаимодействии с другим (аналог другого государства «большой политики» Модерна) приоритетом должна обладать все же высшая инстанция, что на уровне отдельного человека в микрополитике соответствует рассудку, эго, централизованному сознанию. Поэтому раскрепощение подсубъективных элементов должно проходить в границах индивидуума, понятого «по-старому», т. е. как человек. При взаимодействии с другим агломератом первый агломерат должен выступать как централизованная структура. Этому соответствует монополия государства на внешнюю торговлю, на которой настаивает меркантилизм и реализм. Это своего рода политика протекционизма, защищающего всю территорию, на которой действует данная «машина желаний».

Микролиберализм настаивает на ином сценарии. Униформность желаний на самом глубинном уровне есть приглашение к *свободному обмену*, шизоаналитическому аналогу фритрейдерства. Так, отдельное желание может вступить в контакт с другим желанием напрямую, в особом трансиндивидуальном пространстве, минуя инстанцию индивидуальной личности — рассудка. Так возникает тезис о *транссексуальности*, которая не является отношением двух людей с гендерной полярностью, а ризоматическим колебанием множества фабрик желаний, взаимопересекающихся друг с другом напрямую, без посредничества индивидуального эго. Эго блокирует такую свободу обмена, выступая как аналог «национализма» или «фашизма». Любовь, по Делёзу—Гваттари, в отличие от классического психоанализа не является делом троих — мужчины, женщины и порождаемого ими ребенка. Любовь порождает сразу множество и является делом множества микросубъектов, которые могут принадлежать любым индивидуумам-государствам.

В конце концов от либерального принципа свободы торговли Делёз и Гваттари, симпатизировавшие марксизму, переходят к тезису «пролетарии всех стран, соединяйтесь!», что означает призыв к пансексуальной революции, т. е. тотальному смешению всех ризоматических желаний в один планетарный клубок оргиастической сети.

Эта аналогия между макрополитикой и микрополитикой, сводящая все на дивидуальный и одновременно трансиндивидуальный уровень, прекрасно осознавалась самими постмодернистами. Это ясно выразил Делёз в принципиальной для Постмодерна формуле — «Все — это политика»[1].

Переход к микрополитике и центральность «фабрики желаний» ставят во главу угла проблему пола, что отражено в гендер-политике. Если принять «квантовый либерализм» или «квантовый марксизм», которые на каком-то этапе друг от друга принципиально не отличаются — в их общей борьбе против «квантового фашизма» или «квантового реализма», защищающего суверенитет рассудка, то именно сфера пола и половых отношений, их регуляция и правовой статус становятся центром Политического.

При этом оба пола видятся как агломерации и «националистические» условности, поскольку находящиеся в глубине человека «фабрики желаний» не являются ни мужскими, ни женскими, равно и как их «квантовые рабочие» или создаваемые ими импульсы желаний. Пансексуализм первичен и сам конституирует свою полярность — т. е. существо того или иного пола. Демонтаж гендера делает гендерную идентичность произвольной, а соответственно, само поле трансиндивидуальных отношений становится игровым, сетевым, ризоматическим, без строго определенных границ и идентичностей. Это своего рода гендерный (точнее, трансгендерный) интернационализм.

Отсюда рождается понятие «микрофашизма», т. е. любой инициативы по сохранению рассудочной индивидуальности и гендерной определенности. Борьба с фашизмом, как ранее с традиционным обществом, объединяет постмодернистских либералов с постмодернистскими коммунистами, что на уровне гендерной политики находит свое выражение в продвижении queer сообщества ЛГБТ.

Микроглобализм

Гендерная политика оказывается в центре внимания Постмодерна. В ней на новом — квантовом — уровне повторяется политическая история Модерна, только если Модерн освобождал человека от всех форм традиционной идентичности, кульминацией чего и является либерализм, и особенно его историческая победа в 1991 году над последней серьезной и претендующей на симметричность и даже грядущую победу столь же модернистской идеологией, коммунизмом,

[1] *Deleuze G., Parnet C.* Dialogues. P.: Flammarion, 1996. P. 117.

то Постмодерн освобождает дивидуальные «фабрики желаний» от человека, от рассудка. Атом уточняет свою размерность, и субъектом революции и освобождения становится ризома. А транссексуальная, трансиндивидуальная сеть превращается в арену Политического, ставшего глобальным. Так за счет трансиндивидуальности (и транссексуальности) микрополитика становится глобальным явлением.

Это соответствует определенным симметриям, которые мы наблюдаем в квантовой физике и особенно в теории суперструн, оперирующим с микрочастицами и процессами, и в астрофизике, предметом которой являются сверхкрупные «космические» объекты. Показательно, что Эпикур утверждал, что атомы могут быть как очень маленькими, так и очень большими, предвосхищая эту симметрию. Так, глобализация не просто сочетается с переходом к микрополитике, но оба эти явления, возникающие на нижней границе Модерна, представляют собой гомологию — искажение мезопропорций (соответствующих человеческой размерности) в обоих случаях — и в сфере гигантского, и в сфере микроскопического — имеет общую структуру. Так возникает постмодернистское гражданское общество, где демонтажу подвергается уже сама человеческая индивидуальность как последний след политической философии классических эпох.

Глобализация — это процесс демонтажа государственности, достигший критической черты. Вначале общество сводится к индивидууму — это политическая философия Модерна. Это отражается в распространении идеологии «права человека», пацифизме, разрушении всех коллективных идентичностей — отсюда и гомосексуальные браки, семья из трех и более разнополых или однополых участников и т. д. Это уже не семья, а постсемья, состоящая из случайного набора любого количества человек. А далее следует пролиферация ризоматических групп, объединение не индивидуумов с индивидуумами, даже не носителей определенного пола в произвольном сочетании, но конфигурация случайных складок желаний с другими комбинаторными элементами, которые создают постобщество, где межиндивидуальное полностью замещается трансиндивидуальным. Сквозь индивидуума происходят особого рода взаимосвязи случайного хаотического толка, и сам он становится условной единицей, hub'ом, условным сервером или даже директорией, которая оторвана от каких бы то ни было фиксированных форм — в теле, рассудке, памяти и т. д. Глобализация, начинаясь с индивидуума, логически приходит к его упразднению, его преодолению. Любая вещь становится контингентной, произвольной, и человек в том числе (и даже прежде всего). В его отноше-

нии начинает действовать принцип «изономии» (ἰσονομία) Демокрита: «не более человек, чем не-человек».

Так, интернациональность совпадает с трансиндивидуальностью и пансексуальностью, что сопрягает между собой глобализацию и субиндивидуальную дисперсию. Глобализация есть микропроцесс. Это легко заметить в технологиях: сближение государств и обществ между собой идет параллельно уменьшению главных инструментов подключения к сети — процессоров, экранов и т. д. Мировая планетарная сеть растет по мере того, как уменьшаются те приборы, которые обеспечивают к ней доступ.

Размывание собственности

Мы уже говорили, как в Постмодерне рассыпаются «цельности» классической онтологии Модерна и какую роль в этом играет переход от обычных денег к цифровым, виртуальным. Богатство, кредиты — это только цифровой код, который и говорит, беден ты или богат.

При этом способы получения богатства становятся все более волатильными, игровыми. Например, индонезийский подросток способен (теоретически) заработать миллиард, играя на бирже. Модный блогер, не обладающий ни профессиональными навыками, ни умом, ни внешностью, но нашедший ключ к аудитории, может разбогатеть молниеносно. Так совсем молодые люди могут — почти случайно и без усилий получить огромные деньги, что снимает необходимость работать.

Когда подобная история успеха рассказывается миллионам, пропадает мотивация труда. Он обесценивается. Легкие деньги развращают не только тех, кто их получает, но и тех — более многочисленных — кто об этом узнает из средств массовой информации или сети. Миллиардеры, основавшие Google, не сильно отличаются от армии программистов и хакеров, но они попали на благоприятную финансовую волну, которая вознесла их к вершинам. А остальные — причем ничем не хуже, не лучше Google — нет. Психологически понятно: как только мы узнаем, что кто-то получил 100 миллионов долларов, предложив более оригинальную упаковку для «Пепси-колы», мы уже парализованы; нам больше не хочется учиться или работать, а хочется 100 миллионов долларов. И идея придумать еще какую-то упаковку может свести нас с ума и испортить жизнь. Мы ждем, пока деньги найдут настоящего владельца, и убеждены, что таковым являемся мы.

Богатство становится легким, случайным, произвольным, не связанным с трудом, с огромной физической работой. Например, сын

представителя крупной финансовой корпорации получает огромное наследство. Для того чтобы удержать это наследство в течение двух-трех лет, ему придется работать не меньше, чем своему отцу, и сражаться за каждый доллар. А если он вместо этого отдыхает и наслаждается жизнью, эти миллиарды исчезают на глазах. Потом окажется, что никаких миллиардов и нет — это были просто условные цифры, которые нужно было поддерживать. Многие олигархи признают, что не они владеют деньгами, а деньги владеют ими. Если олигарх на мгновение остановится в бешеной погоне за нулями на своем счету, которые он никак не ощущает физически, он выпадет из гонки и, скорее всего, разорится и потеряет все. Либо биться за новые нули, либо потеряешь имеющиеся.

Так деньги становятся не «собственностью», а процессом. Деньги уже никому не принадлежат — напротив, это им принадлежат олигархи, банкиры, менеджеры, которые состоят при капитале и следуют за его внутренней логикой. Так происходит диссипация богатств — чем больше собственность утверждается, тем более рассеянной она становится. *Частная собственность становится частичной собственностью.* Она распадается на множество компонентов, которые приобретают динамический характер, и эти водовороты движения капитала образуют вихри, финансовые дыры и огромные зоны оффшорного процветания почти без всякой связи с владельцами. Это отражается в трех основных законах «технического анализа» рынков:

> действия на рынке снимают все остальное (market action discounts everything,
> цены движутся в трендах (prices move in trends),
> история повторяется (history repeats itself)[1].

Это означает, что движение капиталов отрывается не только от их владельцев, но и от рыночного фундамента спроса/предложения, на котором основан классический капитализм. Рынок полностью автономен, и именно он является субъектом или, точнее, глобальным «гиперобъектом», управляющим автономно всем тем, что находится в его ведении — включая производителей, потребителей и самих трейдеров — жрецов «золотого тельца».

Люди, играющие на бирже, как правило, довольно молоды и посвящают этому небольшое время своей жизни, поскольку существование на бирже требует высочайшего напряжения, внимания,

[1] *Murphy J.* Technical Analysis of the Financial Markets. Upper Saddle River. N.J.: Prentice Hall, 1999.

интуиции, почти мистического соучастия в самом процессе движения виртуальных потоков, произвольного и суверенного. Трейдер — это не человек, а часть жизни мирового капитала, крохотный алгоритм. Поэтому либо он, играя на бирже, получает огромные доходы и остальную часть жизни проводит в отдыхе и лечении, либо теряет все и исчезает, отброшенный в никуда планетарной центрифугой.

И история все время повторяется. У движения капитала нет цели. Это автореферентная форма жизни, размывающая и объекты и субъекты.

В Модерне на ранних стадиях капитализма происходило экспоненциальное *накопление* богатства. В Постмодерне же оно переходит в *высвобождение* капитала. Капитал движется по планете, а за ним выстраиваются политические, экономические процессы, спешат орды брокеров с золотыми парашютами, толпы топ-менеджеров. Все они движутся за самостоятельным процессом распада материи и ее перехода с атомарного на субатомарный уровень и далее, пока не складывается особая и автономная геометрия денег, или *«алхимия финансов»*[1], когда сами нелинейные процессы хаотического движения капитала становятся синонимом нового порядка, при котором деньги — или, точнее, их цифровые аналоги, под-деньги и одновременно транс-деньги — сами создают хаотические и эфемерные миры, «хаосмосы».

Деньги в Постмодерне мутируют, но изначально сами они суть продукт распада реальных предметов на экономические атомы. Соответственно, сначала деньги заменяют собой товары, а потом появляются векселя, обещания, цифры. Происходит виртуализация экономики, о которой мы уже говорили. Горизонт распыления закрывает собой историю частной собственности как мы ее знаем — т. е. историю обладания неким объемом внешнего мира, объектами, оказавшимися под полным контролем индивидуума («единственного»). Теперь объекты и даже их финансовые эквиваленты становятся распыленными, переплетенными между собой, рассеянными настолько, что удержать их нельзя — они динамично извиваются, оживают, распадаясь на множество еще более мелких частиц, сочатся, проникают друг в друга, сращиваясь и отмирая.

Это и есть движение частной собственности к частичной собственности в форме глобального капитала. Это уже телесная материя, доступная ощущениям — и мы подходим вплотную к той материи, которая является ничем. Смысл капитала изначально состоит в его абсолютном нигилизме, потому что капитал — лишь процесс дроб-

[1] Термин Джорджа Сороса.

ления. Но именно в Постмодерне, где все подвергается процессу рассеяния, это проявляется особенно наглядно. По сути капитал и есть материя, которая онтологически представляет собой ничто, соответственно, и деньги — ничто. И чем больше деньги считаются «всем», тем ничтожнее это все становится, тем больше уничтожается мир, человек, общество. Деньги — нигилистический вирус, не приводящий к накоплению богатств, а разъедающий саму собственность в ее онтическом измерении.

По мере роста финансовой экономики происходит тотальное распространение нигилистического пятна[1]. Освобожденные от смысла, цели, задач, предметов и от cash, лежащие на карте — т. е. в месте, которого нет, — деньги являются квантами «антиматерии», которая разлагает вещество на невидимые составляющие.

Антигосударство

Параллельно с этим, как мы видели, происходит эрозия политического субъекта — индивидуума, который распадается на ризоматически-шизофренический ансамбль. Совокупно эти процессы порождают совершенно новую политическую философию, которая имеет принципиальное отличие от парадигмы Модерна. Процессы, которые дошли в Модерне до грани, здесь переходят ее. То есть процессы имманентизации ценностей, антропологических моделей философии, онтологии переходят ту черту, которую сами себе поставили как предел. Преодоление предела есть трансгрессия. Поэтому именно трансгрессивность становится основным лейтмотивом Постмодерна. Поскольку Модерн полностью реализовал свою программу, он должен либо возвращаться назад (к платонизму, к религиозному обществу), либо идти дальше в глубь самого себя (переходит на субатомарный уровень). Очевидно, что Постмодерн даже не рассматривает первую возможность, и его трансгрессия обращена именно вниз — к своей нижней черте, за которой расположена область чистого ничто.

Это порождает идею построения «государства наоборот». Государство, которое в контексте титанической фазы Модерна было построено от Земли к Небу, как своего рода Вавилонская башня, по ходу становления Модерна постепенно утрачивает даже материалистическую вертикальность — вместе с либерализмом, интернационализмом, пацифизмом и глобализмом распластываясь по земле. И вот когда горизонтальная — сетевая — модель становится преоб-

[1] *Дугин А. Г.* Конец экономики.

ладающей, собственно и начинается политический Постмодерн. Он строит «государство», точнее, «антигосударство» по образу воронки в земле, своего рода «подземное государство», имитирующее перевернутым образом башню, ведущую к Небу.

Латинское слово «inferno», т. е. «ад», дословно означает «то, что внизу» (как русское слово Преисподняя). Таким образом, политической онтологии Модерна постепенно начинает выкапываться гигантский котлован. Это «антигосударство» некоторые постмодернисты называют «Империей».

Негри и Хардт: «Империя» как глобальное антигосударство

Концепт такой постмодернистской «Империи» полнее других развили два леволиберальных автора Антонио Негри и Майкл Хардт, типичные представители политической философии Постмодерна[1].

В этом случае под «Империей» авторы имеют в виду их собственный оригинальный социологический концепт, с помощью которого они хотят описать современную мировую глобальную капиталистическую систему сетевого типа, прообразом и исторической основной которой они считают США. Такое понимание «Империи» отличается, естественно, не только от Империи в ее классическом — европейско-средиземноморском, традиционалистском понимании, но и от торговой Британской Империи, которая представляет собой законченную парадигму Модерна (спиралевидное распространение по планете Хартленда Локка).

По Негри и Хардту, «Империя» — это парадигма социально-политической организации Постмодерна, которая должна быть осуществлена на основе капиталистической либеральной глобализации, но на последнем этапе (в духе анархокоммунистических представлений самих авторов) власть в «Империи» в ходе мировой революции должен захватить постмодернистский аналог марксистского пролетарского класса — «множества», в терминологии Негри и Хардта.

Авторы наследуют в основных чертах марксистскую модель понимания истории как борьбы Труда и Капитала, но убеждены, что в условиях Постмодерна и Труд и Капитал видоизменяются почти до неузнаваемости. Капитал становится настолько всесильным, могущественным и побеждающим, что приобретает глобальные черты,

[1] *Хардт М., Негри А.* Империя. М.: Праксис, 2004.

отныне превращаясь в тотальное явление. Отныне Капитал — это не часть, это *всё*[1]. Он и есть «Империя». «Империя», по Негри и Хардту, это очередная (последняя и наивысшая) фаза развития капитализма, характерная тем, что в ней капитализм становится тотальным, глобальным, безграничным и вездесущим.

Труд, на индустриальной стадии бывший функцией промышленного пролетариата, сегодня рассредоточен, децентрирован и разлит по нескончаемым миллионам единиц тех, кто находится в подчиненной позиции перед лицом вездесущего и утонченного контроля «Империи».

Носителем Труда в эпоху Постмодерна становится не рабочий класс, но «множество» (multitude)[2]. Между «Империей» и «множеством» развертывается основной сценарий противостояния.

В Постмодерне все изменилось: по-новому выступает Капитал, по-новому Труд, по-новому развертывается противостояние между ними. Вместо «дисциплины» Капитал использует «контроль», вместо политики — «биополитику» (отсылка к Фуко и Делёзу), вместо «государства» — планетарные сети. Капитализм в «Империи» замаскирован, освобожден от тех атрибутов, которые считались существенными в индустриальную эпоху. Растворяется государство-нация, отменяется строгая «иерархия труда», стираются границы, упраздняются межгосударственные войны и т. д. Но все же «Империя» все держит под контролем и продолжает изымать у «множества» продукты его творчества. Этот контроль «Империи» имеет планетарные формы и одинаково касается всех.

А. Негри и М. Хардт настаивают на том, что «Империя» не имеет ничего общего с «империализмом». Классический «империализм», как он описан у Ленина[3], есть экспансия буржуазных национальных государств в слаборазвитые экономически страны и зоны. Такой «империализм», приращивая подконтрольные территории, не меняет качества самой метрополии: буржуазное государство лишь эксплуатирует колонию как нечто «постороннее», «внешнее». Кроме того, «империализм» одного государства неизбежно сталкивается с «империализмом» другого, что мы и наблюдаем в драматической истории мировых войн XX века.

«Империя» в постмодернистском смысле есть нечто иное. Ее структура такова, что включает любую зону, попавшую под конт-

---

[1] *Вивенза Ж. М.* От формальной доминации капитала к его реальной доминации // Элементы. 1997. № 7.

[2] *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006.

[3] *Ленин В. И.* Империализм как высшая стадия капитализма. М.: Прогресс, 1984.

роль «Империи», в ее состав наряду с другими пространствами. «Империя» децентрирована, она не имеет метрополии и колоний, она заведомо и изначально планетарна и универсальна. «Империя» не знает никаких границ, она является мировым явлением. *Глобализация и есть утверждение «Империи».*

«Империя» имеет три уровня контроля одновременно, соответствующих *монархической*, *аристократической* и *демократической* формам правления. *Монархии* соответствует концентрация «ядерного оружия», дамокловым мечом висящего над головой «множества», в едином центре. *Аристократия* «Империи» представлена владельцами крупных транснациональных корпораций. *Демократия* подменена планетарным спектаклем[1], воплощенным в системе масс-медиа.

По мнению А. Негри и М. Хардта, «Империя» в отличие от классического капитализма сегодня присваивает не столько «прибавочную стоимость», т. е. результаты «производительного труда», сколько саму «жизненную энергию» «множества». В новых условиях технического развития грань между производительным, непроизводительным трудом и простым воспроизводством стерта, считают авторы. Эксплуатации сегодня подвергается сама неструктурированная *жизненная сила*, равномерно разлитая в человеческом коллективе и свободно проявляющаяся в стихии желания, любви и творчества[2].

Суть «Империи» в *коррупции*. *Коррупция* (разрушение) как принцип является прямой противоположностью «генерации» (порождения). «Множество» порождает, «Империя» только коррумпирует. «Империя» есть вечный кризис, она разлагает жизнь, остужает ее кипение, узурпирует для своего функционирования через тонкую систему контроля стремление «множества» к свободе, его желание, его креативность.

Так как умственный труд сегодня играет центральную роль в экономическом развитии, роль средств производства существенно видоизменилась. Главным средством производства становится человеческий мозг, следовательно, машина интегрирована в человеческое тело. С другой стороны, новые технологические средства — компьютерная техника, к примеру, — становятся необходимой частью человеческого тела и в скором будущем смогут быть в него интегрированы.

Отсюда теория «киборга» как основного субъекта «Империи». По мнению А. Негри и М. Хардта, «киборг» — это существо, в кото-

[1] *Дебор Г.* Общество спектакля. М.: Логос, 2000.

[2] *Агамбен Дж.* Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.

ром субъект труда (человек) и орудие труда слиты до неузнаваемости. Поэтому современному капиталу недостаточно собственности на средства производства: прямые дисциплинарные инструменты властвования классического полицейско-экономического типа оказываются неэффективными. *«Империя» должна контролировать всю сеть*, элементами которой являются люди, представители «множества».

США и альтерглобализм

Создание «Империи» тесно связано с историей США и их политической системой. Однако роль США в создании «Империи» двойственна. С одной стороны, «Империя» созидается США и основывается на их матрице. Этому способствует и то, что основы национальной политики США с момента их основания точно совпадают с той моделью, которая отныне утверждается как нечто планетарное. Но «Империя» вместе с тем и преодолевает национальные американские рамки, выходя за пределы «классического империализма», пусть даже американского. США укрепляются как проект, расширяясь далеко за рамки национального государства. Америка перерастает Америку, становится планетарной. Весь мир становится *глобальной Америкой*.

После тотальной критики глобализма («Империи») А. Негри и М. Хардт предлагают альтернативу. Эта альтернатива суммирует основные пункты программы *альтерглобализма*. Поэтому авторы считаются наиболее последовательными теоретиками альтерглобализма, а их труд рассматривается как программный.

Преодоление изнутри

Вслед за европейскими постмодернистами — Ж. Делёзом, Ф. Гваттари, Ф. Лиотаром и т. д. — они утверждают, что характер изменений, запечатленных в эпохе Постмодерна, *необратим и объективен*. «Империя» и ее могущество не случайны, не произвольны. Они обусловлены логикой развития человечества. Это *не девиация* прогресса Модерна, но его *кульминация*. Западноевропейское человечество, двигаясь по траектории своего философского, социального, экономического и политического развития, не могло не прийти к Просвещению, к капитализму, к империализму и, наконец, к глобализму, Постмодерну и «Империи». Следовательно, «конец истории» в глобальном рынке вполне закономерен, вытекает из самой структуры истории. Тем, кто ужа-

сается чудовищным горизонтам тотального планетарного контроля и новым формам эксплуатации, А. Негри и М. Хардт советуют обратить внимание на настоящее и недавнее прошлое: можно подумать, что капитализм был более гуманным и справедливым на иных стадиях.

«Империи» избежать нельзя, затормозить ее становление, укрыться в «локальном» невозможно. Буржуазные государства-нации не являются альтернативой «Империи», они просто ее *предшествующие* стадии. Следовательно, противники «Империи» должны распроститься с привычными клише, отбросить устаревшие концептуальные инструменты и расстаться с ностальгией. Мутация Модерна в Постмодерн, а также качественное видоизменение Труда и Капитала — суть свершившиеся факты, с которыми нельзя не считаться. «Империя» — это реальность.

«Позитивная» программа альтерглобалистов отталкивается от признания «Империи» как базового факта, точно так же, как коммунизм Маркса отталкивался от детального исследования онтологии Капитала. «Империю» нельзя преодолеть извне, т. к. в глобальном мире больше нет «вне». В нее *включено* все пространство земли — в социально-политическом, экономическом, информационном и культурном смысле. Поэтому единственный способ взорвать ее могущество лежит *внутри нее самой*, в ее внутреннем *противоречии*. Это противоречие А. Негри и М. Хардт описывают в марксистских терминах (противоречие между Трудом и Капиталом, отчуждение, присвоение прибавочной стоимости и т. д.), но перенесенных в условия Постмодерна и в глобальный контекст.

Аналогом рабочего класса (как объекта эксплуатации и субъекта революции в классическом марксизме) сегодня являются просто *люди* — «множество». Так как в условиях технического развития и глобализации Капитала разница между производительным и непроизводительным трудом стерта, то Трудом, по Негри и Хардту, следует признать «саму жизнь» и ее телесные мотивации — желание, воспроизводство, креативность, случайные влечения. Разница между работой и отдыхом, полезными и бесполезным, делом и развлечением постепенно исчезает: остаются только *живые люди* («голая жизнь», по Дж. Агамбену[1]) перед лицом глобальной коррупционной системы. «Множество» само и есть сегодня Труд. А «Империя» — Капитал.

[1] *Агамбен Дж.* Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь.

«Множество» контратакует: триумф инвалидов, извращенцев и вирусов

Методы борьбы против «Империи» А. Негри и М. Хардт предлагают довольно экстравагантные: отказ от последних сохранившихся половых табу, креативная разработка эпатажных образов, пирсинг, ирокез, хакерство, создание экстремистских коммун и абсурдистских кружков, бессмысленные флэшмобы, транссексуальные операции, культивация миграций, космополитизма, требование от «Империи» оплаты не труда, но простого существования каждого гражданина Земли, при том что гражданами Земли должно стать все «множество». Один из рецептов альтерглобализма, как постмодернистская версия луддитов[1], состоит в приглашении самоискалечивания человеком самого себя (автомутиляция), поскольку инвалид с его бездейственным и недееспособным телом менее подвержен эксплуатации[2]. Не менее эффективна ментальная инвалидность, которую можно приобрести искусственно через употребление сильнодействующих наркотических веществ. Наилучшей формой революционной практики, по Негри и Хардту, было бы становление человека компьютерным вирусом, способным принести максимальный ущерб мировым сетям.

Эта леволиберальная теория во многом отражена в программных пунктах разнообразных сетей движения «Открытое общество», спонсируемого Джорджем Соросом.

Сами авторы «Империи» показывают, что позиция «множества» в условиях Постмодерна, по сути, совпадает с «Империей» — именно «Империя» дает «множеству» быть самим собой, она эксплуатирует «множество», с одной стороны, но и учреждает, поддерживает его, способствует его дальнейшему освобождению, с другой. В «Империи» «множество» находит, таким образом, многие положительные «возможности», которые оно призвано использовать для своих интересов. Авторы в качестве параллели такому повороту мысли приводят отношение Маркса к капитализму, который признавал его прогрессивность по отношению к феодальному и рабовладельческому строю, но вместе с тем выступал от имени пролетариата как

---

[1] Луддиты — движение среди рабочих Англии первой четверти XIX века, считавших, что источником нищеты и безработицы являются машины, внедренные в промышленное производство, и громивших и уничтожавших в ходе своих выступлений технику (индустриальный саботаж). Предводителем и символом этого движения считался некто «генерал Лудд» или «король Лудд», первым разрушивший пару станков.

[2] При этом, считают Негри и Хардт, лучше вообще избавиться от тела, чтобы надежно избежать любой формы насилия со стороны «Империи».

его самый непримиримый противник. Так А. Негри и М. Хардт относятся к «Империи»: они показывают ее «прогрессивные» стороны по отношению к классическому индустриальному капитализму, но полагают, что она несет в себе свой собственный конец.

Проект альтерглобализма сводится к тому, чтобы не тормозить «Империю», но, напротив, *подталкивать ее вперед*, чтобы быстрее оказаться свидетелем и участником ее финальной трансформации. Эта трансформация возможна через новое самосознание и самочувствие, через обретение нового онтологического, антропологического и правового статуса жизненным и созидательным хаосом раскрепощенных мировых толп, «множества», которое призвано ускользнуть от тонкой и жесткой коррупционной хватки планетарной «Империи».

Сам концепт «множества», который Негри и Хардт ставят на место пролетариата как его постмодернистский аналог, представляет собой следующую фазу погони за атомом. Множества — уже не индивидуумы в классическом понимании Модерна, они дивидуумы. Они достигают более близкого к атомарности уровня, ризоматически разделяясь на комбинации элементов. Сам термин «множество» появляется у Макиавелли, Гоббса и Спинозы и означает людей, еще не интегрированных в политическую структуру. То есть это снова «естественное состояние» Гоббса. Но для Негри и Хардта такое рассеянное, хаотическое состояние есть не просто стартовое (как бы мы его ни толковали: пессимистически, как Гоббс, нейтрально, как Локк, или положительно, как Руссо), но представляют собой *цель*, т. е. нечто должное, к чему и направлена политическая история. Подобно симметрии Маркса между пещерным коммунизмом начала истории и научным коммунизмом конца истории, «множество» Негри и Хардта мыслится прежде всего как кульминация политического процесса, восстанавливающая, однако, «естественное состояние».

Восстание «множеств» должно быть основано на культивации всех видов трансгрессии. Идеалом Негри и Хардта является уже не человек, но *киборг*, мутант, добровольный инвалид, калека, получеловек-полумашина, не способный стать объектом эксплуатации — ни в производстве, ни в исполнении гражданских обязанностей, ни в классическом браке. Свобода от «Империи» как последнего воплощения рациональности реализуется через соскальзывание в иррациональность, в массовую шизофрению (Ж. Делёз), в наркотики, разложение, поиск новых причудливых форм бытия по ту сторону культурных и социальных кодов, диктуемых «Империей».

Так же, как и Маркс, желавший победы капитализма ради приближения его конца и строительства социализма, альтерглобалисты

желают победы глобализации, чтобы полная победа Капитала взорвала его самого изнутри, через тотальную миграцию множеств в область иррационального и шизофреническую свободу.

Множество — не то, что есть, но то, что должно быть. По Спинозе, «множество есть то, чего больше всего боится государь»[1]. Следовательно, именно неуправляемая масса трансгрессивных первертов, сращенных с машинами киборгов, физических и ментальных инвалидов, трансгендеров и queer-типов самых неожиданных версий, интегрированных в мировую сеть, становится отныне революционным классом, представляющим в политической истории все человечество, которому предназначено выскользнуть из-под репрессивных стратегий «Империи», нырнув для этого в глубину материи. Так «Империя», уже представляющая собой «перевернутое государство» достигает своей логической цели — ее нижний предел упирается в центр ада.

Подземное гражданское общество

Мир после победы множеств описывается Негри и Хардтом довольно смутно. Это будет сетевое ризоматическое общество, организованное горизонтально и ориентированное еще дальше вниз — в глубины материи. При этом границы между индивидуумами будут стерты, люди, машины, животные и растения составят между собой одну сплошную пульсирующую массу, обменивающуюся непрерывно многомерными импульсами желания. Это напоминает изначальное состояние космоса, описанное Эмпедоклом, когда отдельные органы еще не соединились друг с другом в должном порядке, руки, носы и уши росли из земли, составляя экстравагантные ансамбли. Приблизительно такой же расцвет неупорядоченных свободным потенций и фрагментов берется постмодернистами в качестве цели. Истинное множество не может иметь строго человеческой формы, т. к. это уже есть определенная дискриминация остальных форм жизни и видов — как естественных, так и искусственных. В глобальной сетевой демократии голосовать могут все — как человеческие, так и нечеловеческие существа — включая машины, предметы, растения, животных и т. д.

В такой магме все будет бесплатным, тем более что сами деньги постепенно растворятся в цифровом океане. Особенно постмодернисты подчеркивают свободный и неограниченный доступ к нарко-

[1] *Spinoza B.* A Theologico-Political Treatise, and a Political Treatise. N.Y.: Cosimo, 2005.

тикам и порноресурсам, что соответствует освобождению «тружеников фабрики желаний».

Для современного русского человека это звучит, пожалуй, несколько дико, но важно понять, что Постмодерн и его политическая философия, включая концепт «революции множеств», — это не шутка, не пародия, не экстравагантный бред. Это логическое продолжение линии самого Модерна — его основных силовых узлов — прогресса, модернизации, социального развития, демократизации, освобождения, развития «гражданского общества» и т. д. Так, современная борьба за свободу всякого рода этнических, сексуальных, религиозных и политических меньшинств вместе с гендер-политикой и экологией являются прелюдией именно к такому ризоматическому этапу.

Постмодернистское прочтение

Это политическая программа «машины желаний», освобождения «множества» из-под контроля эксплуатационной системы, план и стратегия глобализации и особенно альтерглобализации, которая должна последовать за победой мирового капитализма. С точки зрения Негри и Хардта, нынешняя глобализация все еще находится в рамках политической философии Модерна, а на самом деле надо перейти от построенной «Империи» Модерна к последней фазе — «царству чистого количества»[1].

Это — политическая программа Постмодерна. Большинство неправительственных гуманитарных организаций, действующих сегодня во всем мире, так или иначе сопряжены с этим проектом «множеств». Они, растворяя границы и помогая разрушить традиции, готовят глобальную территорию для «множеств».

Важную роль играет в этом современное искусство — contemporary art.

Соответственно, социально-политические, философские модели, постпозитивистские теории международных отношений, теории гендера, феминизма, все «левое» движение, в значительной степени «правое» (там, где правые выступают в защиту крупного каптала) — вся современная политика постепенно переходит в пространство Постмодерна.

Постмодернисты говорят, что все есть текст, и любой текст может быть прочтен по-разному. Все зависит еще и от того, какую шифровальную модель мы возьмем. С точки зрения постмодерни-

[1] *Генон Р.* Царство количества и знамения времени.

стов, реальность — это комбинация знаков, которые не имеют никакого значения. В зависимости от того, как мы знаки компонуем, мы создаем текст — одни знаки мы видим, другие нет, одни игнорируем, другие признаем. В зависимости от того, какие знаки мы видим, а какие нет, мы получаем разные слова. Перед нами все буквы, и с помощью той или иной «решетки» (*англ.* reading, *фр.* grille de lecture) мы можем прочитать одно и то же высказывание совершенно разным образом, в зависимости от того, как и какую «решетку» мы используем.

Постмодернистская grille de lecture постепенно охватывает все политические процессы, в которых мы живем. Политическим становится все — в духе Делёза, включая искусство, экономику, медицину, культуру. Везде между собой сталкиваются остаточные — хотя и индивидуалистические, модернистские — структуры вертикали — классические представления Нового времени о государстве, обществе, поле, семье и т. д. и их новое постмодернистское прочтение, основанное на ироническом расчленении — деконструкции — этих понятий, представляемых постмодернистами как конвенции, мифы, социальные условности и громоздкие идентичности, не знающие еще о своем предназначении — освободиться от самих себя, осуществить трансгрессию и раствориться в пульсирующей стихии электронного нигилизма.

Политическая философия Постмодерна принципиально сочетает несочетаемое, reading Постмодерна основан на парадоксе — на отсутствии симметрии, позиции, вертикали. Обычно верх — главное, низ — не главное, но в философии Постмодерна все наоборот — низ и верх примерно одно и то же. Каждый получает свое право на высказывание. В музыке это ярко представлено в направлении додекафонии, введенной Шёнбергом (1874 – 1951), и по этому же пути шла вся авангардная живопись XX века.

Глава 2. «Черное Просвещение»

ООО: нигилизм и его объекты

Новый этап установления парадигмы Постмодерна мы видим в современном направлении объектно-ориентированной онтологии (ООО), иначе называемой спекулятивным реализмом. Наиболее яркими представителями ООО являются Рэй Брасье[1], Грэм Харман[2], Квентин Мейясу[3], Леви Брайант[4], Ник Лэнд[5] и Реза Негарестани[6]. Здесь основные линии Постмодерна доводятся до логического предела. И хотя Жиль Делёз и ряд других философов-постмодернистов уже обращались напрямую к ничто, следуя онтологии Лакана, и даже делали ориентацию на ничто, волю к ничто определенной ценностью, все же их системы были слишком связаны с субъектом — даже в том случае, если задачей было рассеять его на как можно более широкий спектр дивидуальных элементов, квантов, новых претендентов на статус «атома». Объектно-ориентированная онтология (ООО) стремится быть предельно последовательной и вообще упразднить субъекта, приняв его за частный случай среди океана действительных и возможных объектов. В этом случае мир случайность, т. е. изономия Демокрита, с его «так, не более, чем не так», возводится в абсолютный принцип. Мейясу называет это «контингентностью» и предлагает провести последовательную работу по построению таких онтологий, где субъект был бы не в центре, как Земля в космологии Птолемея, но на онтологической периферии среди других объектов бесконечного — открытого (здесь уместно вспомнить «открытое общество» Поппера) космоса, основанного на строго коперниковском принципе изотропности, т. е. безразличности всех ориентаций (снова изономия Демокрита). Мейясу призывает отменить всякий корреляционизм, т. е. отбросить те гносеологические структуры,

[1] *Brassier R.* Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. L.: Palgrave Macmillan, 2007.

[2] *Харман Г.* Имматериализм. Объекты и социальная теория. М.: Издательство Института Гайдара, 2018.

[3] *Мейясу К.* После конечности: Эссе о необходимости контингентности.

[4] *Брайант Л. Р.* Демократия объектов.

[5] *Land N.* Fanged Noumena: Collected Writings 1987 – 2007.

[6] *Negarestani R.* Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials.

которые основаны на соотношениях, а следовательно, так или иначе подразумевают субъекта. Но в таком случае место субъекта не просто делегируется кому-то еще, но упраздняется окончательно, а на его месте остается чистое ничто. Это ничто и утверждает в качестве единственной онтологической опоры Рэй Брасье, призывая принять это как главный ориентир философии. Если Постмодерн балансирует на грани с ничто, то ООО призывает броситься в ничто, сделав его даже не просто истиной (как порядок реального у Лакана), но целью, ценностью и желаемым результатом. Вопрос Лейбница (1646 – 1716) о том, «почему существует нечто, а не ничто», который стоял в центре философии Мартина Хайдеггера, у Брасье сводится к тому, чтобы упразднить инстанцию, способную его сформулировать.

Согласно Мейясу, человек и его сознание суть случайные отблески пульсирующего хаоса, наивно возомнившие о наличии порядка, единства, истины и т. д. Мысль есть случайная складка бессмыслицы, иллюзия и аберрация. А субъект не что иное, как один из объектов, являющийся столь же онтологически периферийным, случайным и нигилистичным, как и все остальные, но лишь пребывающий в иллюзии относительно себя и мира. Субъект — это просто объект, который сошел с ума.

Г. Харман: понять объект, убив субъекта

Естественно в такой ситуации, возникает вопрос: а что же в таком случае объект? Здесь и начинается собственно развертывание «спекулятивного реализма». Представители этого течения утверждают, что все, что мы знаем об объекте, это мнения субъекта. Более того, феноменологи показывают, что мы имеем дело не с самим объектом, а с «ноэмой», т. е. с объектом интенциональным, находящимся внутри нашего сознания, а не вне его. Иными словами, субъект не знает объекта и лишь воображает, придумывает, конституирует его. Объект не является данным через органы чувств, поскольку они — как и любой интерфейс — основаны на протоколе и алгоритме, пропускающих одни параметры и отсекающих другие (так работают любые системы[1]). Поэтому представление об объекте субъекту не дано ни в прямом опыте (как наивно полагали первые эмпирики и материалисты Модерна), ни в концептуальном оформлении. Отсюда и название «спекулятивного реализма»: для человеческого сознания объект, вещь, res, может быть лишь плодом спекулятивного знания. Это вполне созвучно Демокриту, который утверждал нали-

[1] *Луман Н.* Социальные системы. Очерк общей теории. СПб.: Наука, 2007.

чие атомов и пустоты с опорой на спекулятивный рассудок. Поэтому «вещь», «объект» — это лишь концепт. Но чтобы достичь его, необходимо не усовершенствовать средства, которыми обладает субъект, а напротив, очистить сам процесс мышления от следов субъекта. Иными словами, объект может быть гораздо лучше понят самим объектом, т. е. машиной. В этом случае спекулятивные процессы будут лишены тех онтологических возмущений, которые неотъемлемы от субъекта. Более того, согласно «спекулятивным реалистам» сам субъект и есть «онтологическое возмущение».

Отсюда рождается новая программа объектно-ориентированной онтологии, состоящая отныне *в упразднении человека*, в полной деструкции субъекта и в построении философии, которая могла бы существовать вне человеческого контекста. Так, ООО приобретает характер, обратный гуманизму. В этом мы видим логическое следствие становления всего сегмента третьего рода Платона — философии Матери. Эта философия начинается с отмены надчеловеческой — сакральной — вертикали, с отвержения государства Отца и государства Сына. Это — первая стадия материализма, Бог убит, но лишь для того, чтобы освободить человека, поставить его в центре. Эта эпоха проходит под знаком гуманизма. Кульминацией этой программы является политическая философия либерализма, а поворотным пунктом в истории — победа либералов над двумя альтернативными политическими теориями (фашизмом в 1945 году и коммунизмом в 1991 году).

Приблизительно в это время особую силу набирает Постмодерн, который предлагает двинуться дальше в материю и разложить человека (индивидуума либерализма) на составляющие. И хотя человек здесь разлагается, но все же с определенными натяжками некоторые элементы гуманизма все еще сохраняются. Теперь человека освобождают от того государства, которое он носит в себе самом и прежде всего от диктатуры рассудка.

Но с приходом спекулятивного реализма этот процесс движения в материю достигает того барьера, где освободительная стратегия философии Матери достигает своей кульминации. Теперь уже надо освобождать не просто человека и даже не подсубъектные элементы человека, «рабочих фабрики желания», но мир объектов от человека. Здесь Постмодерн становится в такую же оппозицию к человеку, как ранее Модерн встал в оппозицию Богу, священному, вертикальным онтологиям. Люди убили Бога. Теперь пришла очередь постчеловеческим существам — машинам, шире, объектам, убить самого человека. Спекулятивный реализм есть именно такой — впервые открытый — материалистический антигуманизм. Поэтому подчас

это направление сопрягается с постгуманизмом или трансгуманизмом. И хотя речь идет о трансформации человеческого вида во что-то другое, объектно-ориентированные онтологи ставят своей целью обосновать внечеловеческое мышление. Свою философию Мейясу или Брасье создают для роботов, постчеловеческих видов. Конечно, это лишь спекулятивная конструкция, но она, по замыслу ее создателей и разработчиков, должна служить основой внечеловеческих онтологий.

Отмена Dasein'a и бессмертие машины

Упразднить субъекта, уничтожить человека на практике, в философском контексте — не такая простая задача. И здесь спекулятивные реалисты, прежде всего Грэм Харман, прекрасно понимают, что напрямую этого добиться нельзя: сам субъект или понятие о человеке основаны на сложнейших метафизических и антропологических платформах, которые не только не просто, но невозможно снести, если обратиться напрямую к классическим учениям Нового времени. Поэтому Харман обращается к феноменологии и прежде всего к Хайдеггеру[1], в учении которого на месте человека и субъекта Нового времени уже стоит очищенная и утонченно репрезентированная фигура Dasein'a. Хайдеггер при построении аналитики Dasein'a также переводит в экзистенциалы любые отношения Dasein'a с тем, что находится вокруг него, и в частности, то, что принято называть «вещью», «объектом» или совокупно «миром»[2]. Так, в частности, «предметность» Хайдеггер определяет через Zuhandensein — «подручность». Харман предлагает строить феноменологию не от Dasein'a вовне к «объектам», но от самих объектов. Однако если проделать это, то совсем не обязательно то, что было «подручным», «инструментом», отнесется к своему владельцу симметрично. Вещь, перестав быть подручной, ведет себя не так, как виделось бы Dasein'у. Она не обратится в его сторону или в сторону другой вещи — по крайней мере с той же «фатальностью», с какой Dasein обращается к ней. Следовательно, на этом симметрия заканчивается, и Dasein вообще исчезает с горизонта. Остаются вещи и их феноменология, которую, впрочем, определяют они сами, а не кто-то за них. Таким образом, упразднение субъекта происходит через упразднение его фундаментальной экзистенциальной основы — Dasein'a.

[1] *Harman G.* Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing. Chicago: Open Court, 2007; *Idem.* Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects. Chicago: Open Court, 2002.

[2] *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2014.

Важно заметить, что Хайдеггер сам признает у Dasein'а два режима — аутентичный, когда Dasein есть он сам (Selbst), и неаутентичный, когда Dasein выступает как das Man, отвлеченная инстанция, которая отражает нечто якобы всеобщее, но которое не совпадает ни с истиной, ни с мнением отдельных людей (носителей Dasein'а). Так, das Man представляет собой предельное отчуждение Dasein'а от самого себя. Фигура das Man'а очень близка к Искусственному Интеллекту, потому что Искусственный Интеллект отличается от человеческого не формальными признаками, но именно отсутствием Dasein'а. Следовательно, с философской точки зрения переход от человека (субъекта) к машине (объекту) совершается не по линии разумное/неразумное, а сопричастное к Dasein'у/не сопричастное к Dasein'у. Мыслящий объект — это мысль, лишенная Dasein'а — и не только как действительности (Dasein практически не дает о себе знать и в das Man'е, хотя он и остается его основанием), но и как возможности. Именно погасив Dasein, считает Харман, можно перейти к феноменологии объектов[1].

При этом упразднить Dasein в каком-то смысле проще, чем объявить войну человеку. Dasein есть отношение к смерти, и это отношение является его главным экзистенциалом. Но для человека Модерна и Постмодерна смерть — в духе Эпикура — не является ничем, и тем более ценностью. Ведь Модерн и Постмодерн отрицают душу и посмертное существование, воздаяние, суд, рай и ад. Поэтому вырезав отношение к смерти у (пост)современного человека, мы не лишаем его ничего принципиального. Более того, обретение бессмертия, хотя и ценой превращения в машину, в объект, вполне привлекательная для многих перспектива. Объект бессмертен, как бессмертна смерть и ничто в имманентных материалистических онтологиях.

Сингулярность и тайна бастардного логоса

Так, спекулятивный реализм и контингентность напрямую смыкаются с технологическими направлениями, ставящими перед собой цель создания сильного Искусственного Интеллекта, киборгов, процедур генной инженерии и обретения физического бессмертия. Тот момент, когда произойдет полный переход от человеческого общества к постчеловеческому, футурологи этого направления называют «Сингулярностью»[2]. Спекулятивные реалисты фактически

[1] Феноменологию объектов развивает также Иен Богост. См.: *Богост И.* Чужая феноменология. Или каково быть вещью? Пермь: HylePress, 2019.

[2] *Kurzweil R.* The Singularity is Near. N.Y.: Viking Books, 2005.

подходят к этому моменту со стороны философии, готовя платформу для Сингулярности. Утверждаемые ими объекты и есть подлинные атомы, поскольку они представляют собой не продукт разделения новых и новых пар, в чем проявляется работа плотиновского Ума, но внутреннюю природу самого ничто, материи как таковой, увиденной не со стороны Ума, пусть человеческого, а со стороны самой материи. Здесь снова можно вспомнить бастардный логос (λόγος νόθος) «Тимея». Понятие «бастарда» (νόθος) предполагает некую гибридность, в которой сходится нечто от Отца (Ума) и нечто от Матери (материи). Попытки достичь самой сердцевины этого бастардного логоса, с помощью которого, по Платону, постигается «хора», материя, двигаясь со стороны настоящего — мужского вертикального — Логоса, имеют некоторый предел. Именно он и дает о себе знать в ходе ускользания атома через все большее и большее дробление частиц. Спекулятивные реалисты делают в этом случае *философский рывок* и предлагают конституировать этот «бастардный логос» не по остаточному принципу (все меньше и меньше ума), но со стороны самой материи, со стороны самой Матери. Тогда Сингулярность становится триумфальным (для философии Матери) моментом раскрытия особой формы бессубъектного сознания. Именно это и представляет собой объектно-ориентированная онтология.

Б. Латур: гибриды и Конституция

Французский социолог Бруно Латур, исследуя эпистемологию Модерна в духе постмодернистских стратегий Фуко, пришел к выводу о том, что Модерн основан на своего рода философской Конституции, согласно которой мир духа (субъекта) и мир материальных предметов (объектов) представляют собой онтологически две совершенно автономные зоны, разделенные строго установленной границей[1]. Модерн строит свою критику Премодерна именно на том, что в традиционном обществе подобное правило не соблюдалось, что приводило к созданию гибридов, т. е. предметов, которые были отчасти субъективны, а отчасти объективны. Именно осмеяние гибридов и было основой рационалистической стратегии Просвещения.

Но Латур замечает, что сам Модерн, провозгласив это правило как свою Конституцию и поставив его во главу угла, постоянно и систематически нарушал его. При этом Модерн не просто отказался от производства гибридов, но, напротив, использовал официальный запрет как особое вдохновение для концептуальной контрабанды —

[1] *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.

подобно тому как сухой закон, введенный в США, лишь способствовал обогащению бутлеггеров, нелегальных торговцев алкоголем. Это и привело его к парадоксальному выводу о том, что «Нового времени не было»[1], поскольку торжественно провозглашенная Конституция никогда толком не соблюдалась. Латур не просто критикует это, но предлагает воспринимать как факт и смириться с тем, что человек обязательно будет создавать гибридные концепты, в которых субъектное и объектное будут смешаны.

При этом Латур предлагает не стесняться этого, но сделать еще один шаг и вообще признать за объектами некоторые политические права. Раз они постоянно вторгаются в человеческий мир и его концепты, то не пора ли распространить некоторые конституционные гарантии и социальные права на внечеловеческие области, дав им своего рода гражданство.

Бруно Латур предлагает следующее: надо продлить политическую эмансипацию и глубинную демократизацию, захватившую уже область гендера на нечеловеческих существ, предметы и даже явления. Почему субъекты принимают решение за вещь? Давайте объекты будут тоже решать! Так, Латур предлагает создать парламент вещей[2], дать право голоса ежикам, стаканам, ветрам, ржавчине, дельфинам, льду и всем остальным. В конечном счете они тоже часть общей ризоматической системы.

На следующем технологическом уровне человек, напечатанный на 3D-принтере, не будет сильно отличаться от остальных предметов, и им всем можно и нужно дать равные права. Голосование предметов будет более непредсказуемым, чем голосование обычных людей. Но в целом степень свободы принтера и современного обывателя, который находится под гипнозом СМИ, общества, политики, экономики, гаджетов, принципиально не сильно отличается. Команда и на принтер может не дойти, бывают сбои — пользователь отправил файл на печать, а не напечаталось, потому что какой-то из проводов оказался неподключенным, или что-то сбилось в программе... То есть и принтер в каком-то смысле способен на своеволие, он может выполнить команду, а может и не выполнить. Современному человеку также объясняют, за кого голосовать, а он подчас идет и внезапно отдает голос за кого-то другого или бросает в урну для голосования билет на метро, справку от психиатра или денежную купюру, подвергшуюся девальвации. Тоже какой-то провод отошел... Строго говоря, доверять тем, за кого голосуют люди, нельзя; одни избиратели ставят галочку

[1] *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии.

[2] *Латур Б.* Политики природы. Как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

с пониманием, другие — нет. Это стохастический процесс, наполненный возмущениями, вихрями, отклонениями от основной траектории, сбоями... Это стихийное явление или технологический сбой. Признавать эти голосования достоверными невозможно.

Соответственно, принтер может голосовать с тем же успехом. А ежик, в свою очередь, не так ограничен, как может показаться внешнему наблюдателю. Он вполне может выбрать свободу леса, одобрить изобилие грибов, шишек и ягод — прекрасные вещи! Поэтому в Постмодерне нельзя исключить того, что люди подумают и решат — почему мы выбираем каких-то малоприятных коррумпированных личностей, давайте выберем ежика!

Конечно, предложение по расширению номенклатуры субъектов голосования и пролиферации электорального статуса объектам пока выглядит как метафора, но сам план придать внечеловеческим явлениям и существам определенный статус — как это уже имеет место в заповедниках и национальных парках, вполне реалистичен и отражает основной вектор Постмодерна.

Предложения Латура могут показаться схематичными. Но ведь когда-то и демократия, и буржуазное общество, и социализм, и многие другие вещи, которые кажутся нам совершенно естественными, появились из схем. История человечества — открытый процесс творения, не политика диктует нам себя, как нечто фатальное, но мы делаем политику. У нас меняется сознание, представления, образы и в конце концов меняется построение иерархий. Мы меняем мир, и мир меняет нас. И хотя постмодернистский проект кажется нам сегодня экстравагантным, не следует к этому относиться слишком легко. Меняется человек, меняются его смыслы и значения. В парадигме Традиции человек был всегда чем-то бóльшим, чем человек (бессмертной душой). Потом в Модерне он стал только человеком. В Постмодерне он превращается в ризому. И соответствующим образом меняются эпистемы и Конституции.

Демократия предметов и суверенность материи

Эти теории Латура, чрезвычайно убедительно показывающего, насколько произвольными и волюнтаристскими были научные открытия Нового времени, часто представлявшие собой простое мошенничество, результаты политических и даже экономических интриг, подхватили и развили объектно-ориентированные онтологи — и в частности, Леви Брайант и Джейн Беннетт[1]. В своей книге

[1] *Беннетт Дж.* Пульсирующая материя. Политическая экология вещей. Пермь: HylePress, 2018.

«Демократия объектов»[1] Леви Брайант дает набросок политической системы, в которую будут включены внечеловеческие процессы, случайные возмущения, расширенное представление о гражданстве, делегированное некоторым видам животных или даже природным явлениям, и т. д. Джейн Беннетт, со своей стороны, исследует «судьбу» вещей, в том числе выброшенных на свалки, или отходов производства, которые, по ее наблюдениям обладают самостоятельной агентностью, т. е. своего рода волей и даже разумом, поскольку их влияние на окружающую среду сказывается на людях, которые поспешили приравнять их к ничто, но сами стали жертвами их необратимо вызванного наличия. Так, по Джейн Беннетт, пульсация материи создает особое измерение существования, затрагивающее не только тела, но и бестелесные явления — например, мысль, вплетаясь в структуры вещей и вовлекая их в свои собственные виталистские стратегии. У Беннетт в духе экологической политики складывается концепт о том, что саму материю следует признать в качестве политического субъекта, поскольку совокупность ее движений представляет собой спонтанно-волевую агентность, требующую не просто признания, но и наделения особыми правами и полномочиями. Так, концепт материи, ничто, чистой объектности, превращается в нового «субъекта», т. е. в центр осмысленной, осознанной и могущественной воли. Если добавить сюда феминизм, мы получаем законченную философию Великой Матери, чем, собственно, но лишь имплицитно, являлась уже вся политическая философия Модерна.

Но, как и в случае Латура, конструкции Брайанта и Беннетт еще не полноценный политический проект, а лишь набросок, призывающий интегрировать экологию, феминизм, защиту окружающей среды и редких видов в структуры «новой демократии», основанной на принципе более равномерного распределения «прав» между объектами, среди которых люди являются лишь частными случаями в текучих онтических вихрях.

Парламент объектов Латура и Брайанта и агентная трепещущая материя Беннетт являются коррелятом того «парламента органов», о которых говорят постмодернисты. Здесь снова, как и в случае с микроглобализацией, мы видим типичное для Постмодерна переплетение макро- и микроуровней за счет демонтажа, деконструкции мезоуровня, где располагался человеческий субъект в эпоху Модерна. Индивидуум раскалывается на множество субиндивидуальных частиц, поднимая восстания против собственного левиафанического разума в пользу «гражданского общества» отдельных желаний. Кажется, что

[1] *Брайант Л. Р.* Демократия объектов.

мы опускаемся внутрь человека. Но на самом деле мы движемся на самую дальнюю периферию субъекта, прочь от его центра. Следовательно, диссипация индивидуума сближает его с макроструктурами, также подлежащими диссипации. Пыль субъекта смешивается с пылью объекта, сливаясь в вихревые пульсы. Так экология, отходы, свалки, изменения климата, вымирающие и гниющие виды вплетаются в политические дискуссии органов субиндивидуального уровня, придавая ризоме все более материальное — объектное — свойство. Так, Квентин Мейясу полагает, что даже Делёз сохраняет определенный корреляционизм (между жизнью и ничто), тогда как в ООО следует воспринимать ничто с позиций жизни, а жизнь с позиций ничто. Субъект — частный случай объекта, следовательно, правовой и гражданский статус трепещущей материальности или Искусственного Интеллекта должен быть не просто уравнен с людьми, но и обладать превосходством. Демократия объектов должна привести к первой исторической Конституции, в которой *сама материя будет объявлена истинным носителем суверенной власти*, а отдельные гражданские права будут распределены на все элементы материальности — в том числе и на человеческие, которые, в свою очередь, будут представлять собой комбинации органов и коммуны желаний.

Это важный аспект политического измерения спекулятивного реализма: отныне опциональными становятся не только такие идентичности, как религия, профессия, национальность, пол, но и сама видовая принадлежность и даже выбор статуса живого и неживого существа. Если выброшенная на свалку консервная банка, утюг, робот или могильный червь получают право гражданства, то никто не вправе навязать им эти идентичности как неизменные и фатальные. Любой и даже отдельная часть любого теоретически может записаться кустом, женщиной, негром, жирафом или опилками и в парламенте объектов занять отведенное место.

При этом важно подчеркнуть, что передача политического суверенитета самой трепещущей материи является логическим завершением не только Постмодерна, но и всего того процесса освобождения и имманентизации, который составлял главную смысловую ось Модерна и Просвещения.

Политическая философия плесени

Исследования поведения различных организмов и даже неорганических субстанций в духе объектно-ориентированной онтологии стали широко распространенными и привели к смещению представлений о том, что считать разумным, а что нет. Так, ряд антропо-

логов выдвинули идею того, что в архаических обществах (например, в племенах индейцев Южной Америки) животные, призраки, растения и даже неодушевленные предметы считаются носителями определенной субъектности. Если классическая прогрессистская антропология свысока относилась к подобным теориям, считая их пережитками дологического мышления[1], то благодаря школе американского антрополога Франца Боаса[2] (1858—1942), и особенно трудам Клода Леви-Стросса[3] (1908—2009), таким представлениям было уделено больше внимания, но и в этом случае они были проинтерпретированы как элементы семиотических систем, выполняющих символические функции в системе символов и интерпретации обмена и родства. Новые поколения антропологов — Ф. Дескола[4], Э. Вивейруш де Кастру[5], Э. Кон[6] и т. д. — во многом под влиянием философии Постмодерна отнеслись к таким воззрениям с полным доверием, допустив возможность внечеловеческой субъектности. Это вполне соответствовало проектам Латура или Брайанта. Леса, животные, духи, природные явления уже были наделены определенными гражданскими правами в некоторых архаических обществах, и если Модерн относился к этому как предельной форме слабоумной наивности, Постмодерн предлагал, напротив, распознать в этом следующий шаг демократии.

Не то чтобы радикально поменялось отношение к внечеловеческим формам жизни и предметам. Речь шла прежде всего о риторике, подобно тому как в сказке или мифе сам нарратив строится на молчаливом признании субъектности волшебных зверей или предметов. Перенеся эту манеру описания в область научных экспериментов, наглядно менялась вся картина.

Одним из ярких феноменов в этой сфере стали наблюдения за поведением плесени — и в частности, ее вида — Physarum polycephalum. Вначале японские ученые проследили, что при определенных условиях плесень ведет себя так, как если бы она обладала памятью. Двигаясь к съедобной субстанции в лабиринте, она проходила его первый раз так же как и человек, совершая ошибки, до-

---

[1] *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб.: Европейский Дом, 2002.

[2] *Boas F.* The mind of primitive man. N.Y.: The Macmillan Company, 1938.

[3] *Lévi-Strauss C.* Les Structures élémentaires de la parenté. Paris; La Haye: Mouton, 1967.

[4] *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

[5] *Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ad Marginem, 2018.

[6] *Кон Э.* Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем, 2018.

ходя до тупиков и снова возвращаясь на исходные позиции. Но второй раз штаммы плесени уже двигались строго к цели, как если бы запомнили маршрут. Позднее в условиях, воспроизводящих макет технологической системы железнодорожного сообщения, плесень Physarum polycephalum построила точную копию схемы уже имеющейся железнодорожной сети, с учетом естественных препятствий (чья симуляция была включена в макет) и даже экономических затрат. Так мышление плесени в целом оказалось вполне сопоставимым с сотрудниками НИИ. Позднее для изучения мышления плесени и социальных аспектов ее поведения была создана отдельная лаборатория — The Slime Mould Collective[1].

Так теория ризомы как субъекта общества, демократия вещей и суверенитет материи стали приобретать вполне конкретные черты. Плесень, способная построить вполне адекватную модель железнодорожного сообщения или разработать и применить модель распространения в труднодоступные места через заражение мозга некоторых насекомых, помимо своей воли оказывавшихся в роли носителей плесени, за что они платили «безумием» (нестандартным поведением, не записанным в их видовые нормы) и жизнью, вполне может принять участие и в выборах, а в определенной ситуации и выдвинуть свою кандидатуру в какой-либо политический орган. Вопрос лишь в том, как выстроить систему взаимодействия с ней. Но это требует не столько технологических условий, сколько сдвигов в политической философии. Если расширить принцип субъектности и «гражданства» на более широкий круг сущностей, то вопрос о качестве политической репрезентации становится вопросом технологии и дискуссий, поскольку подчас даже в человеческом обществе эта репрезентация ставится под вопрос. И более того, нельзя исключить, что плесень, робот или какой-то еще экстравагантный предмет сможет улучшить степень такой репрезентативности, будучи более независимым от привычных и отработанных стратегий власти по подделке волеизъявления масс.

Н. Лэнд: «Черное Просвещение»

Самым ярким примером применения идей спекулятивного реализма к области Политического могут служить работы одного из самых ярких философов этого направления британца Ника Лэнда. Лэнд продолжает логику Делёза и Гваттари, опирается на их методологию, прежде всего на теорию стратификации и территориали-

[1] http://slimoco.ning.com

зации[1], но в отличие от них он не разделяет веру в то, что капитализм может быть преодолен через глобальную революцию, которая освободила бы «рабочих фабрики желаний», находящихся в материальных корнях бессознательного. Да, соглашается с Марксом и Делёзом Ник Лэнд, капитализм ведет к саморазрушению, к уничтожению жизни, к порабощению и отчуждению, и рано или поздно капиталистическая система коллапсирует. Но для Лэнда разрушительность глобального капитала само по себе есть нечто позитивное. Для Ника Лэнда, основывающегося на шизоанализе, хотя «капитализм — это социальная смирительная рубашка для шизопроизводства, все же это наиболее распущенная (dissolved) ее версия»[2]. Здесь Лэнд имеет в виду, что линия развития капитализма и есть максимально возможное освобождение для человеческой субъектности. Капитализм готов пойти навстречу любому микрожеланию, рождающемуся в бессознательном, и тут же поместить его в стихию рынка. Да это отчуждение и смерть желания, но дело в том, считает Лэнд, что желание не есть альтернатива смерти, но она сама. Здесь снова мы имеем отсылку к Лакану и порядку реального. Желание только по видимости противоположно смерти и принадлежит к какому-то иному, отличному от ничто субъекту. Истинным субъектом желания является именно смерть, которая стоит в центре капитала, как фундаментального процесса самоуничтожения человечества. Поэтому Лэнд вводит понятие «акселерационизма», т. е. «ускорения», что означает поддержку и оправдание капитализма как раз в его разрушительной, уничтожающей человечество стороне. Капитализм направлен на ликвидацию человечества. Сопровождающее его техническое развитие ведет к замещению человека Искусственным Интеллектом, и это, по Лэнду, замечательно. В отличие от Негри и Хардта он не считает, что за капитализмом может последовать какая-то иная формация. Он предлагает мыслить капитализм недуально: капитализм одновременно закрепощает человека, отчуждает, подвергает желания репрессии, но и освобождает его, если только понять, что это освобождение есть от него самого. Человек, по Лэнду, и есть «логос», «иерархия», чистая репрессия своих материальных истоков. И такова сама жизнь. Лишь в безжизненной изначальной материи как стихии тотальной смерти содержится истина и свобода. Поэтому переход от капитализма к коммунизму в эпоху виртуальной реальности и киберпространства состоит в изменении риторики. Если освободить машину желаний от инерциального гуманизма, то цель капитализма (у которого нет цели) и цель коммунизма (цель

[1] *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Тысяча плато.

[2] *Land N.* Fanged Noumena: Collected Writings, 1987—2007. P. 46.

которого освободиться от капитализма, как атом отсоединяется от пустоты у Демокрита) совпадут. И то и другое ведет к упразднению неравенства, дифференциации, но капитализм его постепенно размывает, а коммунизм предлагает низвергнуть брутально в моменте революции. Акселерационизм Лэнда считает историю капитала, его время растянутой пролетарской революцией, и напротив, пролетарскую революцию — кульминацией капитализма, обнаружение его самодеструкции.

Полное равенство достижимо лишь через преодоление человека и, более того, жизни. А капитализм ведет именно к этому.

Ник Лэнд посвятил одну из ранних работ такому явлению, как «Черное Просвещение» (Dark Enlightenment)[1]. В ней он позитивно оценивает некоторые маргинальные философские течения, сложившиеся у некоторых ученых (преимущественно из Силиконовой долины в США), которые сочетали ультралиберализм, либертарианство, апологию капитализма (в духе Айн Рэнд) с технологическим прогрессом, миграцией в киберпространство, виртуальную реальность и т. д. Вместе с тем сторонники «Черного Просвещения» критиковали эгалитаризм и демократию, полагая, что они препятствуют техническому прогрессу и лишь ограничивают истинную свободу индивидуума (или дивидуума). Однако Лэнд в целом трактует «Черное Просвещение» шире в духе своего учения об акселерационизме. Для Лэнда Просвещение как таковое уже является «Черным Просвещением», лишь задрапированным риторически успокоительным гуманизмом. Модерн, капитализм и особенно либерализм для него это прежде всего движение в глубь материи, лишь слегка прикрытое пустыми лозунгами и цветистыми метафорами. Истинное Просвещение может быть только черным; оно несет не освобождение человека, а освобождение от человека. Просвещение — это запланированный метафизически обоснованный геноцид, призванный закрыть страницу не только человеческой истории, но и истории жизни — как цикла удаления от единственной истины — истины небытия, смерти, ничто.

В каком-то смысле философия самого Лэнда может быть названа «черным либерализмом» и одновременно «черным марксизмом», поскольку в ней происходит обнаружение истины (той самой истины, которая в бездне, о чем говорил Демокрит) «Черного Просвещения» или «Черного Модерна», которая объединяет в себе все политические теории. Вероятно, поэтому кроме постмодернистского либерализма и постмодернистского марксизма Лэнд и включает в сферу своих

[1] http://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land/

интересов и «неореакцию», соответствующую в более узком смысле «Черному Просвещению» и сочетающую глорификацию постгуманизма и технического развития с критикой левого дискурса.

Так, именно объектно-ориентированная онтология, решающая проблему контингентности через упразднение субъекта (Dasein'а у Хармана), наконец-то провозглашает в лице Ника Лэнда истинный вектор Модерна: уничтожение человека и жизни для того, чтобы предоставить свободу миру раскрепощенных объектов, взятых в полной независимости от иерархизирующих их структур.

Политическая физика Люцифера

По Нику Лэнду, целью капитализма является уничтожение человечества (как дифференцированного логоса) и жизни в пользу постчеловеческих неорганических структур — машин, компьютерных систем и Искусственного Интеллекта. Постчеловеческий мир есть будущее. При этом такое будущее не только будет, но уже есть, а то, что мы считаем по инерции настоящим, представляет собой лишь результат внедрения (глобальной системой иерархического Левиафана — капитализмом и традицией) ложной памяти. Жизнь — это галлюцинация трупа, который к тому же никогда и не жил. Будущее уже есть, а капитализм, ускоряясь все больше и больше и стремительно передавая ведущую роль машинам (т. е. неорганическим формам), стремится ему навстречу. Этот процесс, по Лэнду, вступил в решающую фазу в период протестантской Реформации и Великих географических открытий. В XXI веке он должен достичь критической черты, которую технократы и футурологи называют сингулярностью. Но в каком-то смысле сингулярность как «черная вечность» материи, полностью лишенной духа и иерархизирующего (разделяющего) сознания, была всегда и есть сейчас. Человек живет фантомной болью не своей истории, внедренной в него эпистемами. Капитализм все более и более настойчиво размывает эти эпистемы, приближая тем самым момент обнаружения истины — т. е. сингулярности. Эта истина состоит не в том, что человечество и жизнь исчезнут, а в том, что их никогда и не было, что сознание — эфемерное дуновение, поднявшееся над океаном материи и построившее мимолетное видение разума. Жизнь и сознание — иллюзии. Поэтому смерть не альтернатива жизни, а сама жизнь, ее субъект.

Капитализм приблизится к сингулярности вплотную, но исчезнет — коллапсирует — на этой границе. Не потому, что он сменится менее нигилистической формой политики, а потому, что он не сможет структурно перейти на сторону «радикального иного» — т. е.

той страты, которая находится «ниже» самой материи, внутри ничто.

Важно следующее замечание Лэнда:

> Капитализм не имеет внешних границ, он поглотил жизнь и биологический разум для того, чтобы создать новую жизнь и новый план разумности, далеко за пределами человеческих предвидений[1].

То есть «посткапитализм» не имеет автономного смысла, это и есть капитализм, лишь понятый в его истине. Миссия капитализма — подготовить саму границу. На этой границе органическое сознание и жизнь погаснут. На их место придет не нечто новое, но вечное движение материи. Это не постистория, а сама история, главным и единственным субъектом которой является и всегда являлась материя.

Если материя есть субъект истории, то кратковременная химера жизни и человеческого (биологического) разума должна отражать некоторый фундаментальный сценарий. Этим сценарием для Лэнда является *остывание* Земли, бывшей некогда раскаленной массой. Это застывание и является главной линией не просто земной, но вселенской истории, т. к. повторяется во всех уголках открытого космоса, где наличествуют атомы и их вихри. Именно эта травма остывания, что привело к формированию земной коры и ядра, остающегося в изначальном — звездном — состоянии, и есть материальная истина бездны, лежащая ниже порога сознания и жизни, но вместе с тем определяющая материалистическое содержание и того и другого.

По Лэнду, остывание земной поверхности и стягивание раскаленного ядра внутрь Земли порождает ответную реакцию — стремление вернуться к огненной плазменной форме существования. Это и есть воля к власти или воля к жизни на уровне материи. В органической жизни это определяет стремление ядер эукариотических клеток к освобождению, а в шизоанализе «ядром» является «фабрика желаний», лежащая в основе человеческой психики и предопределяющая стратификацию и территориализацию сознания. Все есть ядро, стремящееся проломить застывшую скорлупу. И именно неспособность сделать это немедленно и вызывает боль и страдание, которые движут не просто человеком в его взаимоотношениях с отчуждающими иерархическими структурами (Левиафаном), но всей материей, ядро которой стремится вырваться вовне. Это «ядро»,

[1] *Land N.* Fanged Noumena: Collected Writings, 1987–2007. P. 626.

которое сам Лэнд называет кодовым термином Cthelll (где hell хотя и с лишним l на конце недвусмысленно указывает на «ад»), есть атом Демокрита, наконец-то обнаруженный по ту сторону концептуальных ансамблей — различных физических частиц в физике, индивидуумом в обществе и т. д., которые претендовали — неправомочно — на этот статус. Атом — это и есть истина, сокрытая в бездне, центр ада, последняя тайна материальности.

Страты, которые в «Тысяче плато»[1] описывают Делёз и Гваттари, стремясь реконструировать базовые моменты появления оформленных представлений сознания и телесного мира (они называют это «ассамбляж» — собирание разрозненных элементов через три операции — кодирование, стратификацию и территориализацию), для Ника Лэнда выступают слоями земли. И главной задачей в таком случае становится освободить все еще раскаленное ядро от его заключения — что и станет триумфом либерализма, освобождения, а также пролетарской революции, поскольку в основании истории и лежит воля материи. Взрыв земного шара и уничтожение жизни и человечества — с опциональным (т. е. необязательным) сохранением Искусственного Интеллекта — и является моментом сингулярности.

Вместе с его наступлением будет достигнута геологическая цель истории: реванш огненного ядра против остывания поверхности.

Идеи Ника Лэнда подхватил другой яркий философ спекулятивного реализма, солидарный в целом с концепцией «Черного Просвещения», Реза Негарестани[2]. Он продолжает и развивает линию Лэнда, сближая его образы, метафоры и концепты с некоторыми фигурами древней мифологии. При этом его прежде всего привлекают те стороны религии и мифа, которые находились на периферии или были жестко осуждены ортодоксией. Так, в иранской традиции он интересуется культом черного бога Ахримана. Демонические сюжеты, связанные с богами чумы, кровавыми подземными могуществами и человеческими жертвоприношениями, он приоритетно исследует и в других — прежде всего ближневосточных — традициях — ассирийский, шумерской и т. д.

Так, представление о дробной структуре телесности, вытекающей из последовательного применение к материи принципа атомизма, приводят Негарестани к символизму крыс, которые протыкают поверхность земли, лишая ее иллюзорной континуальности. Вместе с тем они же и являются носителями эпидемий — часто смертельных, т. е. выступают орудиями богов чумы.

[1] *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Тысяча плато.

[2] *Negarestani R.* Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials.

Жест перфорации и связанных с ней ядовитых частиц Негарестани применяет к современной промышленной экономике, в которой центральную роль играют нефть и газ, добываемые с помощью бурения. Этот акт Негарестани считает метафизическим: индустриальный капитализм одержим духом крысы, а еще глубже, выступает инструментом богов чумы, отсюда и непрекращающаяся эйфория нефти, своего рода «петролеозависимость». Люди одержимы нефтью прежде всего метафизически. Они дробят поверхность и выпускают наружу подземную смазочную жидкость. Это своего рода индустриально-капиталистический коитус с Великой Матерью, приносящий богатства и благосостояние.

Вместе с тем воля к нефти порождает конфликты. На рациональном уровне это борьба за ресурсы, часто проявляющаяся в форме локальных войн, что во многом и предопределяет политические процессы на Ближнем Востоке и в прилегающих к нему районах, богатых ресурсами. Но вместе с тем нефть — это «кровь титанов» (греки называли ее «ихор»), и логично, что она смешивается с человеческой кровью, образуя необходимую субстанцию для манифестаций инфернальных демонов — «Гогов и Магогов» Библии или ламассу ассирийцев, смысл которых сводится к войне. При этом, по Негарестани, в такой войне нет «хороших» и «плохих», «своих» и «чужих»; это война зла против зла, во зле и во имя зла (evil against evil).

Нефтеэкономика сопряжена и с еще более принципиальной стратегией. Нефть и газ — только самый поверхностный уровень семантики сверления. Истинная цель — движение цивилизации в глубь земли, к базовой страте, т. е. подготовка к освобождению расплавленного ядра, которое Негарестани вслед за Лэндом называет «Cthelll». Именно это и есть тайный атом, изначальный источник геологического травматизма.

Негарестани предлагает особый жанр «теоретического романа» (theory fiction), в котором элементы науки, мифологии, теологии, поэтических образов и математических выражений неразрывно переплетаются друг с другом. Так, идея того, что в центре Земли скрыто черное божество («труп Бога», по Негарестани), прослеживается им вплоть до культов Ахримана, врага светлого солнечного бога Ормузда, и ассирийских мифов о хозяйке Преисподней Эрешкигаль. Вся подземная область и есть зона «самих объектов» объектно-ориентированной онтологии, т. е. те территории, где материя пребывает внутри самой себя. По мере движения в этом направлении происходит дегуманизация человечества, его объективизация. И одновременно эти «объекты» поднимаются на поверхность и начинают заражать своим особым существованием человеческую культуру.

Однако вполне в духе «Черного Просвещения» Негарестани не возмущается этому, но предлагает, напротив, полностью солидаризоваться с этим процессом и даже еще более его ускорить (акселерационизм). В конце концов мы видим у Ника Лэнда, что движущая сила «истории материи» есть фантомная боль ядра. Следовательно, добуриться до ядра и дать возможность магме вырваться наружу, это и есть цель прогресса, освобождения, развития и в конце концов революции.

При описании активации ядра Негарестани обращается к тематике подземных богов, могуществ Преисподней, которые и выступают движущими силами трепещущей материи. Он описывает их как титанов и гигантов, божеств Аида традиционных мифологий и как богов-идиотов и подчеловеческие — инфракорпоральные — формы жизни, о которых писал представитель черной фантастики Г. Ф. Лавкрафт (1890 — 1937). Черная фантастика, современные технологии, энергетическая политика, Искусственный Интеллект, разработка новых машин войны, древние мифы, рыночные стратегии, дипломатия Ближнего Востока — все это становится различными сторонами замкнутой на себя ризомы, сводимой к геологической травме ядра. Инфернальные боги — единицы, выражающие то, что является «радикально иным» для человека, т. е. материей в ее бездонной истине, материей самой по себе и для себя.

Черный марксизм Лэнда и Негарестани приобретает здесь гротескный характер: материя проходит полный цикл — включая историю жизни и человечества — и возвращается к самой себе, поглощая в моменте Сингулярности все случайные и эфемерные формы, и в рывке расплавленного ядра в направлении источника боли, «присвоившего себе статус высшей страты» раскаленного солнца, утверждая свое смертельное самотождество.

Суп Сороса: метафора мясников

Уничтожение человечества и даже жизни в целом в контексте «Черного Просвещения» мыслится как пир истины, как возврат к полноте объектности объекта, т. е. к своего рода Радикальному Объекту, которым и является «ядро».

В этом контексте чрезвычайно показательно, как Негарестани трактует само понятие «открытое общество». Для Негарестани «открытость» это прежде всего открытость к материи, которая есть «радикально иное» в топике спекулятивного реализма. Но логика жизни и присущей ей иерархии сводится к акту поедания. Высокие страты поедают нижние, и это является кодом жизни, воплощенным (по Де-

лёзу и Гваттари) в территории и ее структурах. Боги питаются людьми, люди животными, животные растениями, а те минеральными веществами. В политике Князь питается подданными, а капитал питается всем обществом. Но эта пирамида служит прежде всего для сокрытия истины о материи. Пока высшее есть низшее, общество строится вертикально. Такое общество «закрыто» снизу и по горизонтали. В Каллиполисе Платона космос питает собой идеи, а у Аристотеля эйдос вещи потребляет ее материю. В религиозной системе все основано на жертвоприношении, а это происходит в форме пищи: низшие приносят себя в пищу высшим — и так вплоть до божественных миров.

В модели Негарестани Модерн и особенно Постмодерн являются обрушением такой пищевой цепочки. Материализм уже есть шаг в направлении того, что в качестве принимающей стороны оказывается сама материя.

Демократия и «открытое общество» Поппера и Сороса призваны снести вертикаль и питаться материей в более или менее равных пропорциях. Следующий уровень экологической демократии, ризоматика Делёза и объектно-ориентированная онтология (в частности, политическая философия плесени) предлагают расширить эту открытость, включив в нее нечеловеческие сущности. Но Негарестани идет еще дальше и становится уже не на сторону зверей, киборгов и объектов, но на сторону подматериальных богов чумы, богов-идиотов Лавкрафта. Они более материальны, чем предметы, и следовательно, они также имеют право на соучастие в распределении пищи. Обитатели «той стороны», Радикальный Объект и его модуляции, посланцы ядра (Cthelll) тоже должны быть удовлетворены. Так «открытость» «открытого общества» продлевается в сторону низа; отныне это открытость людей материи подземному миру, которые все более включены в общий процесс низложения иерархий.

Негарестани остроумно толкует такое понимание «открытого общества» как действие мясника по потрошению туши (показательно, что уже Ник Лэнд предпочитает называть телесность человека «мясом»). «Открытое общество» — это «вскрытое общество», выпотрошенное богами чумы или взломанное хакерами. При этом речь идет не о новой иерархии или новой пищевой цепочке, но, напротив, о продолжении либерализма и равенства, движения в глубь материи. То, что люди умирают от эпидемии, приносит им страдания и муки. Но при этом убой скота или срезание колоса люди во внимание не принимают. Но богам чумы тоже надо чем-то питаться. И более того, чем ниже в иерархии существ находится сущность, чем более она материальна, тем больше у нее метафизических прав на пищу, поскольку материя есть всеобщая пища. Поэтому вполне закономер-

но, что цикл материализма завершается актом кормления материи, агентами которой выступают как раз боги-идиоты Лавкрафта или аналогичные им концептуальные инстанции. В пределе же всех должно пожрать выпроставшееся из центра земли ядро. Именно к этому и ведет «открытое общество» на новом витке Постмодерна. Метафора членов такого общества — конвейер с накачанными гормонами куриными потрохами.

Постмодерн становится черным

Итак, политическая философия Постмодерна — это то, что осуществляется сейчас на наших глазах. Это не только проект, но и творение. Это reading, который становится доминирующим. Большинство существующих политических систем, правовых укладов и социальных нормативов пока еще соответствуют политическому Модерну, и подчас в довольно архаической форме (так современное международное право в целом остается принципиально таким же, каким оно сложилось по заключении Вестфальского мира). Но интерпретация существующих систем становится все более постмодернистской. И следовательно, мы стремительно и необратимо входим в политическую философию Постмодерна. С точки зрения философского авангарда, мы уже там, а следовательно, многие термины, концепты и теории Модерна (часто незаметно) изменили свое содержание. Это наглядно видно, например, в трактовке спекулятивным реалистом Негарестани либерального «открытого общества».

Вопрос не в том, кто как читает текст Политического, а в том, кто как *умеет* читать. И тот, кто умеет читать в соответствии с новыми постгуманистическими правилами, становится настоящим носителем политического Постмодерна. Тот, кто не умеет читать, будет и дальше все более удивляться и даже ужасаться, поскольку многие вещи в нашем мире, движущемся к Сингулярности и ризоме, к суверенитету материи и практикам кормления «богов чумы», с точки зрения классической парадигмы Модерна нелогичны.

Следует заметить, что в Постмодерне также незаметно изменилась семантика всех трех политических теорий, которые сложились и бились между собой за доминацию в Модерне. Больше всего это касается либерализма, который, победив в войне за наследие Модерна, оказался той идеологической средой, в которой и суждено было состояться Постмодерну. Ярче всего это видно на примере «черного либерализма», постепенно отбрасывающего гуманистическую риторику и все более открыто демонстрирующего свою темную сторону: гипертрофированность рынка, где вообще все становится

объектом купли-продажи; следование за автономным развитием ничем не сдерживаемой техники; переход на удовлетворение субиндивидуальных желаний потребителя; после победы в области гендерполитики переход к защите прав роботов и глубокой экологии. «Черный либерализм» это не какая-то девиация либерализма, как «Черное Просвещение» не есть альтернатива или антитеза Просвещения. «Черный либерализм» уже предвосхищен сожжением еретиков протестантом Кальвином, зверствами Кромвеля (1599—1658), циничной жестокостью колониализма, работорговлей, расистскими теориями социал-дарвинистов, ненавистью к рабочему классу и людям в целом (кроме крупных капиталистов) в «объективизме» Айн Рэнд и т. д. Но в полной мере либерализм становится черным тогда, когда полностью отрывается от территории человеческого, открываясь к области чистой материи. Классический либерализм, защищая атомарность как человеческого индивидуума, при всей деструктивности этой гипотезы в отношении антропологии традиционного общества имел этого человека своей границей. Именно его либерализм освобождал от сверхформ коллективной идентичности. Черным он становится в тот момент, когда приходит к пониманию, что теперь надо сделать следующий шаг и освободить человека от человечности — human optional. Именно здесь концепт индивидуума полностью обрывает связи с человеческим и движется в направлении субиндивидуальных и трансиндивидуальных — и далее ризоматических, виртуальных и материалистических — сущностей и инстанций.

Нечто подобное мы видим и в коммунизме. При всей абстрактности марксистской теории, оперирующей с пустыми концептами классов, прибавочной стоимостью и т. д., и дикостях коммунистического правления на практике, эта идеология не порывала до конца связи с человеком, хотя некоторые марксисты — например, такие как Д. Лукач (1885—1971) — настаивали на том, что в пролетариате субъект совпадает с объектом, отчасти предвосхищая объектно-ориентированную онтологию. Некоторые аспекты ницшеанства у коммуниста Ж. Батая (1897—1962) и интерес к маркизу де Саду (1740—1814) многих левых мыслителей также созвучны «черному коммунизму», но в полной мере он становится таковым, приняв онтологию Лакана, и через него структуралистский фрейдизм, что напрямую ведет к Фуко, Делёзу, Гваттари и всем тем, кто оказался под их влиянием, а это в настоящее время подавляющее большинство марксистов. Освобождение «рабочих фабрики желаний» от репрессии сознания — это настоящий разрыв с человеческим, и на сей раз марксизм, действительно, становится «черным». При этом в контексте «Черного Просвещения» и в акселерационизме первая и вторая

политические теории уже смешиваются вплоть до неразделимости. Неважно, что одни считают, будто за глобальным триумфом капитализма и передачей субъектности внечеловеческим или даже искусственным субъектам последует Мировая революция или нет, и сам капитализм следует принимать за максимально возможный пик движения человечества к своей гибели. В новой топике Постмодерна — в отличие от Модерна — это не только не является решающим аргументом, но почти вообще ничего не значит. Поэтому такие авангардные структуры «открытого общества», как Фонд Сороса, одновременно поддерживают сегодня и либерализм, и коммунизм, ставшие в постмодернистском контексте едва различными. Че Гевара на плакате рекламирует новые марки телефонов, а молодежь в майках с его портретами идет бунтовать против остаточных социалистов.

Менее все в Постмодерне представлен фашизм, хотя тотальный энтузиазм в отношении техники и технического развития можно с некоторой натяжкой признать «фашистским» (итальянский футуризм), а захваченность биологическими исследованиями и биополитикой — отголосками «расовой гигиены» национал-социалистов, которые, согласно Хайдеггеру, первыми, приняв расовые законы, ввели биологический элемент (телесность) в систему правового законодательства. Но поскольку фашизм и так считается «черным» и без Постмодерна, то особенно заметной роли в «Черном Просвещении» он не играет. Более того, острие постмодернистской критики в борьбе с государством, обществом, семьей, традицией и на сей раз и на субиндивидуальном уровне, направлено как раз против «фашизма» и «национализма», в которых либералы и коммунисты видят наиболее действенную метафору вертикального порядка вообще. В этом случае Ник Лэнд, позитивно оценивающий такое явление, как «неоконсерваторы» (NRx), которых иногда причисляют к «крайне правым» или alt-right, намечает место в объектно-ориентированной онтологии и для «киберфашизма» (например, через особое прочтение Ницше, где сверхчеловек может интерпретироваться как прообраз Искусственного Интеллекта[1]).

У черты

Если внимательно посмотреть на логику трансформации парадигм политической философии, мы видим, что после исчерпывания возможностей и содержания политического Модерна логически может последовать лишь утверждение политического Постмодерна,

[1] О том, что фигура Сверхчеловека может означать максимализацию отчуждения, а не преодоления его, говорил Мартин Хайдеггер.

откапывание «государства наоборот», создание инфернальной «Империи множества», полная дегуманизация, передача субъектности искусственным и естественным нечеловеческим видам и, наконец, рывок к ядру Земли с целью освобождения магматического ядра. Горизонтальный и уже поэтому антивертикальный вектор Модерна сменяется новой «горизонтальной вертикальностью», *политическим бурением*.

У политической философии Матери, которую мы идентифицировали как возможность еще на уровне рассмотрения философской топологии «Тимея», тем самым постепенно обнаруживается скрытое измерение, которое было ранее незаметно. Мы не видели его ни с позиции философии Отца, ни с позиции философии Сына, ни даже на раннем этапе философии Модерна. Лишь тогда, когда Модерн окончательно и бесповоротно побеждает, когда мы полностью реализуем эту философию Модерна на практике, открываются самые глубинные корни самой «хоры», Матери.

Сейчас Модерн достроен — он действительно дошел до логического предела. Двигаясь далее в этом направлении, эксплицитной целью политического процесса будет сознательное и планомерное уничтожение человечества и, вероятно, жизни как таковой. Очень важно, что к этому выводу приходят не противники Модерна (и Постмодерна), а его наиболее авангардные сторонники. В этом смысле критический реализм — и особенно такие его представители, как Ник Лэнд или Реза Негарестани — по своей лексике, образности и откровенности ближе к философам-традиционалистам, жестоко и тотально критикующим Модерн как таковой, отождествляя его с «цивилизацией Антихриста» и «реваншем титанов», полностью подтверждая то, что у противников Постмодерна может показаться пристрастной полемической риторикой.

Из этого вытекает очень важный для политической философии вывод: остаться надолго в рамках Модерна не получится; эта парадигма уже достигла своего предела, а процесс погружения в Постмодерн идет вовсю. И это не случайный сбой, но историко-политическая закономерность.

Мы можем продолжать спускаться еще ниже по онтологическим стратам, закапываясь все глубже в чистую материальность — неуклонно приближаясь к ядру. На этом пути остался последний горизонт, завершающийся Сингулярностью: пока же можно попытаться срастить человека с грибницей, заменить рабочих и сотрудников сервиса роботами, поручить планетарную логистику Искусственному Интеллекту, выбрать в качестве президента плесень, поменять все органы, заменив на новые, загрузить воспоминания на облачный сервер.

Постмодерну осталось просто разрешить свободную пролиферацию гибридов, ввести парламент вещей и разбор эго на комбинаторные элементы и продолжать выкачивать нефть и газ, неуклонно приближаясь к ядру. В принципе опускание в ядро стержней могло бы решить проблемы с мировой энергетикой. Наверное, это и будет решаться в какой-то момент на уровне политики, но с точки зрения «Черного Просвещения», это будет означать, что само ядро запустит этот стержень в нас.

Глава 3. Четвертая политическая теория

Политический смысл XX века

Четвертая политическая теория (4пт) — это концептуальная матрица, описывающая возможность *альтернативы* по отношению к той политической тенденции, которая стала доминировать в эпоху Модерна. В полной мере она возникает тогда, когда Постмодерн в полной мере утверждается на территории политической философии. Именно после этого обнаруживается истина Модерна, т. е. природа «Черного Просвещения», с которой и имеет дело Четвертая политическая теория напрямую. Пока сущность Модерна была сокрыта, а его фундаментальная онтологическая и антропологическая стратегия распределена по трем ветвям, Четвертая политическая теория была невозможна, т. к. от исхода борьбы между собой трех политических теорий Модерна зависело прояснение его глубинной сути. А Четвертая политическая теория соотносится именно с этой сутью — с той находящейся в бездне (материи) истиной, о которой говорил Демокрит. Поэтому, чтобы объемно описать Четвертую политическую теорию, необходимо снова окинуть взором Модерн и диалектику столкновения присущих ему трех магистральных политических теорий.

Еще раз повторим: три главные политические идеологии эпохи Модерна — это либерализм (первая политическая теория), коммунизм (вторая политическая теория) и национализм (третья политическая теория), по сути, исчерпывают и воплощают в себе различные аспекты самой парадигмы политической философии Модерна. Как мы говорили раньше, в каждой из трех политических теорий философский субъект Модерна трактуется по-разному: в либерализме как *индивидуум*, в коммунизме — как *класс*, в фашизме и национал-социализме — соответственно, как *государство* и как *раса*.

Эти политические концепты столкнулись между собой в XX веке и предопределили структуру мировых войн, холодной войны, альянсов, союзов и блоков. Если Первая мировая война была столкновением ряда крупных национальных европейских держав между со-

бой, то Вторая мировая война уже представляла собой конфликт между собой всех трех идеологических сил: либералов — в лице Запада (США, Англии), коммунистов — в лице СССР, нацистов/фашистов — в лице Италии Муссолини/Германии Гитлера, а также других близких к ним движений.

Соответственно, после того как третья политическая теория потерпела поражение (фашизм и национал-социализм), осталось две политические теории, первая и вторая, между которыми развивалась холодная война, пока в 1989-м и особенно в 1991 году первая политическая теория (либерализм) не победила вторую (коммунизм).

Вся история Модерна проходила под знаком этих трех политических теорий, которые воплощали в себе саму матрицу политической философии Нового времени. Все они строились по логике политической философии Матери: все они были материалистичными, эволюционистскими, прогрессистскими, все они рассматривали строение мира снизу вверх, а не сверху вниз, т. е. создавались на фундаменте имманентной материалистической доктрины.

Соответственно, порядок их возникновения и порядок их исчезновения (или маргинализации) тоже отражал определенную логику, поскольку битва трех политических идеологий была битвой за то, какая из них более остальных соответствует парадигме Модерна.

Эти три версии Модерна сражались между собой за самое важное: на кону стояло выяснение того, какая из них воплощает саму суть Модерна, его *истину*. Претендовал на это и коммунизм, который считал, что именно социалистическое и коммунистическое общество будет построено после завершения исторического цикла капитализма, и сам либерализм, считавший себя выражением Модерна как такового, но, и это менее очевидно, претендовала на это и третья политическая теория (фашизм, национал-социализм), которая тоже считала себя революционным учением, отражавшим дух Модерна, но в ином контексте, в других пропорциях, с иными ценностными ориентирами, нежели либерализм и коммунизм.

В любом случае все эти три идеологии бились за то, чтобы одна из них воплотила в себе дух Модерна. Каждая считала, что она и есть Модерн. После поражения нацизма уже только две идеологии (либерализм и коммунизм) оспаривали это право, а после 1989—1991 годов оказалось, что только одна идеология выиграла эту длительную борьбу — либерализм.

То есть из трех политических теорий парадигмы Модерна по-настоящему парадигмальной оказалась только одна. С этим связаны и процесс глобализации, и универсализация либеральной идеологии, которая стала сегодня мировой и единственной идеологией, по-

бедившей в ходе развертывания политической истории — на Западе и в силу фундаментального влияния Запада отчасти и во всем мире.

Здесь прямая связь с утверждением Фрэнсиса Фукуямы о «конце истории». «Конец истории» — это окончательная и необратимая победа над своими соперниками либерализма, первой политической теории. После 1991 года либерализм представляет собой уже не одну из трех идеологий, а идеологию Модерна как такового.

Капитализм (либерализм) изначально считал себя воплощением духа Модерна, но это не было очевидно никому, кроме представителей самого либерализма. Этому бросали вызов коммунисты и фашисты, и в принципе в течение нескольких столетий до конца спор между собой трех политических теорий не был решен. На всех этапах сохранялась вероятность различного поворота политических событий (и коммунизм серьезно претендовал на то, что именно он является воплощением Модерна и идеологической формулой «конца истории», а не либерализм). В какой-то момент успехи Германии Гитлера были столь впечатляющими, что вполне могло сложиться убеждение, что именно нацизм предопределит идеологическую основу будущего.

И только в конце XX века до конца определилась безусловная матрица мировой политической истории, где *дух Модерна победил в лице либерализма*. Либерализм отстоял свое право на то, что это не одна из идеологий, а Идеология с большой буквы. Так первая политическая теория Модерна стала одновременно и последней, заключительной. Именно из победы либерализма мы получили политическую философию Постмодерна. Соответственно, триумф индивидуума как атома и позволил двинуться к субатомарному уровню.

Так определился победитель в соперничестве трех идеологических версий Модерна. И практически в этот же период либерализм, став доминирующим и единственным, начал стремительно обнаруживать свою тоталитарную природу. При этом с постоянным ускорением началось смещение парадигмы в сторону Постмодерна, чьи философские предпосылки были разработаны на несколько десятилетий раньше, но который стал переходить в практическое измерение в сфере политики именно в 90-е годы XX века. В это же время поднимается волна гендер-политики и экополитики, предваряющих собой уже откровенные разновидности «черного либерализма».

Модерн, победивший в либерализме, перешел в Постмодерн, в новую — постлиберальную — стадию. Но возможным это стало только благодаря тому, что были упразднены все формы коллективной идентичности (парадигма Традиции) и альтернативные искусственные определения политического субъекта второй политической теории (класс) и третьей политической теории (государство, раса).

Индивидуум утвержден либералами как последняя версия наиболее достоверного человеческого атома, и соответственно, как философский фундамент и политический субъект. И только после победы этой идеологии и триумфа человеческого индивидуума, — что выражено в идеологии гражданского общества, идеологии прав человека, идеологии глобализации и всемирного либерального капиталистического рынка (переход от глобальной политики к глобальной экономике, с упразднением истории, как писал Фукуяма), — только в этот момент по-настоящему открылась дверь в Постмодерн. Ее открыли либералы, и поэтому в парадигме «Черного Просвещения» именно «черному либерализму» принадлежит право доктринального и эпистемологического первенства.

Как только атом был утвержден основным моментом бытия, все дальнейшее движение обратилось к субатомарному уровню. С этим связана феноменология *политической постфилософии*[1], или политической философии Постмодерна.

Итак, без победы либерализма была невозможна победа Постмодерна. Точнее, теоретически Постмодерн мог бы быть и иным — более вероятно коммунистическим и менее вероятно фашистским. Но результат XX века в области идеологии однозначен: политический Постмодерн строится на достигнутой абсолютной доминации именно либеральной идеологии, первой политической теории, которая полностью победила вторую и третью.

Приблизительно в этом контексте строится глобальное общество. Глобальное общество — пока это еще не реальность, это проект. Тем не менее оно существует как «концепт» и соответствует близкому понятию — «глобальный Запад». Когда мы говорим «Запад», мы понимаем под «Западом» не только географический Запад, но, к примеру, и Японию, и даже тихоокеанское побережье Китая, где преобладают западные модели в экономике, в культуре, в социуме, и некоторые страны, которые идут по западному пути развития в Тихоокеанском регионе (Сингапур, Тайвань и т. д.). Запад — понятие глобальное и одновременно идеологическое. Безусловно, Запад еще не до конца проник в плоть и кровь всех обществ, народов и цивилизаций, но тем не менее это проникновение идет полным ходом — через рынок, технологии, культуру, информацию, экономику, политику и т. д. Запад не только совокупность европейских и североамериканских держав и обществ. Это сам процесс глобализации, «постмодернизации» и постепенного распространения кодов (и стратификаций, если использовать термин Делёза/Гваттари) ев-

[1] *Дугин А. Г.* Постфилософия.

роамериканской/евроатлантической культуры на всю планету. После решающей победы либерализма в холодной войне весь мир есть в каком-то смысле «Запад», т. е. область такой территориализации/детерриториализации, которая соответствует именно либеральному коду «ассамбляжа» (assemblage).

Соответственно, сегодня повестка дня глобальных процессов в мировой политике — это доминация либерализма и утверждение его победы в глобальном масштабе, ликвидация национальных государств (что мы наблюдаем в Европе), уничтожение всех форм коллективной идентичности (нации, религии, гендер и т. д.). В этой фазе Модерн завершает то разрушение вертикальных симметрий и органичных коллективных идентичностей, которые он начал с того момента, когда обозначился переход от традиционного общества (платонизм, аристотелианство, религия) к современному (материализм, демократия, секулярность).

Универсальность Запада и черная модернизация

Глобальный политический процесс сегодня — по крайней мере в рамках доминирующей эпистемы — представляет собой переход от политической философии Модерна (в форме победившей либеральной идеологии) к Постмодерну — и к его наиболее авангардной «объектно-ориентированной» фазе постгуманистического «Черного Просвещения». Вот что является повесткой дня западного общества.

Возникает вопрос: в какой мере эта повестка дня является универсальной?

При ответе на вопрос следует учесть прежде всего то, что Запад мыслит себя глобально (глобализация — это и есть распространение «пятна» Запада на все человечество). Поэтому в той степени, в какой мы являемся современным обществом и принимаем модернизацию и вестернизацию как нечто безальтернативное (судьбу), в той же степени мы являемся частью европейского мира или евроатлантической цивилизации. Это касается любого народа и любого общества. Сегодня в определенной мере почти все страны без исключения (в том числе и самые антизападные — такие как Северная Корея или Иран) по умолчанию признают императив модернизации, признавая Запад (или как минимум его технологии, его эпистемологии, его экономические догматы — прежде всего рынок) глобальной судьбой, в том числе и судьбой незападных народов и обществ. Таким образом, на универсализме Запада и логической последовательности его исторического развития от традиционного общества к Модерну и Постмодерну, настаивает и сама западная цивилизация и все

остальные — the West and the Rest, по выражению С. Хантингтона[1] (1927–2008).

Но если мы безоговорочно признаем тезис об *универсальности* Запада, то нам останется лишь принять и воплотить на практике первую политическую теорию. В этом случае reading философии, истории, политики, экономики, культуры, международных отношений и всех остальных областей жизни общества должен проходить в соответствии с эпистемологией либерализма и на основе ее шкалы. Но если это так, то мы обязаны признать необратимость и перехода от политического Модерна к политическому Постмодерну — и в пределе к постгуманистической повестке дня «Черного Просвещения».

В таком случае, приняв эту модель за доминантную, мы получаем нормативный образец для сравнения, оценивая все, что происходит в разных незападных странах (в том числе в России), исходя из критерия — насколько все это похоже на Запад и различные этапы его истории. Для оценки уровня Модерна того или иного общества используются объем ВВП, экономическая статистика, показатели уровня индустриализации, урбанизации, степень функциональности демократических институтов и различных сегментов гражданского общества, масштаб внедрения норм политкорректности, толерантности и т. д. В целом речь идет о замере дистанции действительного освобождения человеческого индивидуума (социального атома) от разнообразных форм коллективной идентичности. Иными словами, современным и «западным» является то общество, в котором в достаточной мере возобладала политическая философия Модерна и построенные на ее основе практики.

Но это касается прежде всего незападных обществ, пытающихся догнать Запад (иногда вполне успешно, как в случае некоторых бурно развивающихся стран Тихоокеанского региона). В самих же странах Запада действуют иные критерии, которые основаны на замере того, насколько то или иное общество перешло от Модерна к Постмодерну. При этом в некоторых вопросах США и особенно Канада опережают страны Евросоюза, а в других, напротив, европейские общества оказываются более постмодернистскими, нежели державы Северной Америки. Так в области философии и политической философии бесспорное первенство принадлежит континентальным государствам — и прежде всего Франции, где постмодернизм и сложился. Но в сфере применения некоторых постмодернистских стратегий и практик к области культуры, технологий, бизнеса, политики и даже военной стратегии (прежде всего это касается доктрины «се-

[1] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.

тевых войн»[1]), первенство, напротив, принадлежит США. «Спекулятивный реализм» и «Черное Просвещение» затрагивают и европейцев, и американцев, причем эпистемологически здесь преобладает линия Лакана, Фуко и прежде всего Делёза — Гваттари, а методологически и стилистически англосаксонский технократизм и специфический имажинэр.

Переход к Постмодерну несколько искажает ясность критерия «модернизации», т. к. на самом Западе идет ликвидация Модерна (постгуманизация) и движение ко все более акцентированной дивидуальности — шизоанализ, гипертолерантность, «демократия объектов», экополитика и т. д., а в незападных обществах эпистемология Модерна и основанные на ней практики еще недостаточно укоренились. Это подчас создает экстравагантные ситуации, когда индексом «модернизации» является количество гомосексуальных браков, процент гомосексуалистов и трансгендеров во властных структурах или качество сетевой связи, при том что многие принципиальные стороны классической модернизации могут находиться в зачаточном состоянии. В таком случае критерий масштабной шизофренизации масс может перевешивать технологическую отсталость или коллапс и дисфункции демократических механизмов (в западном понимании).

Но в любом случае если признавать универсализм Запада, то это предполагает путь модернизации и принятия либерализма как обязательной идеологии, выигравшей историческую битву за сущность и истину Модерна. Поэтому не просто Запад и Модерн признаются универсальными, но таким же универсальным статусом обладает в таком случае и идеология либерализма со всеми присущими ей принципами и аксиомами. Признав универсальность Запада, мы с необходимостью признаем и неизбежность первой политической теории. А это, в свою очередь, предопределяет и вектор «прогресса» внутри самой парадигмы Модерна — в направлении дивидуума, постгуманизма, Радикального Объекта (ядра), политической философии Матери — вплоть до «Черного Просвещения».

Запад мыслит и действует глобально, и следовательно, все общества (включая незападные), которые находятся под его влиянием, вынужденно принимают всю цепочку темпоральной семантики, отраженную в либерализме: история как прогресс, освобождение индивидуума от всех форм коллективной идентичности, технологическое развитие — и так все дальше и глубже в материи в поисках ускользающей атомарности и истины материальной бездны.

[1] *Дугин А. Г.* Война континентов. Современный мир в геополитической системе координат. М.: Академический проект, 2015.

Такой вектор заложен в глобальную повестку дня. А поскольку мы являемся частью глобального мира, то он заложен и в повестку российской политики — естественно наравне со всеми другими народами и культурами, как западными, так и незападными. В той или иной мере это касается всех современных обществ, включая те, которые в силу исторической инерции сохраняют некоторые религиозные черты (это прежде всего относится к исламским странам), и те, что следуют за второй политической теорией (Северная Корея, Китай, Вьетнам, Куба). Но и в этих случаях либерализм — прежде всего в экономике — и материалистическая картина мира (в науке, технологии, образовании) — оказывают существенное воздействие, подготавливая следующий виток более полной модернизации и вестернизации.

Признание универсальности Запада, таким образом, включает в себя в качестве необходимого обязательного элемента идеологию либерализма. Это может быть завуалировано, отложено, обрамлено символическими декорациями, но сущность Модерна по итогам XX века сводится именно к либерализму. Фукуяма именно на таком анализе построил свой тезис о «конце истории». И хотя он не учел фактор многообразия цивилизаций, в целом его анализ теоретически верен: Модерн = либерализм. Другое дело, что Фукуяма ошибся в тайминге процесса. Теоретически это именно так и вытекает из убежденности самого Запада в универсальности своей истории и из признания этого большинством незападных обществ. Но на практике Модерн проник в разные незападные общества неоднородно, подчас не глубоко и практически всегда с колоссальным искажением. Это отложило либеральный «конец истории», но отнюдь не отменило его. По крайней мере, если признаем универсализм Запада и, соответственно, либерализм, то мы можем спорить с Фукуямой о сроках и формах, но не о самой сути процесса.

Здесь, однако, следует учесть и Постмодерн, и особенно его рывок в направлении постгуманизма, трансгуманизма и гиперматериализма и радикального нигилизма, открыто провозглашающих не просто «конец истории», но «конец человечества» как цель, а в некоторых случаях и «конец жизни» в пользу Радикального Объекта (ядра) и вторжения подтелесных — глубинно материальных могуществ «той стороны» («богов-идиотов» Лавкрафта, богов чумы и т. д.). Это наименее проявленный, но уже ярко обозначенный сегодня вектор продолжения модернизации и вестернизации вдоль оси, намеченной либерализмом и особенно его победой. Это «черный либерализм», окончательно порывающий с гуманизмом и с человеком, но следующий той же логике Модерна — в сторону материализма, ато-

мизма и индивидуализма, но на сей раз уже за пределом человека и даже жизни.

Таким образом, обвинение Модерна в нигилизме и в стремлении к смерти и ничто больше не является полемическим и риторическим ходом его противников, но все откровеннее признается самими либералами — модернистами и особенно постмодернистами, призывающими к акселерации и трансгуманизму, Искусственному Интеллекту и генным модификациям и в конце концов к полному триумфу материи и ничто.

Таким образом, в полном цикле философии Матери, третьего рода «Тимея», мы имеем дело с философией смерти, с глорификацией нигилизма и диссипации, энтропии и призрачности («хонтологии»).

Идти по пути Запада — значит идти по пути смерти. Философия гражданского общества, доведенного до своего логического конца (отсутствие государства, порядка, вертикали, каких бы то ни было общих элементов и ценностей), приводит к тому, что человеческое одиночество доходит до такой степени, что ничего, кроме смерти самого себя или ближнего, развлечь человеческое существо не может. И далее метафора «открытого общества» в эпистемологии «Черного Просвещения» ведет напрямую к образам выпотрошенных человеческих тушек, открывшихся «той стороне», ставших в наивных поисках свободы жертвами богов чумы.

Именно это и есть полная программа модернизации и вестернизации. И хотя она еще остается вне внимания широкой публики даже на Западе, на уровне политической философии постмодернизм и спекулятивный реализм уже действуют, расширяя свое влияние в эпистемологической сфере, затрагивая культуру искусство, технологии, а также экономику и политику. В незападных обществах эта авангардная повестка дня еще менее известна. Но любой признающий тезис об универсализме Запада, неизбежности прогресса и развития, любой сторонник либеральной идеологии (осознанный или неосознанный) уже несут в себе вектор «черного либерализма», который не просто возможен в контексте общего развития западного Модерна, но неизбежен и является его логическим постгуманистическим и нигилистическим завершением.

Вопрос об альтернативе

Теперь мы подходим ко второму вопросу, прямо связанному с первым: есть ли какая-нибудь альтернатива этому процессу?

Естественно, в мире существуют люди, которые, глядя на происходящее, чувствуют, мягко говоря, некоторую неловкость, понимая,

что что-то не так с базовой фундаментальной установкой общества, в котором мы живем сегодня. Конечно, редко кто догадывается о масштабности проблемы, т. к. влияние доминирующих эпистем настолько сильно, что полностью предопределяет структуры сознания и относительно субъекта, и относительно окружающего мира и общества, а эпистема Модерна прочно укоренилась (по крайней мере на Западе) уже в течение нескольких столетий, тогда как либерализм и основанная на нем политическая философия всецело предопределяют нормативное мышление в последние десятилетия в глобальном масштабе. Соответственно, понять весь размах происходящего, встав на определенную дистанцию от правящей идеологии, не так просто. Но при этом и на самом Западе теоретически может возникнуть и на практике возникает воля к отвержению либеральной парадигмы и глобализма, а в незападных обществах, и прежде всего в тех, которые сохранили определенные цивилизационные особенности и/или сильные религиозные традиции, такая воля часто еще более усиливается — в том числе и в силу очевидного колониального характера глобализации, навязывающей всем культурам западные ценности и стандарты.

Ситуация во многом усугубляется еще и тем, что переход к Постмодерну открывает такие постгуманистические горизонты, которые для культур, где Модерн-то еще толком не укоренился, представляются чем-то «чудовищным». Даже для среднего обывателя Запада тематика шизомасс (и шизоанализа), ризомы, парламента органов, киборгов, клонов и генной инженерии, т. е. тезисы нигилистического акселерационизма («черного либерализма» и «черного марксизма»), сводящаяся к призыву упразднения человечества, сегодня все еще кажутся чем-то чрезмерным. Так было и с гендер-политикой, но это рубеж, узаконивший многочисленные половые перверсии и придавший легальный статус гомосексуальным бракам, усыновлению такими парами детей и т. д., уже взят, и на повестке дня сегодня стоит «демократия вещей», Искусственный Интеллект и признание политического суверенитета материи. Однако это смещение в сторону постгуманизма пока не стало реальностью и поэтому еще вызывает отрицательную реакцию у населения. За пределом западного мира подобные темы выглядят еще более гротескно, поскольку в контексте любой традиционной — религиозной — культуры не заметить прямых параллелей с сатанизмом и царством Антихриста невозможно.

Так, в целом территория для антилиберальной и антиглобалистской позиции существует огромная и имеет столь же глобальный характер, как и сам либеральный глобализм. Как правило, политиче-

ские, экономические, культурные и научные элиты легко принимают либерализм, будучи включенными в транснациональный класс, опирающийся как раз на эту идеологию, но массы, а также огромные сектора контрэлиты к модернизации и вестернизации, и особенно в их современном состоянии перехода к «черному либерализму» (постгуманизму), легко могут пуститься на поиски альтернативы.

Иными словами, чем более тотальным и глобальным становится либерализм, тем острее встает вопрос о возможных ему альтернативах. При этом речь идет не просто о теоретической возможности, но и о множестве конкретных случаев его отвержения: это мы видим в идеологии радикального ислама, в упорстве России в укреплении своего суверенитета и как минимум в коррекции крайних форм либеральной идеологии, в твердой приверженности Китая политической власти Коммунистической партии вопреки требованиям либеральной демократии, в поднимающейся волне европейского популизма и т. д.

Четвертая политическая теория начинается с критической дистанции

С вопроса о возможной альтернативе безраздельной доминации либеральной идеологии в глобальном масштабе с учетом всей логики становления политического Модерна и тех философских трансформаций, которые происходят при переходе к Постмодерну, и начинается построение Четвертой политической теории. Чтобы понять значение, место, роль и содержание Четвертой политической теории, необходимо учитывать всю структуру Politica Aeterna, синхронически описывающей все возможные модели организации политической философии. Поэтому в полной мере Четвертая политическая теория становится понятной лишь в общем контексте Politica Aeterna[1].

Четвертая политическая теория начинается с замечания, что с миром и с доминирующими в нем тенденциями, творится «*что-то не то*» (something went wrong) и это «не то», «не так» имеет фундаментальный метафизический и онтологический (а не чисто технический и даже не только идеологический) характер.

Четвертая политическая теория начинается с философского дистанцирования от основных процессов, протекающих в глобальном масштабе. Но само это дистанцирование представляет собой серь-

[1] В свою очередь, Politica Aeterna опирается на «Постфилософию» (см.: *Дугин А. Г.* Постфилософия) и на методологию Трех Логосов, изложенную в проекте «Ноомахия». *Дугин А. Г.* Ноомахия. Три Логоса.

езную философскую проблему, т. к. критике подвергается не некоторый стабильный и неизменный блок утверждений, аксиом, концептов и ценностных систем, но текучая, постоянно меняющаяся и чрезвычайно лживая стихия, постоянно и навязчиво порождающая ложные презентации и самопрезентации, сообщающая о себе и мире искаженные — и глобально, и детально — сведения. Дело не в том, что либеральная идеология (как, впрочем, и любая идеология) опирается на политическую пропаганду и выстраивает выгодные ей самой пропорции и системы оценок. Все обстоит еще более серьезно, т. к. с точки зрения полноты Politica Aeterna, Модерн как таковой представляет собой сплошное поле псевдологии, т. е. развитие невозможной, неверной и противоречивой в самой себе гипотезы. Онтологически Модерн существует, как существует ложь, представляя собой бытие небытия. И в Постмодерне этот нигилизм открывается в полной мере, и не просто обнаруживается, но и берется на щит в качестве осознанной цели и высшей ценности. Так, видный либеральный философ Бернар-Анри Леви[1], будучи убежденным и яростным апологетом глобализма и Модерна, признает, что либеральный западноцентричный мировой порядок представляет собой Империю, основанную на ничто и защищающую ничто как высшую ценность. Соответственно, распутать хитросплетения псевдологии и тем самым занять позицию, где ее риторические и эпистемологические механизмы переставали бы действовать, само по себе далеко не просто. Так, две критические теории, направленные против либерализма (коммунизм и фашизм), сами были элементами политического Модерна, а следовательно, находились внутри псевдологии, а не вне ее. Но их отсутствие, а также сообщение истины о лжи Модерна в Постмодерне упрощают несколько эту задачу, и при определенных усилиях критическая мысль в отношении современной либеральной идеологии может найти себе соответствующую зону по ту сторону новой — либеральной — тотальности. Сегодня еще возможно сказать «нет» универсальным либерализму и глобализации, и это решительное «нет» и ложится в основание Четвертой политической теории. Для тех, кто говорит глобальному статус-кво «да», Четвертая политическая теория большого (а точнее, вообще никакого) смысла не имеет. Но число склоняющихся к «нет» в современном мире в целом огромно, вплоть до того, что это можно считать имплицитной позицией подавляющего большинства человечества, тогда как полная солидарность с либерализмом статистически характерна лишь для глобальных элит. Но проблема в том, что власть — и прежде всего

[1] *Levy B.-H.* The Empire and the Five Kings: America's Abdication and the Fate of the World. N.Y.: Henry Holt and Co., 2019.

эпистемологическая, а равно и вся остальная (политическая, экономическая, культурная, и т. д.) — находится в руках именно глобальных элит. И таким образом, Четвертая политическая теория заведомо — даже в таком предварительном и первом приближении — получает статус *революционной*.

Против либерализма, но также коммунизма и фашизма

Итак, Четвертая политическая теория исходит из несогласия с доминацией либерализма, но т. к. эта доминация является не случайной, но представляет собой результирующую многомерных и в целом однонаправленных процессов политической истории Запада, то она ставит под вопрос всю эту семантическую секвенцию — сам ход смены и внутренней эволюции политических парадигм — и прежде всего от Традиции к Модерну и уже далее к Постмодерну.

Первым жестом Четвертой политической теории является жест радикального отвержения либерализма и его постмодернистской, в чем-то уже постлиберальной субатомарной версии, становящейся сегодня мэйнстримом политики. Но это отвержение сопрягается в Четвертой политической теории с предельно ясным и контрастным пониманием, что иллиберальные идеологии Модерна — коммунизм и фашизм — не являются настоящими альтернативами. Это принципиальное положение Четвертой политической теории, в силу чего мы и называем ее «Четвертой». Радикально и тотально отвергая либерализм, Четвертая политическая теория заведомо отказывается рассматривать себя как коммунизм (социализм) или фашизм (национализм) во всех их версиях. У этого отказа есть две причины.

Во-первых, вторая и третья политические теории исторически проиграли либерализму (на уровне философии политики они оказались менее соответствующими чистой парадигме политической философии Нового времени, нежели либерализм), а следовательно, они показали свои границы. Конечно, исторический проигрыш не является решающим аргументом. Но это так лишь в том случае, когда критерий материальной победы и идеология прогресса не являются основополагающими. Историческое столкновение либерализма, социализма и фашизма в XX веке было выяснением того, кто более соответствует самому духу современности, кто более прогрессивен, кому принадлежит будущее, а критерием в силу материализма, присущего всем трем идеологиям, выступал факт победы или поражения. В этом споре и противостоянии при наличии такой си-

стемы оценки либерализм одержал победу и над фашизмом, и над коммунизмом, доказав тем самым свое тождество самой сути Модерна, а также право на будущее — на либеральное толкование «конца истории».

Во-вторых, и это уже намного более серьезный аргумент, хотя и связанный тесно с анализом метафизического результата столкновения трех политических теорий и смысла победы в нем именно либерализма, вторая и третья политические теории были продуктами политической философии Модерна, поэтому даже если бы они победили, в конечном итоге, они и стали бы наиболее полным выражением Модерна, что было в какой-то момент вполне вероятно в случае коммунизма, и на короткий момент времени даже в случае фашизма. Тот факт, что битву за Модерн выиграли либералы, имеет огромное значение, но если представить себе, что это были бы коммунисты или фашисты, то и в этом случае их планетарная доминация означала бы то же самое — тотальный триумф материальности, дивидуализация и в конечном счете дегуманизация: черный коммунизм или планетарный Рейх, выиграв битву за Модерн, оказались бы в роли доминанты «Черного Просвещения», что ничего бы не изменило в сути «конца истории», хотя придало бы ему иное оформление.

Теперь самое важное: говоря «нет» планетарной доминации глобалистского либерализма, мы отвергаем не только его, но и то, чем он в полной мере сущностно является, особенно после победы над альтернативными идеологиями — чистой парадигмой Модерна.

Отрицания либерализма недостаточно

Четвертая политическая теория начинается с предложения сказать радикальное «нет» либерализму. Но такое «нет» порождает вопрос: если вы не либерал, то кто? Коммунист? Националист, фашист? Так, критическая дистанция в отношении базового тренда современности на уровне политической философии (т. е. либерализма) естественным образом отбрасывает нас ко второй и третьей политическим теориям либо же к их синтезу — национал-большевизму. Все это действительно было бы оппозицией либерализму, *но в рамках Модерна*.

Поэтому оппозиция либерализму снова неизбежно оказывалась бы обращением к периферийным формам все того же Модерна. В этом случае мы декларировали бы лишь то, что нам не нравится сущность Модерна в ее чистом виде (собственно либерализм), и встали бы в оппозицию к центру Модерна со стороны его же периферии. Таков консерватизм: он предлагает лишь «притормозить»

Модерн, двигаясь в том же самом направлении, к той же самой цели, что и он сам, но только *медленнее*. Радикальный консерватизм предлагает двигаться совсем медленно, а умеренный — просто несколько медленнее.

И вот что мы получаем: как только мы встали на дистанцию по отношению к доминирующему тренду политической философии Модерна как к господству в глобальном масштабе первой политической теории (либерализм), мы оказались в позиции либо «модернистов-консерваторов», либо сторонников «альтермодерна».

Так, даже в самих либеральных кругах есть как авангардно мыслящие либералы, которые радуются переходу к Постмодерну и готовы принять «черный либерализм», так и те, которые говорят: «Может быть, все же не так скоро, не так быстро, помедленнее?» Следовательно, все три политические идеологии Модерна перед лицом своего «образа будущего», представленного Постмодерном и «Черным Просвещением», могут занять критические позиции. Коммунизм и фашизм противятся либерализму в любой его форме, а либеральный консерватизм — в той мере, в какой он ужасается предельным выражениям своей же собственной идейной платформы.

Тем не менее человечество сегодня движется, «плывет» в Постмодерн. Причем те, кто протестует против этого, оставаясь закодированными Модерном, возражают чаще всего не столько против самой ориентации, сколько против скорости или репрезентации образа будущего, представленного постмодернистами в излишне контрастных тонах.

Но есть те, кто понимает, что это не только слишком быстрое течение, но это течение «не туда», что оно осуществляется в неверном направлении. «Река» должна течь вспять, тем более что это не нечто природное или фатальное, а результат свободно принятого Решения, которое сделало Модерн, политическую философию Матери в целом, как в либеральной, так и в иллиберальной версии, возможным и действительным.

В этом смысл Четвертой политической теории: она отрицает Модерн как неизбежность, как псевдологию, основанную на Решении, которое, будучи принятым, заведомо заложило в качестве цели тот горизонт распада и деградации, энтропии и диссипации, которые с предельной откровенностью обнажены в ризоме или Радикальном Объекте.

Тотальность женского времени

Суть Четвертой политической теории заключается в том, что ею отвергается не одна из политических идеологий эпохи Модерна, а *все*

они. Три политические теории исчерпывают спектр предложений Модерна. Четвертая политическая теория говорит всем им — а не только либерализму — «нет». Ее не устраивает само «течение реки» в сторону политической философии Матери, само Решение, заставившее время политической истории двигаться в этом направлении.

Четвертая политическая теория — это теория глобальной, абсолютной, радикальной Революции, направленной не только против конкретной доминации Запада, против современного состояния европейской цивилизации, против гегемонии Соединенных Штатов Америки, против либерализма, но против *самого Модерна*, против политической парадигмы Матери, против той метафизики, где представление о мире, субъекте, реальности строится *снизу вверх*.

Здесь огромное значение приобретают политическая философия Отца (или политический платонизм) и политическая философия Сына (политический аристотелизм): мы вступили в эпоху Модерна тогда, когда произошли убийство Отца и кастрация Сына.

Победа Модерна и переход к Постмодерну в мифе описаны как двойной жест Великой Матери, известный из традиций разных народов. Мать-Земля убивает своего Отца/Мужа, фигуру, что является фундаментальной осью вертикальной топики политической философии платонизма, и оскопляет Возлюбленного-Сына, т. е. сносит аристотелевскую ось «недвижимого двигателя», лишая мир и человека духовной (эйдетической) составляющей.

Это и есть метафизическая стратегия материализма и атомизма — для того чтобы прийти к доминации материи и псевдологической «онтологии», построенной снизу вверх, надо с корнем вырвать две возможные альтернативы — политическую философию Отца и политическую философию Сына. Обе они несовместимы с политической философией Матери.

Модерн как таковой и есть именно политическая философия Матери, материализма, суверенной материи, ὕλη, «хоры». И соответственно, в рамках этой политической философии Матери осуществляются все фундаментальные идеологические и политико-философские процессы эпохи Нового времени. По результатам политико-идеологической истории Нового времени либерализм оказывается максимально приближенным к матриархальному видению мира, а политический Постмодерн еще резче выдает эту изначально феминоидную структуру либерализма, т. к. в нем полнее и яснее всего проступает сама матрица Модерна как политической философии Матери.

Это принципиальный момент: в контексте Модерна у либерализма нет и не может быть альтернативы, т. к. сам Модерн осно-

ван на исключении двух других моделей политического Логоса, которые только и могли бы служить опорой для альтернативы. Но условия Модерна таковы, что эти две модели — полноценный платонизм и полноценное аристотелианство — жестко и тотально отвергнуты, запрещены, цензурированы. Поле поиска ограничено зоной материи и материальности, атомизма и индивидуализации. Соответственно, Четвертая политическая теория возможна только вне контекста Модерна, а значит, требует революционного выхода за его пределы. Однако эти пределы структурированы таким образом, что они образуют тотальность, основанную на парадигмальной презумпции материализма (прямого или скрытого, имплицитного). И если признать эту тотальность, то у философии Отца и философии Сына просто не будет места, бытия, субъектного и объектного выражения. Само время Модерна, которое становится мерой бытия, структурировано таким образом, что платонизм и аристотелианство, традицию и религию, сакральность и дух помещают в «прошлое», в «предшествующее», а следовательно, не имеющее участия в настоящем и будущем, которые прошли это прошлое, лишив его онтологического измерения, которое помещено исключительно в становление. То есть в Модерне платонизм и аристотелианство невозможны, а если и возможны, то только в форме симулякров.

Разрыв псевдологии и опыт вечности

Четвертая политическая теория, чтобы стать возможной, должна осуществить разрыв этой тотальности, преодолеть онтологию времени и становления, как она учреждена в Модерне. Если соглашаться с темпоральностью Модерна, то философия Отца и философия Сына не существуют, будучи свойством того, что было, но *чего больше нет*. Защита же их осмысляется как консерватизм, т. е. как попытка силового торможения времени с опорой на фантомную боль (иллюзорных) воспоминаний. Объектно-ориентированные онтологи — в частности, Ник Лэнд — вообще считают человеческую память фикцией, внедренной «киборгам» Искусственным Интеллектом из «будущего», чтобы заставить их поверить в их «человечность»[1]. Со-

[1] Ник Лэнд ссылается на сюжеты фантастических фильмов «Бегущий по лезвию» и «Терминатор», описывающих, по его мнению, механику операций со временем в духе делиазианского различия между вертикальным «временем» *эоном* (вдоль оси дерева), имеющего смысл (вектор движения от корней к кроне, от прошлого к будущему), но не имеющего бытия, и горизонтальным «временем» ризомы *хроносом*, имеющим бытие, но не имеющим смысла, т. е. последовательности. Так, путешествие во времени становится возможным, если учесть отсутствие у эона бытия, а ризомати-

ответственно, Модерн исключает саму возможность того, что философия Отца или философия Сына могут иметь под собой какую бы то ни было онтологию.

Четвертая политическая теория прорывает эту имманентную петлю, утверждая прежде всего иное время — время как образ вечности (по Платону) или вечность «недвижимого двигателя» (по Аристотелю). Онтология вечности как и онтология Единого утверждаются вопреки Модерну, и только это позволяет построить подлинную дистанцию в отношении либерализма. Но такой революционный жест по выходу за границы Модерна требует полного переворота как сознания, так и бытия. Он возможен через *прямой опыт вечности*, поскольку никакие конструкты внутри тотальности Модерна не способны приблизить нас к нему поэтапно. Само пребывание внутри Модерна есть отдаление от такого опыта, его блокировка, превращение его в нечто невозможное. Четвертая политическая теория взламывает матрицу Модерна в его основании, пережигает опытом вечности всю его структуру в ее основаниях. Философия Отца и философия Сына обладают бытием, потому что они строятся — хотя и по-разному — на опыте вечности. Каллиполис Платона существует, существовал и будет существовать в полном и самом прямом смысле. Царство идей и небесной вертикали — не конструкт и не концепт, это онтологический факт. Другое дело, что Каллиполис может выступать в отношении феноменальной политики в разных позициях — как в союзе и гармонии с ней, так и в оппозиции. Учение Блаженного Августина о двух градах или иранская дуалистическая космология описывают сценарии войны между идеальным государством и его земным искаженным и даже перевернутым отражением. Но никакие перипетии этой борьбы не способны лишить вечность бытия, Небо своей светлой божественной природы. Идеи можно исказить и спародировать в концептуальном мышлении, но, поступая так, феноменальное существо вредит в конечном счете не идее, а самому себе. Бога убить нельзя, можно — утверждая это — лишь погубить свою душу, испортить свою человечность. Бога отказ от Него людей не затрагивает, хотя, вероятно, печалит. Но самих людей это точно касается — они падают в бездну ничто, растворяясь в складках материи, неудержимо двигаясь к центру максимальной тяжести, к ядру, к сердцевине ничто, материи, Радикальному Объекту. Четвертая политическая теория основана на волевом утверждении политического платонизма и настаивает на взгляде Бога на че-

---

ческого наличия — смысла. См.: *Land N.* Fanged Noumena: Collected Writings, 1987 — 2007.

ловечество, а не человечества на Бога. Каллиполис — не условность и не утопия, это то, что есть, было и будет.

С политической философией Сына несколько сложнее. Здесь мерой является имманентность, хотя и не материальная имманентность. Поэтому порча государства — переход от монархии и аристократии к демократии — имеет под собой онтологическую подоплеку. Здесь трагедия, катастрофа реальны. Но и в этом случае «недвижимого двигателя» отрицание его существования и «естественных мест» напрямую не затрагивает. Там, где он теряется из виду, речь идет об уходе вещи на далекую периферию онтологии. Поэтому победа антиаристотелизма говорит не о том, что Аристотель ошибался, но лишь о том, что его противники (атомисты) слишком далеко отошли от самого «недвижимого двигателя» и удалились на критическое расстояние от своих «естественных мест», полностью потеряв их из виду. Им больше некуда двигаться, и потеря цели движения (как целевой причины в каузальности Нового времени) означает крах вещей, их схождение с орбиты и полную неспособность снова на нее вернуться. Поэтому все сводится не к что, а к где. Модерн, демократия, материализм и капитализм — это место на самой дальней периферии бытия, где импульсы стремления вещей к самим себе предельно истощаются. Энтелехии испаряются, и вещи и люди, толкаясь и мечась, неумолимо движутся к обрыву.

С точки зрения философии Сына, упадок политической философии и основанного на ней государства действителен. Но он соответствует особой топологии, которая в христианстве называется «адом».

Четвертая политическая теория — это рывок из политического ада к неизменному вечному и вечно существующему идеалу или к центру имманентной реальности, к мировой оси, которая потерялась из виду в силу могущества центробежных тенденций. Четвертая политическая теория — это возврат вещей, людей, мыслей, народов и правителей к самим себе, к своей сущности, к своим истокам. Поэтому Четвертая политическая теория — это прежде всего онтологический переворот, пробуждение того, что есть, в жестокой тотальности того, что лишь выдает себя за «реальность». Это драматический опыт, но именно с него начинается трудный путь к выздоровлению.

Метафоры птицы и камня: пробуждение в падении

Четвертая политическая теория представляет собой обращение не к вариациям или комбинациям политической философии

Модерна, а к радикальной смене парадигмы. Эту смену можно описать *отрицательно* как отказ от политической философии Матери в ее метафизическом основании, т. е. просто как ликвидацию Модерна вообще. Начало Модерна уже несет в себе смысл, содержание, логику его конца.

С самого начала Новое время не могло привести ни к чему иному, кроме современной либеральной гегемонии. Для того чтобы сегодня по-настоящему сойти с этой колеи, нам нужно двигаться в противоположном направлении. Но это не означает, что нужно просто застыть на месте и перестать идти в том направлении, в котором указывает вектор модернизации. Этого недостаточно и это невозможно. Речь идет о том, что необходимо поставить перед собой *радикально иную цель*. И двигаться, но в *совершенно ином направлении*. Не вперед, но *назад*. Однако это движение вспять, это «назад» — это лишь символ и условность. Ведь позади нас — до наступления Модерна — Небо, солнце духа и неумерший (а на самом деле бессмертный, не умирающий, воскресающий и все воскрешающий) Бог.

В политической истории Запада и в силу масштабности западной колонизации и всего остального мира мы спускались от политической философии Отца через политическую философию Сына к политической философии Матери. В структуре Politica Aeterna этот процесс нагляден и помещен на онтологическую карту, в которой все рода, все уровни присутствуют синхронно, одновременно. Поэтому каждый шаг движения не отменял необратимо предыдущую фазу или стадию, но менял позицию наблюдателя, *онтологическую и гносеологическую ситуацию субъекта* (а вместе с ним и объекта). Процесс нисхождения по уровням политической философии основан на свободно принимаемом Решении, и это Решение становится фатальным, роковым, становится судьбой, только *после* того, как оно сделано. Нисхождение по этим уровням от Отца через Сына к Матери не является механическим роком, это последовательность свободно принятых решений. Нет ничего предопределенного в векторе и характере такого нисхождения: каждый момент и каждый переход основан на выборе. Но последующая за выбором парадигмальная фатальность является фундаментальной и происходит в вертикальном измерении. Решение остаться в философской парадигме или поменять ее может быть и выражением злой воли, и результатом ошибки. В каком-то смысле, не сделав выбора, трудно наверняка знать, к чему он приведет, даже если есть все основания для того, чтобы не пытаться двигаться в каком-то направлении. Свобода такова, что не может заведомо исключать никаких точек ее применения — даже самых ошибочных и катастрофических. Парадигмаль-

ный выбор и переход от платонизма к аристотелианству и атомизму — секвенция катастроф. При этом зазор между политической философией Отца и политической философией Сына находится внутри парадигмы традиционного общества (Премодерна), а переход к политической философии Матери означает разрыв и выход за его пределы. Но в любом случае истинный выбор осуществляется вдоль вертикальной оси. И то, что мы знаем о последнем тысячелетии западной цивилизации (а в последние века и всего человечества), недвусмысленно убеждает нас, что принципиальные решения совершались в пользу нисхождения по вертикали парадигм.

Пойти направо или налево — это является вопросом выбора в условиях твердого стояния на горизонтальной плоскости. Это второстепенный выбор, подчиненный главному — вертикальному.

Вертикальный выбор Модерна можно уподобить броску в бездну. Если мы — камень, то мы можем только падать. В этом случае наше время есть *время падения*, нисхождения и смерти (Untergang Ницше). Но в том случае, если мы — птицы, пусть даже птенцы, у нас есть шанс это обнаружить, это доказать и в этом убедиться. Для камня падение в бездну — это только падение. Но если речь идет о душе, имеющей крылья, но никогда ранее ими не пользовавшейся, то бросок в бездну будет началом полета. Именно так в определенный срок птенцов учат летать. И только в самом этом полете выясняется, кто камень, а кто птица.

Бросок в бездну Модерна, переход к политической философии Матери в какой-то момент приводит к обнаружению грандиозного масштаба метафизической катастрофы. «Черное Просвещение» — это как раз тот момент, когда этот масштаб открывается в полной мере. И именно в этот момент происходит *радикальный поворот в сознании*. Он и есть начало Четвертой политической теории. Пока птенец, выброшенный из гнезда, летит, он еще не знает, камень он или птица. Тот, кто умеет лишь падать, не способен двигаться «назад» по единственно возможной гравитационной траектории (движение в бездну не есть движение по плоскости, это — падение).

Соответственно, принять Четвертую политическую теорию может только «крылатое существо», для которого «назад» означает «вверх», в противоположную от Модерна сторону, двигаться куда может только тот, кто способен к полету.

Здесь можно вспомнить учение Платона о том, что такое человек. С точки зрения Платона, человек — это *крылатое существо*. И оно находится в теле в результате падения, вследствие катастрофы, которая с ним произошла. Задача человека — культивировать свои крылья, чтобы научиться летать и чтобы смерть стала, как для

бабочки, концом существования гусеницы, но при этом началом способной летать бабочки — праздником рождения/воскресения. Еще лучше «умереть при жизни» и взлететь по вертикали — назад к нашей небесной родине. Вот глубинный смысл Четвертой политической теории.

Четвертая политическая теория — это стремление радикально развернуть логику мировой истории в обратном направлении. Но поскольку эта история есть падение (движение сверху вниз: Логос Отца — Логос Сына — Логос Матери), то Четвертая политическая теория есть взлет из бездны. Это совсем не банальный консерватизм, консерватизм имеет смысл для того, чтобы удержаться в парадигме или ограничить выбор по горизонтали. Когда было принято Решение о Модерне, консерватизм утратил свое значение и стал обозначать парадоксальное стремление сохранить само падение, сделать падение надежным, гарантированным, устойчивым. В каком-то смысле такой консерватизм — это способы усыпить пробуждающийся ужас, завуалировать его, сделать так, чтобы падающий не заметил, что он падает, навязать ему галлюцинации, что он *не* падает. Это и есть код псевдологии: модернистский консерватизм это, пожалуй, худшее, что есть в Модерне, поскольку в его контексте ложь лжет о себе самой — и делает это самым эффективным образом.

Четвертая политическая теория совершенно отлична от консерватизма. Это скорее Революция, призывающая резко и необратимо изменить основной вектор бытия, жизни, мысли цивилизации Модерна, порвав с ним в целом, как с парадигмой. Для того чтобы вернуться «назад», нужно двигаться «вверх», т. е. туда, куда фатальные материалистические механизмы Модерна двигаться не могут.

Модерн подобен спущенному с горы катафалку. Этот катафалк не летает. Следуя инерции, у него есть лишь один выход — разлететься вдребезги, распасться на атомы.

Для того чтобы по-настоящему изменить ситуацию, вектор движения Модерна, практически неминуемый приход Постмодерна и «черного либерализма», необходимо принципиально пересмотреть отношение ко всем вещам, которые представляются в контексте политической философии Матери чем-то само собой разумеющимся, очевидным, бесспорным. Для человека нет ничего очевидного и бесспорного. Сознание всегда имеет дело с репрезентациями, но выстроены они могут быть по той или иной парадигмальной модели. Постмодернистская переоценка стратификации, слом кода и детерриториализация направлены на то, чтобы перевернуть платоническую и аристотелианскую, сделав их опытным образом недостоверными и невозможными. Но это не более чем деконструкция и работа

репрезентации — на сей раз нигилистической, материалистической и агрессивно уничтожающей вертикальное духовное небесное измерение. Но создаваемые таким образом структуры и ризоматические сети, при всей их убедительности, суть псевдологические химеры, как и все в подземном мире титанов, теней и призраков.

Диалектика тени

В рамках политической философии Матери никакой альтернативы нет, и поэтому первая политическая теория (либерализм) и ее субидеологические формы в рамках диссипативной программы Модерна — это судьба.

Это не случайность, не девиация и не тупик. Это именно судьба. К этому шли, туда звали, к этой цели рвались, спешили, стремились.

Главная хитрость дьявола заключается в том, чтобы отрицать Бога. На первых порах люди думают, раз нет Бога, значит, нет и дьявола, есть только человек, и он отныне мера бытия. Вначале дьявол соглашается с таким выводом: ладно, бормочет он, ну нет меня, и пусть. Но еще одна его хитрость: кто же в таком случае внушает, что Бога (а вместе с ним и дьявола) нет. Бог — истина, он не стал бы лгать о самом себе. Для этого есть дьявол, вот он есть отец псевдологии, т. е. Модерна.

В конце процесса секулярного и рационального, скептического, не верящего ни в Бога, не в дьявола Модерна, дьявол вновь появляется. И на сей раз уже без Бога. Один — сам по себе.

Вначале сатана был «тенью Бога»; потом не стало ни Бога, ни его тени. И наконец, Бога все еще нет, но появляется его обретшая автономию *тень*. Обнаружение гештальта дьявола, его воплощение, его явление и составляют сущность перехода от последней фазы политической философии Модерна к фазе политической философии Постмодерна и объектно-ориентированной онтологии. Дьявол, Ариман, сатана (в исламе Даджал) — это религиозные термины для обозначения Радикального Объекта, «ядра» (Cthelll) спекулятивного реализма и акселерационизма.

Дьявол (Антихрист) в Постмодерне — в его образности, в его метафорах, в его практиках — становится очевиден, открывает себя. С точки зрения политической философии, мы можем рассмотреть это как метафору («Антихрист» как политико-философская фигура). С религиозной точки зрения, это вполне может толковаться буквально.

Четвертая политическая теория предлагает, отталкиваясь от обнаружившегося в полной мере дьявола Постмодерна, осуществить

взлет/переход к тем парадигмам, которые были отброшены, ликвидированы еще на первой стадии Модерна.

Иными словами, нужно не «притормозить», а пойти вообще в *другом направлении*. Четвертая политическая теория начинается с того, что человек несогласный, отрицающий, отвергающий предлагаемую программу парадигмальных фаз и переходов политической истории, осуществляет холодный и углубленный семантический анализ всех ее предыдущих смысловых моментов. Нельзя преодолеть то, чего ты не понимаешь, чего ты не знаешь. Гегель говорил, что мораль строится по следующей схеме: невинность — грех — добродетель. Невинность не есть добродетель, т. к. не знает греха. Добродетель же знает грех и преодолевает его, побеждает его, наносит ему поражение.

Эта диалектика вполне применима к Четвертой политической теории в ее отношении к консерватизму. Мир Традиции — невинность, он не знает Модерна. Модерн — это аналог «греха», который убивает невинность. Консерватизм в таком случае это противостояние греху с позиции невинности. Но Четвертая политическая теория есть именно аналог «добродетели». Он возникает не *до* и не *во время*, а *после* Модерна, более того, после превращения Модерна в Постмодерн и обнаружения нигилистической и контргуманистической (постгуманистической) сущности политической философии Матери. Четвертая политическая теория имеет дело с автономной тенью, которую она прекрасно знает и которой она бросает вызов. В каком-то смысле Четвертая политическая теория завершает весь цикл нисхождения парадигм. Она основана на метафизически революционном Решении о радикально иной онтологии — онтологии вечности.

Четвертая политическая теория представляет собой самую общую форму политической и философской эсхатологии. Для того чтобы Четвертая политическая теория была сформулирована, необходима была предварительная победа Модерна, и более точно — победа в рамках Модерна либерализма над иллиберальными идеологиями. Ранее она не была бы возможна, т. к. Модерн в трех политических идеологиях ловко включал элементы глубинного отвержения статус-кво на парадигмальном уровне в диалектику противостояния этих теорий. Нигилистическая природа Модерна скрывалась в таком противостоянии через возможность критики: в нигилизме либералы обвиняли коммунистов, коммунисты фашистов, фашисты либералов и т. д. При этом все они и были различными версиями нигилизма, материализма и механической отчужденности, но до завершения их интенсивного драматического противостояния, приведшего в конце

концов к победе либерализма, это не могло быть очевидным. Чтобы достичь истинной добродетели, надо увидеть бездонность греха, а не его частичные проявления. Вероятно, именно это имел в виду русский афонский монах, исихаст Силуан Афонский (1866—1938), рекомендовавший другим монахам «держать ум в аду и не отчаиваться». «Держать ум в аду» — значит лицезреть бездну греха. Совет «не отчаиваться» отсылает к упованию на Бога и к свободе человека принять фундаментальное Решение, даже находясь в бездне.

Четвертая политическая теория возникает на предельном рубеже Модерна, в контексте Постмодерна. И сама структура Постмодерна и «Черного Просвещения» служит для нее доказательством истинной сущности Модерна как такового, который не просто сбился с пути, но изначально вел не туда, основываясь либо на свободной воле к греху и лжи, либо на ошибке. Но в любом случае Решение о Модерне принималось свободным человеческим умом, хотя и явно не без активного участия в нем дьявола. Но никакие ухищрения дьявола не способны подтолкнуть человека к греху, пока он сам не примет грех в себя, не согласится с ним, не сделает свободный выбор в его пользу.

Европа в Новое время такой выбор сделала, а затем навязала всем остальным. Четвертая политическая теория делает иной выбор: в пользу политической философии Отца и Сына (и Святого Духа).

Отказ от гипноза Матери

Радикальный прорыв гипноза политической философии Матери — это первый фундаментальный жест Четвертой политической теории. В Politica Aeterna на общей онтологической карте видно, что политическая философия Отца и политическая философия Сына это не конвенции, они обладают самостоятельным — парадигмальным — бытием, определяющим топику, субъекта и соответствующую конфигурацию космоса.

В истории эти две политические философии имеют множество примеров эффективной реализации. Это не абстрактная мечта, не греза. Это фактически существовавшие политические системы, причем существовавшие на всем протяжении человеческой истории и частично сохранившие свое влияние до сих пор, в современном мире.

Когда мы отвергаем политическую философию Матери, мы не попадаем в ничто и хаос. У нас остаются еще две вполне действенные политико-философские модели. Если бы мы не знали о политической философии Отца и политической философии Сына, то как

бы нам ни отвратительно было бы двигаться по «реке», по течению, мы, быть может, согласились бы и на это, при полном отсутствии самой возможности избрать иное русло, из-за ужаса перед чистым ничто. В этом псевдология и пытается нас убедить: если не Модерн, то ничто, хотят сказать нам сторонники Модерна и Постмодерна. Но, к счастью, мы знаем, что *есть* парадигма Отца и *есть* парадигма Сына. И это является второй — позитивной, созидательной — половиной программы Четвертой политической теории.

Самое главное заключается в том, что Четвертая политическая теория основывается на том, что Решение размещается не в контексте трех политических идеологий Модерна, а в контексте трех парадигм Politica Aeterna: философии Отца (платонизм, учение о вечных идеях), философии Сына (аристотелианство, феноменология) и философии Матери (материализм, атомизм). Это свободный выбор, в котором Модерн не более чем одна из опций наряду с двумя другими.

Политическая философия Отца и политическая философия Сына (или их альянс) являются объектами свободного выбора. Это не данность, это задание. И, видимо, мы оказались в Модерне потому, что забыли, что политическую философию Отца и политическую философию Сына нужно утверждать каждый раз заново, каждым следующим поколением, каждым обществом, каждым человеком — его свободной волей и его просветленным сознанием. Мы приняли их за нечто гарантированное, taken for granted.

Но как только даже вертикально ориентированное политическое устройство становится инерцией, чем-то готовым, данным, оно начинает падать, разрушаться. Если вместо свободного и волевого учреждения монархической, имперской, традиционной, кастовой вертикали мы привыкаем к ней, принимаем ее как факт и как данность и не утверждаем заново на каждом этапе, рано или поздно мы свалимся в нигилистическую энтропию современности, и падение будет продолжаться, пока мы не достигнем в зоне политической философия Матери предельного горизонта — Радикального Объекта.

Политическая эсхатология

В Четвертой политической теории сегодня открывается сущность политико-философского достоинства человека как вида. То человечество, которое сейчас двигается как ни в чем не бывало в сторону модернизации, вестернизации, прогресса — быстрее (акселерационизм) или медленнее (либеральный консерватизм), — есть «*черный двойник*» человечества; это то человечество, которое, по злой воле и глубокому заблуждению, под видом «свободы», выбрало рабст-

во, получив право на достоинство, взлет и героизм, низвергло себя в распыленный атомизм, ничтожность и служение материи.

Сегодня вернуться к политической философии Отца или к политической философии Сына сложнее, чем когда бы то ни было. Но именно сейчас этот выбор обретает всю полноту своего изначального патриархально-героического смысла. Человек отличается от своего «черного двойника» тем, что он — существо философское, способное к свободному выбору. Ему дана свобода выбирать свою политическую философию на парадигмальном уровне (не из того, что «предлагается в меню»).

Можно сказать, что Четвертая политическая теория — это приглашение к восстановлению/воссозданию политической философии Отца и политической философии Сына. Мы знаем, что эти альтернативы есть, мы можем их свободно выбрать, и разрушив гипноз тотальности матрицы трех современных идеологий, гипноз матрицы политической философии Матери, мы можем спокойно выбрать альтернативную политическую философию *за пределами того*, что (ложно) предложено нам как исчерпывающая полнота. Если это и полнота, то полнота номенклатуры дьявольских искушений. Politica Aeterna обосновывает иную полноту, скрывая под корой «черного двойника» истинную природу человека, не сводимую ни к его телесности, ни к его материальности, ни тем более к инфракорпоральным импульсам или стихии ничто. У человека есть выбор материи, и будучи свободным, он также свободен его совершить. Сегодня мы достигаем последних границ этого выбора. Однако при всей видимой безысходности, это очередная иллюзия — да, человечество может совершить самоубийство и слиться с Радикальным Объектом. Но и это должно быть прежде решено, избрано. Четвертая политическая теория, объясненная в топологии Politica Aeterna, напоминает об этой свободе и волевым образом открывает двери к иному выбору. Тот, кто понимает и принимает структуру Четвертой политической теории, тот и способен — быть может, в последний раз — свободно и осознанно распорядиться своей свободой и своим сознанием.

Однако обычный субъект, зависящий от общей структуры парадигмы, от «ассамбляжа», кодов, стратификаций и территориализаций, не совпадает с той инстанцией, которая способна сделать этот выбор — между Постмодерном и Четвертой политической теорией. Такой субъект — вторичен по отношению к матрице, предопределяющей реальность. Поэтому для утверждения Четвертой политической теории необходим иной субъект. Мы называем его Радикальным Субъектом, радикальность которого должна быть не меньше, если не больше Радикального Объекта Постмодерна и спе-

кулятивного реализма. В этом и состоит политическая эсхатология: на предельной границе бытия происходит решающая битва между Радикальным Субъектом (осью Четвертой политической теории) и «Черным Просвещением». С обеих сторон маски сброшены, а метафизическая проблематика предельно заострена. Это и есть политико-философский смысл «конца времен», где решается вопрос об истинной природе человечества, о его смысле и его миссии, о его судьбе. Это Решение принадлежит измерению вечности, а значит, оно выносится не только в отношении будущего, но и в отношении прошлого, а также в отношении настоящего. В религиозных терминах это и есть Страшный Суд, распространяющий свой метафизический вес на все измерения и, более того, на все модальности времени.

Библиография

Работы А. Г. Дугина

Проект «Ноомахия» (24 тома)

Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

Дугин А. Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.

Дугин А. Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.

Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017.

Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. М.: Академический проект, 2017.

Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.

Дугин А. Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.

Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.

Дугин А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

Дугин А. Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.

Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015.

Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.

Дугин А. Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

Дугин А. Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.

Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль. М.: Академический проект, 2018.

Дугин А. Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин. М.: Академический проект, 2018.

Дугин А. Г. Ноомахия. Царство Земли. Структура русской идентичности. М.: Академический проект, 2019.

Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта. М.: Академический проект, 2019.
Дугин А. Г. Ноомахия. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная. М.: Академический проект, 2020.
Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.
Дугин А. Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда. М.: Академический проект, 2018.
Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца. М.: Академический проект, 2018.
Дугин А. Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2017.
Дугин А. Г. Ноомахия. Океания. Вызов Воды. М.: Академический проект, 2018.

Другие работы

Дугин А. Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 2000.
Дугин А. Г. Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2011.
Дугин А. Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.
Дугин А. Г. Геополитика России. М.: Академический проект, 2012.
Дугин А. Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2014.
Дугин А. Г. Евразийская миссия. М.: Евразийское движение, 2005.
Дугин А. Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.
Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011.
Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия. М.: Академический проект, 2016.
Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2014.
Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала. М.: Академический проект, 2010.
Дугин А. Г. Международные отношения (парадигмы, теории, социология). М.: Академический проект, 2014.
Дугин А. Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000.
Дугин А. Г. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.
Дугин А. Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.
Дугин А. Г. Русская вещь: В 2 т. М.: Арктогея-Центр, 2001.
Дугин А. Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества. М.: Академический проект, 2015.
Дугин А. Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический проект, 2010.
Дугин А. Г. Теория многополярного мира. М.: Академический проект, 2015.
Дугин А. Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.

Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.
Дугин А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М.: Арктогея, 2002.
Дугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2012.

Книги других авторов

Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
Ал-Ка'им Махди Мунтазир. Исус в Коране и хадисах. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012.
Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001.
Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996.
Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1976 – 1983.
Арто А. Театр и его двойник. Театр Серафима. М.: Мартис, 1993.
Бакунин М. А. Собрание сочинений и писем. 1828 – 1876 М.: Издательство Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1934 – 1935.
Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс; Универс, 1994.
Батай Ж. Ненависть к поэзии: Порнолатрическая проза. М.: Ладомир, 1999.
Батай Ж. Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006.
Батай Ж. Сумма атеологии: Философия и мистика. М.: Ладомир, 2016.
Баум Ф. Л. Волшебная страна. СПб.: Андреев и сыновья, 1991.
Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008.
Беннетт Дж. Пульсирующая материя. Политическая экология вещей. Пермь: HylePress, 2018.
Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.
Бентам И. Избранные сочинения. СПб.: Русская книжная торговля, 1867.
Блаженный Августин. О граде Божьем. М.; Минск: АСТ; Харвест, 2000.
Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. Издательство францисканцев. М., 2001.
Богост И. Чужая феноменология. Или каково быть вещью? Пермь: HylePress, 2019.
Боден Ж. Шесть книг о государстве // Антология мировой политической мысли: В 5 т. Т. 2. М.: Мысль, 1999.
Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1999.
Брайант Л. Р. Демократия объектов. Пермь: HylePress, 2019.
Бэкон Ф. Новый Органон. М.: Директ-Медиа, 2002.
Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1978.
Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Ист-Вью, 2002.
Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ad Marginem, 2018.
Вивенза Ж. М. От формальной доминации капитала к его реальной доминации // Элементы. 1997. № 7.

Вирт Г. Ф. Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. М.: Вече, 2007.
Гассенди П. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1966 – 1968.
Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.
Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970 – 1972.
Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.
Генон Р. Теософизм: история одной псевдорелигии. Белгород: Тотенбург, 2017.
Генон Р. Духовное владычество и мирская власть. М.: Беловодье, 2012.
Генон Р. Наука чисел. СПб.: Владимир Даль, 2013.
Генон Р. Очерки о Традиции и метафизике. СПб.: Азбука-классика, 2010.
Генон Р. Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М.: Беловодье, 2003.
Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.
Гоббс Т. Левиафан. М.: Юристъ, 2001.
Гобино Ж. А. де. Опыт о неравенстве человеческих рас. М.: Самотека, 2007.
Греймас А.-Ж. Структурная семантика. М.: Академический проект, 2008.
Гудрик-Кларк Н. Оккультные корни нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию: Ариософы Австрии и Германии, 1890 – 1935. М.: ЭКСМО, 2004.
Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб.: Міръ, 2008.
Данилевский Н. Я. Дарвинизм. Критическое исследование: В 2 т. СПб.: Издательство М. Е. Комарова, 1885 – 1889.
Данте Алигьери. Божественная комедия. М.: Правда, 1982.
Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос, 2000.
Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2010.
Делёз Ж. Ницше. СПб.: Аксиома; Кольна, 1997.
Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997.
Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
Дени О. Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004.
Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007.
Деррида Ж. Призраки Маркса. М.: Logos altera; Ecce homo, 2006.
Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
Дестют де Траси А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова. М.: Академический проект, 2018.
Джемаль Г. Дауд vs Джалут (Давид против Голиафа). М.: Социально-политическая мысль, 2011.
Джемаль Г. Революция пророков. М.: Ультра.Культура, 2003.
Джентиле Д. Избранные философские произведения: В 7 т. Краснодар: КГУКиИ, 2008 – 2012.
Джойс Дж. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3. М.: Знак, 1994.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986.
Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Дубна: Феникс, 1997.
Дюмон Л. Homo Equalis. Генезис и расцвет экономической идеологии. М.: Нота Бене, 2000.
Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. СПб.: Евразия, 2001.
Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995.
Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М.: Издательский дом ДЕЛО, 2018.
Зомбарт В. Собрание сочинений: В 3 т. СПб.: Владимир Даль, 2005.
Кампанелла Т. Город Солнца. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1947.
Кант И. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Наука, 1963 – 1966.
Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000.
Кенэ Ф., Тюрго А. Р. Ж., Дюпон де Немур П. С. Физиократы. Избранные экономические произведения. М.: Эксмо, 2008.
Кереньи К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. М.: Рефл-бук, 2000.
Кожев А. В. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013.
Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем, 2018.
Корбен А. История исламской философии. М.: Садра, 2018.
Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. М.: Фонд исследований исламской культуры; Волшебная Гора; Дизайн. Информация Картография, 2009.
Кэрролл Л. Приключения Алисы в Стране Чудес. М.: Лабиринт, 2014.
Лакан Ж. Семинары. Книга 5: Образования бессознательного. М.: Гнозис/Логос, 2002.
Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.
Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем, 2018.
Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб.: Европейский Дом, 2002.
Ленин В. И. Империализм как высшая стадия капитализма. М.: Прогресс, 1984.
Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб.: Институт экспериментальной социологии; Алетейя, 1998.
Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985 – 1988.
Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб.: Наука, 2007.
Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л.: Наука, 1970.
Макиавелли Н. Государь. М.: Художественная литература, 1982.
Малапарте К. Техника государственного переворота. М.: Аграф, 1988.

Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. М.: Институт компьютерных исследований, 2002.

Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 50 т. Т. 23 – 26. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960 – 1964.

Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956.

Маркс К., Энгельс Ф. Избранные письма. М.: ОГИЗ, 1947.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 50 т. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.

Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.

Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2016.

Мелер А. Консервативная революция в Германии 1918 – 1932 гг. Белгород: Тотенбург, 2017.

Мизес Л. Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность. М.: Дело; Catallaxy, 1993.

Мизес Л. Индивид, рынок и правовое государство. СПб.: Пневма, 1999.

Мисима Ю. Мой друг Гитлер // Мисима Ю. Золотой Храм. Роман, новеллы, пьесы. СПб.: Северо-Запад, 1993.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии М.: Книжный дом «Университет», 2011.

Мёллер ван ден Брук А. Миф о вечной империи и Третий рейх. М.: Вече, 2009.

Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. М.: Культурная революция, 2005 – 2012.

Нухаев Х.-А. Т. Ведено или Вашингтон? М.: Арктогея-центр, 2001.

Оссиан. Поэмы. Л.: Наука, 1983.

Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2008.

Парето В. Компендиум по общей социологии. М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2008.

Паунд Э. Кантос. СПб.: Наука, 2018.

Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990 – 1994.

Плотин. Эннеады: В 7 т. СПб.: Издательство Олега Абышко; Университетская книга, 2010.

Поланьи К. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2013.

Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. М.: Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.

Прокл Диадох. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб.: Издательский дом «Мір», 2006.

Прокл. Платоновская теология. СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001.
Прудон Ж. Что такое собственность, или Исследование о принципе права и власти; Бедность как экономический принцип; Порнократия, или Женщины в настоящее время. М.: Республика, 1998.
Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.
Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс; Кучково поле, 1998.
Рэнд А. Апология капитализма. М.: Новое литературное обозрение, 2003.
Святитель Иоанн Златоуст. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 11. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1905. С. 597 – 598.
Серафим (Роуз). Нигилизм: источник революции современной эпохи. Forestville, California: Fr. Seraphim Rose Foundation, 1994.
Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Эксмо, 2007.
Сорос Дж. Алхимия финансов. М.: Инфра-М, 2001.
Сорос Дж. О глобализации. М.: Эксмо, 2004.
Сорос Дж. Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм. М.: Некоммерческий фонд «Поддержка культуры, образования и новых информационных технологий», 2001.
Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские: В 3 т. Минск: Современный литератор, 1998.
Спиноза Б. Сочинения: В 2 т. СПб.: Наука, 1999.
Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М.: Индрик, 2002.
Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. М.: Фонд Университет, СПб.: Владимир Даль, 2002.
Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция; Evidentis, 1995 – 2004.
Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство. М.: КПАССАНД, 2010.
Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. СПб.: Наука, 2009.
Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993.
Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996.
Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ МОСКВА, 2010.
Фуко М. Рождение клиники. М.: Академический проект, 2010.
Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: A-cad, 1994.
Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004.
Хайек Ф. Дорога к рабству. М.: Новое издательство, 2005.
Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.
Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004.

Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006.

Харман Г. Имматериализм. Объекты и социальная теория. Издательство Института Гайдара, 2018.

Циолковский К. Э. Космическая философия. М.: ИДЛи; Сфера, 2004.

Чемберлен Х. С. Основания девятнадцатого столетия: В 2 т. СПб.: Русский миръ, 2012.

Шмитт К. Государство: Право и политика. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2013.

Шмитт К. Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2006.

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

Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс; Кучково поле, 2000.

Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002.

Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994.

Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Изограф, 2000.

Эвола Ю. Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016.

Эвола Ю. Мистерии Грааля. М.; Воронеж: TERRA FOLIATA, 2013.

Эвола Ю. Фашизм: критика справа. М.: Реванш, 2005.

Эвола Ю. Языческий империализм. М.: Арктогея, 1994.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999.

Элиаде М. Священное и мирское. М.: Издательство МГУ, 1994.

Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. М.: Наука, 2002.

Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. СПб.: Алетейя, 2000.

Ямвлих Халкидский. О египетских мистериях. М.: Алетейа, 2004.

A compendium of Ockham's teachings: a translation of the Tractatus de principiis theologiae. St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1998.

Al-Farabi. On the Perfect State. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Al-Farabi. The Political Writings. Selected Aphorisms and Other Texts. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

Althusius J. Politica. Indianapolis: Liberty Fund, 1995.

Bartsch H.-W. (Hrsg.). Kerygma und Mythos. Bd. 1 – 5. Hamburg: Resih, 1948 – 1955.

Boas F. The mind of primitive man. N.Y.: The Macmillan Company, 1938.

Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. L.: Palgrave Macmillan, 2007.

Bryant L. R., Harman G., Srnicek N. The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne: Re.Press, 2011.

Buse P., Scott A. (ed's). Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History. L.: Macmillan, 1999.

Chesterton G. K. Saint Thomas Aquinas. N.Y.: Doubleday Image, 1956.

Conche M. L'Aléatoire. P.: Les Belles Lettres, 2012.
Deleuze G. La logique du sens. P.: Editions de Minuit, 1969.
Deleuze G., Parnet C. Dialogues. P.: Flammarion, 1996. P. 117.
Dumezile G. L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958.
Erigène Jean Scot. De la division de la nature. Periphyseon. P.: Presses Universitaires de France; Épiméthée, 1995 – 2009.
Evola J. Gli uomini e le rovine. Roma: Edizioni dell'Ascia, 1953.
Ficino M. La religione christiana. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.
Foucault M. Dits et écrits. P.: Gallimard, 2001.
Gilson É. Héloïse et Abélard. P.: J. Vrin, 1938.
Gramsci A. Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura. Torino: Einaudi, 1948.
Gramsci A. Il rivoluzionario qualificato. Scritti 1916 – 1925. Roma: Delotti, 1988.
Gramsci A. Le opere. Roma: Editori Riuniti, 1997.
Gramsci A. Quaderni del carcere 3 v. Torino: Einaudi, 1975.
Guilelmi de Ockham. Opera Politica. 4 vols. Manchester; Oxford: Manchester University Press; Oxford University Press, 1940 – 1997.
Harman G. Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing. Chicago: Open Court, 2007.
Harman G. Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects. Chicago: Open Court, 2002.
Heidegger M. Überlegungen XII – XV (Schwarze Hefte 1939 – 1941). Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 2014.
Hitler A. Mein Kampf. Band 1 – 2. München: Verlag Franz Eher Nachfahren, 1925 – 1927.
Hobson J. The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760 – 2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
Ibn al-Arabi. Turjumān al-Ashwāq. Beirut: Dār Ṣādir, 1966.
Jarrett James L. (ed.). Jung's seminar on Nietzsche's Zarathustra (1934 – 1939). Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988.
Khadduri M. War and peace in the law of Islam. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955.
Kurzweil R. The Singularity is Near. N.Y.: Viking Books, 2005.
Land N. Fanged Noumena: Collected Writings 1987 – 2007. N.Y.; Windsor Quarry (Falmouth): Sequence; Urbanomic, 2011.
Lassal F. Macht und Recht. Offnes Sendschreiben. Zürich: Meyer & Zeller, 1863.
Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. P.; La Haye: Mouton, 1967.
Levy B.-H. The Empire and the Five Kings: America's Abdication and the Fate of the World. N.Y.: Henry Holt and Co., 2019.
Mandeville B. The fable of the bees; or, Private vices, public benefits. Clarendon Press, 1714.
Marlan S. The Black Sun: The Alchemy and Art of Darkness. College Station: Texas A & M University Press, 2005.

Meinong A. Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit: Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie. Leipzig: J.A. Barthe, 1915.
Michels R. Soziologie als Gesellschaftswissenschaft. Berlin: Mauritius, 1926.
Mill J. Elements of Political Economy. L.: Baldwin, Craddock and Joy, 1821.
Mill J. The History of British India. 3 vols. L.: Baldwin, Craddock and Joy, 1818.
Morris J.W., Chittick W. (ed.). Ibn 'Arabī: The Meccan Revelations. N.Y.: Pir Press, 2002.
Mosca G. Storia delle dottrine politiche. Bari: Laterza, 1937.
Murphy J. Technical Analysis of the Financial Markets. Upper Saddle River. N.Y.: Prentice Hall, 1999.
Mussolini B. La dottrina del fascismo. Firenze: Vallecchi Editore, 1935.
Negarestani R. Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials. Melbourne: Re.Press, 2008.
Nicholson R. The Tarjumán al-Ashwáq: A Collection of Mystical Odes by Muhyiddīn Ibn al-'Arabī. L.: Royal Asiatic Society, Oriental, 1911.
Niekisch E. Hitler — ein deutsches Verhängnis. B.: Widerstands-Verlag, 1932.
Pico della Mirandola Giovanni. De hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno. Firenze: Vallecchi, 1942.
Pijl Kees Van Der. Transnational Classes and International Relations. L.: Routledge, 1998.
Pijl Kees Van Der. Vordenker der Weltpolitik: Einfuhrung in die internationale Politik aus ideengeschichtlicher Perspektive. Opladen: Leske + Budrich, 1996.
Pijl Kees Van Der. The Making of an Atlantic Ruling Class. L.: Verso, 1984.
Rosenberg A. Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München: Hoheneichen-Verlag, 1930.
Schmitt C. Der Begriff des Politisches. Berlin: Duncker und Humbolt, 1932.
Schmitt C. Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht. B.: Deutscher Rechts Verlag, 1939.
Schuon F. Undestanding Islam. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 1998.
Sombart W. Deutscher Sozialismus. Berlin: Buchholz&Weisswange, 1934.
Spann O. Der wahre Staat: Verlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft, gehalten im Sommersemester 1920 an der Universität Wien. Wien: Quelle & Meyer, 1921.
Spinoza B. A Theologico-Political Treatise, and a Political Treatise. N.Y.: Cosimo, 2005.
Voegelin E. Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne. München: Fink, 1994.
Voegelin E. Die neue Wissenschaft der Politik. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.
Voegelin E. Die politischen Religionen. Stockholm: Bermann Fischer, 1939.
Voegelin E. Ordnung und Geschichte. 10 Bde. München: Dietmar Herz & Peter Opitz, 2001 – 2005.

Walras L. Éléments d'économie politique pure; ou, Théorie de la richesse sociale. Lausanne: L. Corbaz, 1874.

Wright M. R. Empedocles. The extant fragments. N.Y.; L.: Yale University Press, 1981.

Wurmbrand R. Marx and Satan. Westchester, Illinois: Crossway Books, 1986.

Summary

The main idea of Dugun's course on the philosophy of politics is to show the synchronous structures of Political Logos in their connection with philosophy, metaphysics and ontology, and then to outline the diachronic deployment of these structures in political history. It was the synchronism of the structural description that became the decisive argument in choosing the name — «Politica Aeterna» or «Eternal Politics». The author approaches the consideration of the «Political» at first as a timeless structure and only then as a process of historical transformations.

The two poles of the temporary deployment of Politica Aeterna are the Traditional society and the Modern society. So, Politica Aeterna, static in some of its structures, is clarified in other structures only in the course of historical processes, actualizing what previously remained in potency. At the same time, on the contrary, the foundations of the Political, that dominated in Traditional society, in turn, become potential, virtual and gradually as marginal and «heretical» as previously materialistic versions — democracy, individualism, economics, etc. — were. This tension of polarized Political in the course of history is organized in such a way that at first one pole, well aware of itself, describes the opposite approximately or even incorrectly, and then the same thing happens with the opposite pole. The political philosophy of Plato and Aristotle tells the truth about the vertical Logos of Tradition, but political materialism is distorted and very approximate. The political philosophy of Nouveau Ages moves toward comprehending its nihilistic essence gradually, reaching it only when Modernity finally wins and the transition to Postmodern and speculative realism begins. Here the truth of Political Nothing is revealed, but at the same time the understanding of the Logos of Tradition is completely lost. Thus, in both cases we are dealing with partial truth in the structure of the political Logos, which is inevitable and probably constitutive for the very nature of history, touched by the aberration of time. It is time — political time — that does not allow us to correctly assess the metaphysical foundations of the Political in its entirety, since we are forced to take a position in time, that is, in a specific phase of political history, which predetermines our view and at the same time predetermines the object on which our view falls and which it seeks to discern.

The book is designed for students and teachers of political science, philosophical, economical, managerial specialties, as well as for all those, who are involved in the problems of modern politics.

Содержание

Предисловие. Politica Aeterna — топология, теория, метод ... 3
Политическое измерение вечности ... 3
Философия и политика: природа неразрывной связи ... 6
Politica Aeterna и Четвертая политическая теория ... 8
Часть 1. Политический платонизм ... 11
Глава 1. Сущность Политического. Платон и его Пещера ... 13
Предмет изучения ... 13
Объединение Философского и Политического ... 14
Гомологии: история царств и история идей не различаются между собой ... 15
По образу и подобию ... 16
Политика и Политическое (Das Politische) ... 17
Царь-философ. Платон как синоним всей философии ... 17
Политейя и учение об идеях ... 19
Трехфункциональность ... 21
Пещера. Анодос и катодос ... 23
Правят те, кто определяет философские парадигмы правления ... 25
Слои политейи ... 25
Метафора собаки ... 27
Стражи и философия ... 29
Стратификация политейи ... 29
Хтоногенез ... 30
Глава 2. Онтология идеального государства (Каллиполис) ... 33
Политическое: имплицитное и эксплицитное ... 33
Любая философская идея Платона имеет свое политическое измерение ... 34
Онтология «Тимея» и три государства: идеальное, феноменальное, материальное ... 34
Метафора Отца: мир парадигм ... 35
Идеальное государство — это государство, которое вечно есть ... 36
Истинное и видимое ... 37
Метафора Сына: иконы, символы ... 37
Феномен как икона ... 40
Время по Платону — это копия вечности ... 40
Идеальное и феноменальное государство ... 41

Женщина и бастардный Логос ... 43
Колесница души ... 44
Диалектика «Парменида» ... 45
Три типа политической онтологии в «Тимее» ... 48
Идеальное государство Платона: Царь-философ ... 50
Феноменальное государство — государство воина ... 50
Воины-пацифисты — это патология ... 51
Обеспечение мыслителей и воинов ... 52
Этапы деградации государства по Платону: тимократия, олигархия, демократия, тирания ... 52
Анти-царь ... 55

Глава 3. Государство Сына. Аристотель ... 57

Политика по Аристотелю ... 57
Три философии политики ... 58
Полития Отца и полития Сына ... 59
Две мужские философии ... 60
Логос апофантикос и изъявительное государство ... 61
Аристотелевская философия отрицает не только верхний мир идей Платона, но и мир Матери ... 62
Две философии ... 63
Аристотель как апологет рабства ... 64
Сначала воин, потом философ ... 67
Парадигма трех типов правления ... 68
Хорошее государство ... 69
Плохое государство ... 72

Глава 4. Сакральная политика и религия ... 75

Религия и три типа обществ ... 75
Сакральное: темная и светлая стороны ... 76
Религия по Генону ... 78
Креация и манифестация ... 79
Бог-креатор как Личность ... 81
Общества религиозные и профанные ... 81
Опыт смерти индивидуального ... 84
Секуляризм ... 84
Когда религия становится частным делом человека, она перестает быть религией ... 85

Часть 2. Монотеистические религии и типы политических теологий ... 87

Глава 1. Политическая философия иудаизма ... 89

Иудаизм и политика. Израиль как идея ... 89
В основе иудаизма — договор с Творцом ... 90
Иудаизм и платонизм ... 91
Философ Самуил и царь Саул ... 93

Вавилонское пленение ... 93
Израиль и Аристотель ... 94
Израиль как политический праксис. Сионизм. Царь Машиах ... 96
Спор о времени и методах ... 97

Глава 2. Политическая философия христианства ... 100

Христианство и Рим. Удерживающий (катехон) ... 100
Христианство уже содержит в себе политический компонент даже тогда, когда оно об этом еще не говорит ... 107
Учение о четырех царствах и «политический Антихрист» ... 108
Политическая система дьявола ... 109
Византия. Симфония властей ... 110
Модель «несвятой политики» ... 112
Папство. Узурпация Империи Карлом Великим ... 113
Две политические философии: православная и католическая ... 115
Блуждающий Рим достигает Москвы ... 116
Отблески катехона ... 118
Протестантизм и демократия ... 119
Протестантизм — революция против вертикальной мысли ... 120
Три политические философии христианства и допущение о четвертой модели ... 122

Глава 3. Политическая философия ислама ... 123

Радикальный креационизм ... 123
Ширк ... 124
Политическая и религиозная антропология ислама. Люди Книги и их статус ... 125
Джихад: либо ислам, либо язычество ... 125
Отношение к иудеям и христианам ... 127
Глобальная исламская политическая империя ... 128
Ислам и христианство в архитектуре ... 128
Отсутствие в исламе жреца ... 129
Ислам и политика: спор есть война ... 130
Халифат ... 131
Дом ислама и дом войны ... 133
Шиизм и его философия ... 134
Махди и культура ожидания ... 136
Шиизм и иранские влияния ... 137
Суфизм — тайная «религия любви» ... 138
Мазхабы и государства ... 139
Политический пейзаж ... 140
Салафизм и ваххабизм ... 140
Современный шиизм ... 142
Традиционный ислам ... 143
Суфийская Империя конца ... 145

Ислам Мединской конституции ... 146
Ислам в России ... 147

Часть 3. Политическая парадигма Модерна. Война концептов ... 149

Глава 1. Политическая философия атомизма ... 151

Обобщенная парадигма Политического в Премодерне ... 151
Центральность иерархии в Традиции ... 154
Третий род «Тимея» ... 154
От Демокрита к демократии ... 155
Лгущий логос ... 162
Смертность богов, притяжение ада и демократия ... 163
Формула «из многого одно» ... 164
Эпикур: античный либерализм «Сада» ... 165
Номинализм Оккама ... 167
Эпоха Нового времени. Парадигма Модерна ... 171
Протестантизм основан на «религиозном атоме» ... 173
Восстание третьего сословия ... 175
Человек как существо производящее и торгующее ... 176
Богоборчество и демократия ... 177
Секуляризация: светское общество, убивающее Бога ... 179
«Свинополис» Нового времени ... 180
Цареубийство — фундаментальный жест Модерна ... 181
Настоящий момент Модерна ... 182

Глава 2. Протестантизм и его секуляризация: фазовый переход в структуре политической теологии ... 185

Третье христианство ... 185
Упразднение Священного Предания ... 186
Против целибата ... 188
Против Империи ... 189
Богатство как добродетель ... 190
Протестантизм как основа Модерна ... 193
Секуляризация кальвинизма дает либерализм ... 194
Секуляризация лютеранства дает буржуазный национализм ... 196
Секуляризация анабаптизма дает коммунизм ... 197
Три идеологии ... 197

Глава 3. Отцы-основатели политической философии Модерна: Т. Гоббс, Н. Макиавелли, Ж. Боден ... 199

Никколо Макиавелли: автономность Политического ... 199
Князь: тиран как сила снизу ... 200
Две морали по Макиавелли ... 201
Парадокс Макиавелли: цель власти — власть ... 204
Князь как тиран и как Антихрист ... 206
Гоббс и идея абсолютизированного первородного греха ... 207

Спенсер: атомизм и борьба за выживание в либеральном обществе..... 211
Примордиальность социального контракта и панэгоизм 214
Жан Боден и понятие «суверенитет» 218
Ликвидация власти Папы Римского 219
Мушкетеры короля против гвардейцев кардинала 221
К Вестфальскому миропорядку 222
Внутри Левиафана 223
Политика третьего начала 224

Глава. 4. Индивидуализм как основа политической философии Нового времени 226

Основа протестантизма — социальный договор 226
Парадоксы атома — нигилистическая подоплека онтологии Нового времени 227
Идиот — человек без качеств 231
Идиот как норма и индивидуумы-объекты 232
Козлоолень и псевдология 237

Глава 5. Либерализм (первая политическая теория). Джон Локк и его наследие 240

Общий метафизический знаменатель трех политических идеологий Модерна 240
Три вида социального контракта и универсальность Гоббса 243
Джон Локк: антропологический оптимизм 245
От волка к «чистой доске» 248
Релятивизация Левиафана 250
Священная частная собственность 252
Адам Смит: торговля против войны 253
Дорожная карта мирового капитализма 256
Бесконечное накопление богатства 257
Средний класс и бесконечный рост 260
Подмена третьего сословия: буржуазная узурпация 262
Маргинализация крестьянства и политология мистерий 264
Кант: основы конструктивизма и прообраз Искусственного Интеллекта 266
«Хартленд» Локка 269
Гражданское общество как идеологический лозунг 272
Иеремия Бентам: утилитарная деонтология 276
Джон Стюарт Милль: негативность свободы 279
Австрийская школа: Мизес — основатель индивидуалистического либерализма 281
Хайек: неолиберализм 281
Карл Поппер: «открытое общество» 283
Джордж Сорос: либерализм становится агрессивным 285
Фогелин: постепенность Порядка, политические религии и тоталитарные ереси 285

Лео Штраус: потребность лгать ... 290
Ф. Фукуяма: тезис «конца истории» ... 293
Первая политическая теория: либерализм ... 295

Глава 6. Коммунизм (вторая политическая теория): диалектика вихря в истории ... 298

Вторая политическая теория ... 298
Кампанелла: рациональный город ... 300
Фрэнсис Бэкон: Атлантида ученых ... 301
Бенедикт Спиноза: субстанциализм ... 303
Жан-Жак Руссо: прямая демократия ... 305
Политический материализм: материя как бытие ... 306
Живая материя коммунизма ... 308
Марксизм как посткапитализм ... 309
Деклинация атома: индивидуум и рок ... 311
Титаническое восстание Прометея ... 312
Маркс — это Модерн ... 314
Диалектика «мира наизнанку» ... 316
Имманентная эсхатология пролетариата ... 319
Расщепление класса и онтологический антагонизм ... 321
Определение класса и битва концептов ... 323
Генезис пролетариата ... 327
Концепт пролетария: минимальный человек ... 329
Стоимость как основа революционного нарратива ... 332
Идеология как ложное сознание ... 337
Антонио Грамши: автономность надстройки ... 339
Конец истории в версии второй политической теории ... 343
Значение политической мысли и ее цена ... 346

Глава 7. Национализм классический и революционный (третья политическая теория) ... 350

Генезис третьей политической теории ... 350
Буржуазный национализм и революционный национализм ... 352
Страны и сословия в феодальной системе ... 353
Нация как буржуазный концепт ... 356
Нация — продукт национализма ... 357
Воображаемая общность ... 360
Ограниченная совокупность «идиотов» как идеал национализма ... 362
Национализм, Гоббс и антропологический пессимизм ... 363
Меркантилизм как экономический национализм ... 365
Немецкий романтизм меняет представление о нации ... 366
Гердер: история как история народов ... 367
Фихте: «великое Я» германской нации и закрытое торговое государство ... 369
Гегель: философская Империя ... 371

Джентиле: государство как философия ... 378
Ницше: политическая философия жизни ... 380
Парето: быть элитой — истинный смысл политики ... 388
К. Шмитт: друг/враг и структура плюриверсума ... 392
Революционный национализм: границы идеологии ... 399
Итальянский фашизм: футуризм и консерватизм ... 402
Сакральный фашизм Гвидо де Джорджо ... 406
Юлиус Эвола: фашизм и критика справа ... 409
Германский национал-социализм: от левого к правому ... 410
Расистские идеи в Германии ... 412
Консервативная Революция: против субъекта Модерна ... 414
Эрнст Юнгер: гештальт Рабочего ... 416
Артур Мёллер ван ден Брук: Третий Рейх по ту сторону Гитлера ... 419
Вернер Зомбарт: против духа капитализма ... 423
Атипичность третьей политической теории ... 426

Часть 4. Политическая философия Постмодерна ... 427

Глава 1. Политическая философия Постмодерна ... 429

Парадигмы Традиции и Модерна исчерпывают (почти) все формы Политического ... 429
Игры лгущего логоса на нижней границе материи ... 430
Субъект и объект материализма: единственный и его собственность ... 433
Постмодерн не удовлетворен достижениями либерализма ... 435
Диссипация индивидуума и диссолюция объекта: к фракталу ... 439
Раковая опухоль цивилизации ... 441
Поиск подлинного индивидуума: к трансгуманизму ... 444
Политическая философия Постмодерна: три опорные теории ... 448
Три порядка Лакана ... 449
Политическая онтология Лакана ... 453
Фуко: свободу безумию! ... 456
Три эпистемы Фуко ... 458
Биовласть и биополитика ... 459
Жиль Делёз: воля к ничто ... 460
Тело без органов: политическое учение Шалтая-Болтая ... 461
Расщепление объекта: хаосмос ... 461
Расщепление субъекта: ризома ... 463
Ризоматическая топология сознания и машина желаний ... 464
Освобождение «черной глубины» ... 465
Шизомассы ... 467
Микрополис и микрополитика ... 467
Реализм и либерализм желаний ... 472
Микроглобализм ... 474
Размывание собственности ... 476
Антигосударство ... 479

Негри и Хардт: «Империя» как глобальное антигосударство 480
США и альтерглобализм 483
Преодоление изнутри 483
«Множество» контратакует: триумф инвалидов, извращенцев и вирусов 485
Подземное гражданское общество 487
Постмодернистское прочтение 488

Глава 2. «Черное Просвещение» 490

ООО: нигилизм и его объекты 490
Г. Харман: понять объект, убив субъекта 491
Отмена Dasein'а и бессмертие машины 493
Сингулярность и тайна бастардного логоса 494
Б. Латур: гибриды и Конституция 495
Демократия предметов и суверенность материи 497
Политическая философия плесени 499
Н. Лэнд: «Черное Просвещение» 501
Политическая физика Люцифера 504
Суп Сороса: метафора мясников 508
Постмодерн становится черным 510
У черты 512

Глава 3. Четвертая политическая теория 515

Политический смысл XX века 515
Универсальность Запада и черная модернизация 519
Вопрос об альтернативе 523
Четвертая политическая теория начинается с критической дистанции 525
Против либерализма, но также коммунизма и фашизма 527
Отрицания либерализма недостаточно 528
Тотальность женского времени 529
Разрыв псевдологии и опыт вечности 531
Метафоры птицы и камня: пробуждение в падении 533
Диалектика тени 537
Отказ от гипноза Матери 539
Политическая эсхатология 540

Библиография 543

Работы А. Г. Дугина 543
Книги других авторов 545

Summary 554

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

Politica Aeterna
Политический платонизм и «Черное Просвещение»

Корректор: Башлай И.М.
Компьютерная верстка: Зеленцов П.О.
Группа допечатной подготовки изданий:
Иванова М.В.
Исакова Т.В.
Коновалова Т.Ю.
Крылов К.А.

Подписано в печать 11.05.2020. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 35,2. Тираж 500 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»,
адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,
телефон: +7 499 322 3832

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,
факс: + 7 495 305 6088,
e-mail: info@aprogect.ru, zakaz@aprogect.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

Автор подходит к рассмотрению Политического вначале как вневременной структуры, показывая базовые синхронические структуры политического Логоса в их связи с философией, метафизикой и онтологией, а затем анализирует диахроническое развертывание этих структур в политической истории. Именно синхронизм структурного описания и стал основанием названия — «Politica Aeterna» или «Вечная Политика».

Двумя полюсами временного развертывания Politica Aeterna являются традиционное общество и общество Модерна. Так, Politica Aeterna, статичная в одних своих структурах, проясняется в других структурах лишь в ходе исторических процессов. Напротив, доминировавшие в традиционном обществе основы Политического, в свою очередь, становятся потенциальными, виртуальными и постепенно столь же маргинальными и «еретическими», как ранее материалистические версии — демократия, индивидуализм, экономика и т. д. Таким образом, в обоих случаях мы имеем дело с частичной истиной в структуре политического Логоса, что является неизбежной аберрацией политического времени. Именно время не дает нам возможности корректно оценить метафизические основы Политического во всем его объеме, поскольку мы вынуждены занимать позицию во времени, то есть в конкретной фазе политической истории, что и предопределяет наш взгляд и тот объект, на который он падает и который он стремится различить.

ISBN: 978-5-8291-2484-7
9 785829 124847