
Государство и рациональность в политической рефлексии Нового времени

© 2020 г. П.С. Жданов

*Юридический факультет Нижегородского государственного университета
им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород, 603115, ул. Ашхабадская, д. 4.*

E-mail: pavelzhdanov@bk.ru

Поступила 06.06.2019

В статье анализируются мировоззренческие основания новоевропейской концепции государства. В качестве ключевого фактора, определившего специфику понимания сущности и задач государства в постренессансный период, называются рационалистические тенденции в европейской культуре. Социально-политические учения, основанные на принципах рационализма, отводят государству роль гаранта сохранения разумного начала в жизни общества. Действие неразумных аффектов представляется в этой связи главной причиной конфликтов между людьми. Идея государства и ее осуществление в виде основанного на договоре механизма вызываются к жизни страхом перед хаосом и постоянной угрозой насилия в естественном состоянии. Главная цель государства, понимаемая большинством мыслителей начала Нового времени как обеспечение безопасности и рациональной организации жизни, требует расширения сферы его управленческого воздействия и контроля, что в свою очередь определяет характер отношения личности и государства. Внутренне связанная с рационализмом, новоевропейская концепция государства неизбежно подвергается пересмотру в условиях кризиса мировоззренческой парадигмы эпохи модерна.

Ключевые слова: политико-правовая рефлексия, мировоззрение, естественное состояние, государство, рационализм, дисциплина, антропоцентризм, управление, безопасность.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-3-42-53

Цитирование: *Жданов П.С.* Государство и рациональность в политической рефлексии Нового времени // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 42–53.

State and Rationality in the Political Reflection of New Age

© 2020 Pavel S. Zhdanov

*Faculty of Law, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod,
4, Ashkhabadskaya str., Nizhni Novgorod, 603115, Russian Federation.*

E-mail: pavelzhdanov@bk.ru

Received 06.06.2019

In the article the worldview basis of new European conception of state is being analyzed. Rationalistic tendencies in the European culture are recognised to be a key factor, which has determined the specifics of understanding of essence and goals of state. For the political teachings of New age state appears to be a guarant of reasonable principles keeping in the societies' life. Many authors linked the inevitability of conflicts between people in the natural state with the effect of irrational passions. The idea of state and it's realisation in the form of mechanism, based on the contract, were determined by the fear of chaos and the threat of violence in the natural state. The main goal of state, which was understood by many thinkers of New age as safety guarantee and life's rational organization, required the extension of sphere of management impact and control. So, being closely connected with the rationalism, new European conception of state undergoes change in the situation of modern worldview's crisis.

Keywords: political and legal reflection, worldview, natural state, state, rationalism, anthropocentrism, government, security.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-3-42-53.

Citation: Zhdanov. Pavel S. (2020) "State and Rationality in the Political Reflection of New Age", *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2020), pp. 42-53.

В ряде своих работ Мишель Фуко проводит детальный анализ эволюции техник власти в Европе Нового времени. На обширном материале он показывает, как в период между XVI и XVIII вв. формировались механизмы управления обществом, вытеснившие средневековую систему папской опеки над людьми. Частью этого процесса стало появление таких понятий, как «государственный суверенитет» и «государственный интерес». По мнению философа, именно тогда и возникло современное государство как таковое. В качестве новых техник обеспечения порядка в обществе Фуко исследует механизмы дисциплины и механизмы безопасности, уделяя первым основное внимание в работе «Надзирать и наказывать», а вторым – в курсе лекций под общим названием «Безопасность, территория, население». И те и другие основаны на принципиально новом типе отношений человека и государства, в рамках которого последнее переводит на себя многие функции по надзору за поведением людей, изымая их у церкви. При этом сфера действия государственного интереса становится поистине всеобъемлющей. Государственное управление как «акт продолжающегося творения республики» [Фуко 2011, 339] проникает во все поры общества. Представление о человеке как существе слабом, подверженном страстям и склонном пренебрегать велениями разума становится исходным пунктом не только просвещенческого проекта «усовершенствования природы человека», но и обоснованием расширения сферы управленческой ответственности государства.

Именно на этих посылах выстраиваются дисциплинарные механизмы XVII–XVIII вв. Основанные на рационализме, данные механизмы отталкиваются от несовершенства реально существующего общества: «к режиму дисциплинарности обращаются

для того, чтобы конституировать дополнение к этой реальности, конституировать посредством учреждения системы предписаний и обязательных для исполнения требований, которые оказываются тем более искусственными и тем более принудительными, чем в большей степени реальность... упорно сопротивляется настойчивым попыткам ее преодоления» [Фуко 2011, 75]. Объектом дисциплинарного воздействия становится, прежде всего, само тело человека: «человеческое тело вступает в механизмы власти, которые тщательно обрабатывают его, разрушают его порядок и собирают заново» [Фуко 1999, 199]. Примечательно, что развитие дисциплинарных механизмов способствует процессам постепенного установления в европейских государствах либеральных политических систем, укоренения принципов всеобщего равенства, гуманности, верховенства права и закона в качестве «обратной темной стороны этих процессов». Повышая эффективность регулирующего воздействия, сводя к минимуму саму возможность выхода индивида за рамки «рациональных» и «полезных» поведенческих моделей, государство могло позволить себе отказ от практики устрашающих наказаний как способа восстановления своего авторитета, нарушенного преступлением. «Реальные телесные дисциплины» образуют, по словам Фуко, «фундамент формальных, юридических свобод» [Там же, 326].

Государство Нового времени сочетает, таким образом, две на первый взгляд несочетаемые тенденции: утверждение гуманизма как принципа своей деятельности и создание совершенных механизмов подчинения личности управляющему воздействию. Примечательно, что в философском дискурсе XVII–XVIII вв. государство рассматривалось, прежде всего, как человеческое творение, созданный общественным договором механизм для обслуживания интересов людей – обеспечения их безопасности и упорядочения отношений собственности [Гоббс II 1964, 47, 196; Локк 2009, 301]. Концепция государства-механизма, подчеркивавшая его служебный характер, лишала власть всякого налета сакральности. И, тем не менее, и концепция государства-механизма, служащего человеку, и практика установления тотальной дисциплинарной власти государства над личностью были порождением одного и того же новоевропейского мировоззрения. В настоящей статье мы попытаемся обрисовать контур мировоззренческой подоплеки, давшей жизнь тому специфическому способу выстраивания отношений государства и личности, который сложился в Новое время на территории Европы.

Прежде всего, обратимся к одному из наиболее ярких символов государства в постренессансной политической литературе, к созданному Гоббсом хрестоматийному образу Левиафана. Уже в нем со всей наглядностью проявляется двойственность государства Нового времени, о которой мы говорили выше. Его строение во всем соответствует декартовской концепции человека – дуединства разумной души и подчиненной ей машины тела, причем в роли первой выступает воля суверена, приводящая в действие механизм государства. В качестве «искусственного человека» Левиафан создан для того, чтобы выполнять чисто служебную функцию: обеспечивать порядок и безопасность людей. Главным оружием государства является страх – наиболее сильный из всех аффектов, которым подвержен человек. Гоббс исходит из того, что, подобно вселенной Галилея, состоящей из движущихся атомов, душа человека представляет собой скопление аффектов, взаимодействующих по законам механики. Страсти в душе человека неискоренимы, однако, зная законы их взаимодействия, ими можно управлять, вытесняя менее сильные аффекты с помощью более сильных. При этом Левиафан наделен безграничной властью, необходимость которой обусловлена эгоистической природой человека, обреченного на самоуничтожение при отсутствии поддерживаемого страхом порядка. В результате интересы самосохранения заставляют людей всецело подчиняться воле суверена, отказываясь даже от самой идеи возможности самостоятельного суждения о добре и зле.

Предсказуемость, закономерность на первый взгляд хаотичного взаимодействия аффектов в душе человека делает возможной управленческую деятельность государства, стремящегося к водворению разумного порядка в жизни общества. На этом строит свою

социально-политическую концепцию и Бенедикт Спиноза. Он считает, что обеспечение исполнения общественного договора людьми, для которых естественное право определяется лишь «мощью каждого», а движущими мотивами являются скупость, зависть, гнев и т. д., было бы невозможным, если бы они не надеялись на большее благо или не боялись большего зла. Носитель высшей власти не потеряет ее, пока он будет в состоянии контролировать аффекты своих подданных. Таким образом, государство, с точки зрения Спинозы, держится на «страхе высшего наказания».

Жиль Делез, комментируя спинозовскую концепцию общества, указывает, что, согласно воззрениям этого философа, в гражданском состоянии «формация целого реализуется согласно внешнему порядку, задаваемому, пассивными чувствами надежды и страха» [Делез 2001, 382]. Поскольку гражданское состояние опирается именно на пассивные состояния психики, оно отличается от «разумного состояния», в котором «композиция людей реализуется согласно комбинации внутренних связностей, задается общими понятиями и вытекающими из них активными чувствами (прежде всего свободой, решительностью, благородством, *pietas* и *religio* второго рода)» [Там же]. Это означает, что основанное на надежде и страхе, т. е. ориентированное на пассивные состояния психики, гражданское состояние внешне объединяет людей, независимо от того, способны они к разумной свободе или нет.

Однако помимо страха наказания и надежды на некую материальную выгоду Делез называет еще один аспект понимания аффективных оснований государственной власти в философии Спинозы, – это страх остаться в природном состоянии и надежда выбраться из него. Понятно, что здесь идет речь, главным образом, об аффектах человека, находящегося в догражданском состоянии. Вместе с тем нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что страх перед хаосом и незащищенностью естественного состояния сохраняет свою актуальность и для людей, живущих в гражданском обществе, выступая, возможно, более важной психологической основой подчинения власти, чем даже страх наказания. В гражданском состоянии он существует в виде осознания постоянной угрозы безопасности там, где отношения между людьми находятся вне прямого контроля государственных органов и должностных лиц. Согласно Гоббсу, именно это чувство заставляет вооружаться путешественников и запирает ценности от прислуги и домохозяев.

Таким образом, страх остаться в естественном состоянии или страх перед его возвращением для Гоббса и Спинозы выступает весьма важным фактором признания власти государства людьми. Чем же характеризуется это состояние в понимании людей XVII–XVIII вв.? Специфика представлений мыслителей Нового времени о естественном состоянии заключается в том, что последнее практически никогда не рассматривалось ими в качестве некоего периода, действительно существовавшего в истории. Как указывал, в частности, Е. Спекторский, естественное состояние в трудах мыслителей XVII в. – это чисто гипотетическое понятие, в качестве условной конструкции используемое для объяснения тех качеств, которые наблюдаются в реально существующем обществе [Спекторский II 2006, 396–397]. Это состояние конструировалось с помощью абстрагирования от всех атрибутов общественной жизни, которые можно считать искусственными человеческими установлениями. Таким образом, естественное состояние – это состояние человека, находящегося вне действия общественных законов и государственного принуждения, когда он руководствуется в своем поведении только лишь своими природными качествами, т. е. инстинктами. В частности, Гоббс считал возможным в качестве примеров жизни людей в естественном состоянии приводить не только племена дикарей, но и своих собственных сограждан в состоянии гражданской войны, когда рушится система государственного управления и перестает действовать принудительная власть суверена.

Понимание характера безгосударственного состояния могло быть разным в зависимости от того, какие психические движения и силы признавались теми или иными авторами в качестве естественных для человека. Естественное состояние мыслилось как

состояние войны теми, кто считал, что в человеческой душе преобладают силы отталкивания, и, напротив, оно представлялось вполне мирным для тех, кто был уверен, что человек – «общественное существо» с доминирующими в его душе силами притяжения.

Так, Гроций в целом отрицал наличие онтологической связи права и общественно-го правопорядка с принудительной силой государства. По его мнению, основание права лежит в самой общежительной и разумной природе человека. Он пишет, что «человеческой природе свойственно, в согласии с разумом, ... руководствоваться здравым суждением и не уступать ни угрозам страха, ни соблазнам доступных удовольствий, и не предаваться безрассудному порыву; а то, что явно противоречит такому суждению, следует рассматривать как противное также естественному праву, а тем самым – и человеческой природе» [Гроций 1994, 46]. Вместе с тем, Гроций признает, что человек не всегда поступает соответственно своей разумной природе, так что Бог, сделавший постулаты естественного права очевидными «даже для людей со слабыми умственными способностями», вынужден был установить суровые меры для тех, кого «бурные» и «необузданные» порывы влекут в «противоположных направлениях» [Там же, 47]. И хотя Гроций принципиально не согласен с тем, что причиной появления законов как таковых был страх подвергнуться насилию [Там же, 49], однако именно необходимость подкрепления закона принудительной силой подтолкнула людей к заключению общественного договора, позволившего объединить разум закона и силу государства и противопоставить их произволу сильных [Там же, 166]. Именно отсутствие безопасности и гарантий прав собственности в естественном состоянии обуславливает тот факт, что люди, по словам Дж. Локка, с охотой отказываются от естественного состояния, полностью «страхов и непрерывных опасений» [Локк 2009, 301].

Для тех же, кто трактовал естественное состояние как «войну всех против всех», сохранение данного положения было прямым нарушением принципов разума и естественного закона самосохранения. В частности, Гоббс, характеризуя естественное состояние как состояние постоянного страха, говорит, что, «если бы кто-нибудь решил остаться в том состоянии, где все позволено всем, он впал бы в противоречие с самим собой» [Гоббс 2001, 32]. По словам Спинозы, «нет никого, кто не желал бы жить в безопасности, вне страха, пока это возможно; это, однако, никоим образом не возможно, пока каждому позволено делать все по произволу и разуму предоставлено не больше прав, чем ненависти и гневу» [Спиноза II 2006, 178]. Страх, довлеющий над человеком в естественном состоянии, – это страх смерти, которую может причинить любой более сильный, а соответственно, с точки зрения Гоббса и Спинозы, наделенный большим правом, индивид.

Опасность в данном случае кроется в самой человеческой природе, ведь человек, который, согласно Спинозе, руководствуется в своих поступках отнюдь не «здравым рассудком», а страстями и желаниями, всегда представляет для другого человека потенциальную угрозу. Справедливость, различие между добром и злом – все это условные установления, такие же искусственные, как и само государство. При этом нужно иметь в виду, что естественные черты человеческой природы сохраняются и в гражданском состоянии. И хотя естественный закон, т. е. здравый рассудок, согласно Гоббсу, требует, чтобы каждый человек, заботясь о самосохранении, искал мира, тем не менее рассудок часто оказывается бессилем перед страстями. Стихийное иррациональное начало продолжает жить в каждом гражданине и не замедлит проявиться при малейшем ослаблении государственного контроля или действия страха наказания. Государство, таким образом, становится той силой, которая защищает человека от проявлений оборотной стороны его собственной природы. Страх перед природным состоянием, о котором говорит Делез, – это в определенной степени страх перед эксцессами неразумия, подавленными государственной машиной, но, тем не менее, всегда способными вырваться на свободу.

Этот страх во многом связан с тем, что иррациональное в человеке, беспорядочная игра его страстей, разрушающая предсказуемый разумный порядок общественных

отношений, людьми эпохи классицизма воспринимались как потенциальные источники зла. Следует отметить, что все это имело мало общего со средневековыми представлениями о зле как последствии первородного греха. Прежде всего, с точки зрения христианского богословия, природа человека, созданного по образу и подобию Бога, не обладала врожденным стремлением к греху, который становится уделом человечества после грехопадения. Естественное состояние человеческой природы – это состояние райской непорочности. Государство и закон имеют дело с падшей природой человека, воздействуя силой и страхом на тех, кто в силу своей развращенности создает угрозу для других. С точки зрения апостола Павла и Августина, грех подчинил человека государству, которое, тем не менее, не способно справиться со злом, уничтожить его корни в человеческой природе. Государство и грех находятся в своеобразной диалектической взаимосвязи. С одной стороны, само существование государства в значительной степени обусловлено грехом: недаром основание земного града связывалось Блаженным Августином с именем Каина – первого в истории убийцы. С другой стороны, еще со времен первых христианских апологетов за государством признавалась и положительная роль, роль силы, сдерживающей подверженную греху природу человека в правовых рамках. При этом отношение государства к греху оставалось чисто внешним, сводилось лишь к борьбе с его проявлениями. Единственным прибежищем, в котором средневековый человек мог найти спасение от власти греха, была церковь, имевшая власть отпускать грехи и своими таинствами подготавливавшая человека к принятию спасительного действия Божьей благодати.

Духовная революция, произошедшая в эпоху Возрождения, вывела человеческое мышление и совесть из-под церковной опеки, возложив на него тем самым безмерную ответственность за нравственное самоопределение. Пико делла Мирандола утверждал, что человек волен сам определять свое место в мироздании: потенциально он может стать равным Богу в своей творческой мощи, но может превратиться и в неразумное животное [Эстетика Ренессанса I 1981, 249]. Отныне все зависит от человеческого разума и доблести. Однако наступивший вскоре кризис возрожденческого титанизма, веры в безграничную творческую мощь индивида, совпадает с появлением утопических проектов, в которых осуществление идеала переносится с уровня личности на уровень совершенного государства. В то же время Макиавелли и Боден разрабатывают системы политических воззрений, в которых обосновывается верховенство светской власти в качестве единственного носителя суверенитета. В виде антитезы власти церкви и феодальной анархии национальное государство предстает олицетворением нового рационалистического духа, его целью становится имеющее чисто утилитарный, земной характер «общее благо», а критерием оценки действий власти – эффективность и целесообразность. И если ослабление морального авторитета церкви в условиях выдвижения на первый план идей индивидуального самоутверждения на заре Ренессанса грозило освобождением всех демонов человеческого естества – примером чего могут служить сюжеты шекспировских трагедий, – то единственной силой, способной противостоять разгулу человеческих страстей, становится государственная организация.

Гражданский союз становится условием и залогом осуществления доступного человеку в его земной жизни блага. В то время как средневековая христианская доктрина, провозгласив принцип «всякая власть – от Бога», тем не менее рассматривала государство как следствие греха и, скорее, как необходимое зло, Новое время восстанавливает авторитет государства. При этом предполагается, что в качестве искусственного механизма оно должно занимать нейтральную позицию ко всем аспектам духовной культуры, которые напрямую не касаются власти и общественной безопасности.

Примечательно, однако, что, становясь более терпимым в вопросах веры, государство предъявляет жесткие требования к степени лояльности суждений своих граждан. Уже Гоббс считает мятежным мнение, согласно которому граждане могут сами определять, что есть добро, а что зло [Гоббс 2001, 159]. Спиноза же, который в своем «Богословско-политическом трактате» утверждает, что государство может без опасности

для себя допускать свободу мнений, тем не менее оговаривается, что недопустимо выражение тех мыслей, которые могут повредить государству [Спиноза 2006 II, 226–227]. Тенденция к расширению властного контроля государства на сферу морали (как и на сферу духовной культуры в целом), т. е. на область, где раньше безраздельно господствовал авторитет церкви, обусловлена, главным образом, тем, что власть над душами была необходимым условием оптимизации управления. Сам моральный авторитет государства во многом базируется на том, что оно обеспечивает всеобщую безопасность. Препятствуя выходу на поверхность общественной жизни проявлений хаоса и неразумия, государство становится форпостом разумности и подлинным олицетворением духа эпохи классицизма.

Такое отождествление государственного порядка с принципом разумной гармонии не было, впрочем, чем-то безусловно новым в истории европейских цивилизаций. Оно отсылает нас к античной Греции и, в частности, к знаменитым платоновским образам идеального государства. Так, в проекте, который был изложен в диалоге «Законы», государство и его законодательные установления характеризовались в качестве воплощения разума, который без их поддержки никогда не смог бы стать руководящей силой в жизни человека-марионетки. Последний представлялся игрушкой в руках богов, которые манипулируют им, дергая за ниточки его страстей.

Действительно, для античного грека жизнь в полисе была олицетворением одновременно и нравственного, и разумного существования. Только в жизни полиса обрели свою действительность такие понятия, как добродетель и справедливость. Только в государстве создавались предпосылки для достижения людьми благой и счастливой жизни. Не проводя строгого различия между религиозным и политическим, житель греческого полиса в нем находил то, что позволяло ему нести бремя жизни [Арендт 2011, 393]. Недаром любая попытка подвергнуть анализу сложившиеся порядки, в духе ли нравственного релятивизма софистов или с позиций сократовского рационализма, воспринималась как посягательство одновременно и на государственные устои, и на религию.

Вместе с тем, при наличии определенных параллелей между античным и новоевропейским пониманием роли государства в жизни человека и общества, в Новое время отнюдь не происходит возрождения античного взгляда на государство. Прежде всего, следует помнить, что в Античности государство – естественная форма жизни человека (согласно Аристотелю, человека отличает политическая сущность: существо, не имеющее потребности жить в обществе, это либо божество, либо животное [Аристотель 2008, 688]). Человек соотносится с государством, как часть с целым. Жизнь человека не имеет смысла вне государства. В понимании же новоевропейских мыслителей, государство – это нечто искусственное, творение человека. Его невозможно вписать в общий план природной гармонии, даже если природа представляется подчиненной разумной закономерности. Новоевропейское государство представлялось созданным самими людьми для освобождения от опасностей, подстерегающих человека в естественном состоянии, от страха перед стихийными проявлениями насилия.

Итак, образ государства, каким он сформировался в начале Нового времени, был порождением специфически новоевропейского мировоззрения. Распространение светской культуры в начале Нового времени стало причиной того, что государство как олицетворение могущества человеческого разума вернуло себе значительную часть того морального авторитета, которым оно пользовалось в эпоху Античности, однако уже в качестве искусственного построения, не укорененного во всеобщем миропорядке, а значит, менее устойчивого, требующего более действенных рычагов воздействия на граждан для обеспечения своего существования. Назначением государства становится обеспечение возможности построения разумной жизни общества, в котором действуют иррациональные стихийные силы, готовые смести все хрупкие конструкции, воздвигаемые человеческим разумом.

Такой взгляд тесно связан со специфическим мироощущением начала Нового времени, выраженным в двух доминирующих художественных стилях XVII–XVIII вв.: барокко и классицизме. Так, для барокко мир представляется борьбой стихий, а душа человека – ареной игры страстей. Для классицизма же на первый план выходит пафос героического противостояния человеческого разума и воли хаосу иррациональных сил в обществе и душе индивида [Виппер 1990, 101–102]. Для многих представителей культуры XVII в. характерно напряженное переживание близости хаотического, иррационального начала, постоянного спутника человеческого бытия, ставящего под угрозу любые попытки привнесения рациональной гармонии в это бытие и придающего трагический оттенок созидательной разумной деятельности человека. Как указывается в совместной статье М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева и В.С. Швырева, «классическая философия обосновалась весьма неустойчиво над бездной, над хаосом, связав их скрепками *ratio*, включавшего в себя весьма специфические посылки и допущения. Гармония сознания и действительности обеспечивалась за счет рационализации, под которой продолжало жить вытесненное ощущение хаоса» [Мамардашвили 2010, 153]. Ясность и последовательность мышления, социальный мир и само бытие человека в каждый последующий момент времени всегда находятся под вопросом и могут обрушиться в бездну безумия и хаоса, если только их порядок не будет сохраняться внешней силой – Богом, если речь идет о бытии человека или всего мироздания¹, или государством-Левифаном, если речь идет об обществе.

К сказанному следует добавить, что, согласно К. Шмитту, для возникновения современного государства непосредственное значение имело возобладание в управленческой деятельности рационального «технического подхода», при котором в народной массе видели «облекаемый в форму материал», «нечто иррациональное, чем нужно овладеть и руководить посредством *ratio*» [Шмитт 2005, 27]. В этом смысле рассудок становился той инстанцией, которая по самой своей сути призвана диктовать, формировать и направлять социальную материю.

Возможность противостояния силам хаоса заключается в знании естественных закономерностей, направляющих движение материи в природе и взаимодействие людей в обществе. Знание становится главным инструментом человеческого могущества. Крупнейшие мыслители начала Нового времени стремятся найти элементарные, подобно математическим аксиомам, законы человеческой природы, на основе которых можно было бы выстроить теорию права и государства, по своей точности и необходимости выводов не уступающую геометрии. Соответственно и само государство должно было стать механизмом, действие которого всецело подчинено разуму.

Для правильного общественного строя отныне требуются не столько добрые нравы, сколько отлаженная и эффективно действующая система надлежащих учреждений [Штраус 2007, 46]. Этот механизм должен быть сконструирован так, чтобы исключалась сама возможность сбоев в его работе, вызванных действием субъективных факторов. Спиноза в «Политическом трактате» высказывается со всей отчетливостью: поскольку люди не всегда желают наиболее полезного, то необходимо устроить верховную власть таким образом, чтобы все, – как правители, так и управляемые, действовали в соответствии с общим благом, хотя бы они этого или нет [Спиноза 2006 II, 208]. Можно сказать, что для социальной философии эпохи классицизма личностное начало становится главным врагом рационального порядка постольку, поскольку непредсказуемая индивидуальность не может быть вписана в абстрактную всеобщность принципов разума. Впрочем, с точки зрения рационализма XVII–XVIII вв. подлинный конфликт между личной свободой и организованным общественным порядком возможен лишь постольку, поскольку личность демонстрирует свое неразумие, поскольку она влекома страстями, т. е., строго говоря, не является свободной. Для Спинозы свободой в подлинном смысле является лишь четкое осознание природы и источника необходимости, которой человек неизбежно подчиняется. Свободным он называет человека постольку, «поскольку он руководствуется разумом» [Там же, 255], познает механизм страстей

и по мере возможности направляет их действие к своей пользе, становясь поистине «своеправным». В связи с этим никто не может поступать неразумно, подчиняясь разумным законам государства.

Так как принципы справедливости диктуются здравым рассудком, то безнравственные поступки, с точки зрения мыслителей начала Нового времени, сближаются с нарушением законов логики [Спекторский 2006 II, 21]. Гоббс прямо указывал на сходство между неправдой и абсурдом [Гоббс 2001, 50]. В его понимании нарушение естественного закона состоит «в ложном рассуждении, или в глупости людей, не видящих своих обязанностей по отношению к остальным, обязанностей, необходимых для их самосохранения» [Там же, 36]. Следовательно, «никто не может соблюдать естественные законы, если не пытается сохранить способность правильного рассуждения». Тяжкий нравственный проступок совершает тот, кто «сознательно делает то, что затрудняет умственные способности», намеренно нарушая естественный закон (речь идет о пьянстве) [Там же, 62]. Философия XVIII столетия лишь продолжила указанную тенденцию по рационализации этики. Так, Монтескье, сетуя на то, что «мир разумных существ не управляется с таким же совершенством, как мир физический», видит причину этого положения в неспособности человека следовать неизменным законам (при том что любой закон по сути своей – разум) «с тем же постоянством, с которым физический мир следует своим законам» [Монтескье 1999, 12]. Причиной же непостоянства является ограниченность отдельных разумных существ, а также их способность действовать по собственным побуждениям, в силу которой они и могут заблуждаться.

Таким образом, интеллектуальное заблуждение становится предметом моральной оценки. Как посягательство на устои общества рассматривается жизнь, противная требованиям разума, жизнь, при которой индивид становится неспособным противостоять хаосу своих собственных страстей. В качестве воплощения и оплота разума государство берет на себя обязанность пресекать угрозу общественному порядку, исходящую от всевозможных проявлений неразумия в поведении людей. Во второй половине XVII в., как указывает М. Фуко [Фуко 2010, 62, 125], в Европе получает распространение практика изоляции от общества тех лиц, которые представлялись олицетворением противоразумного начала. В их число попадали не только сумасшедшие в принятом сегодня смысле слова, но и богохульники, развратники, расточители, либертины и другие категории населения, повинные в преступлениях против разума, жертвовавшие им в пользу беспорядочной игры страстей. Ввиду этого изоляция в XVII в. по сути своей практически не связана с состраданием или необходимостью лечения, она предполагает моральную оценку и является реакцией государства, сделавшего разум своим знаменем, на угрозу, которая исходила от людей, зараженных неразумием.

Вместе с тем порок, если только он не представляет непосредственной угрозы социальному порядку и не противоречит принципиально представлениям о разумном поведении, может быть не только терпим, но и использован на благо общества. Для этого нужно только установить границы его допустимого проявления с помощью закона и таким образом включить его в рациональные структуры социальных отношений. Например, Мандевиль считал, что «пороки отдельных лиц при помощи умелого управления со стороны искусного политика могут быть превращены в благо для общества» [Мандевиль 1974, 330].

Подведем итоги. Отношение к государству, сформировавшееся в европейской философии в начале Нового времени, характеризовалось определенной двойственностью. С одной стороны, смысл государства виделся в обеспечении развития общества, создании условий для торговли, защите собственности. В этом смысле его роль может быть охарактеризована как служебная. Объем и границы власти государства заданы этими задачами, а его деятельность подчинена принципам целесообразности. Оно не должно вмешиваться в сферу частной жизни индивидов, покушаться на духовную свободу своих подданных.

Вместе с тем, выдвижение на первый план задачи обеспечения безопасности, продиктованное страхом возвращения хаоса естественного состояния, или, что то же самое, страхом перед стихийными проявлениями иррационального начала в человеке, делало государство ответственным за реализацию рационального порядка в жизни людей. Оно берет под свою защиту сам принцип разумности в его осуществлении. Неизбежным следствием этой взятой на себя новоевропейским государством роли гаранта одновременно безопасности и рациональности становится расширение сферы его управленческого воздействия и контроля. Именно этим задачам государства в наибольшей степени соответствовали описанные выше дисциплинарные механизмы, ориентированные на формирование граждан, как бы встроенных в систему власти, рациональность и предсказуемость действий которых могла бы быть сопоставима с функционированием элемента хорошо отлаженного механизма.

Очевидно, что такой образ государства, независимо от того, фигурировал ли он в философской рефлексии или незримо присутствовал в качестве более или менее отчетливо сознаваемой основы политических действий, был неразрывно связан с базовыми принципами новоевропейского мировоззрения. В связи с этим судьба новоевропейской концепции государства неотделима от судьбы самой культуры эпохи модерна. Согласно А.М. Пятигорскому и О.Б. Алексееву, идея «абсолютного государства», доминировавшая в том типе политической рефлексии, который сложился к началу XX в., была обусловлена комплексом идей и идеалов эпохи Просвещения [Пятигорский, Алексеев 2008, 81]. Тип этот, по их словам, характеризовался антропоцентризмом, рационализмом, а также «полным отсутствием... критики этих исходных онтологий», с чем связана «иллюзия универсальности этого типа».

Не вдаваясь в детали, можно отметить, что упадок новоевропейской идеи государства в значительной степени определялся разложением того идеала рациональности, из которого на всем протяжении эпохи модерна государство черпало свой смысл и принципы организации. Здесь мы отметим лишь основные вехи тех процессов, которые привели к распаду культурного космоса, основанного на примате разума. Одной из первых попыток поставить под сомнение ценность идеалов Просвещения и цивилизации, построенной на этих началах, было известное выступление Руссо в его конкурсной работе на тему «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?». Французский философ стал провозвестником движения романтиков, в рамках которого происходила реабилитация образа «естественного человека».

Возможно, самым радикальным выступлением против рационализма и рациональной этики на закате эпохи модерна стало творчество Ницше, избравшего объектом своей критики образ, олицетворявший на протяжении веков слияние принципов разумности и добродетели – образ Сократа. Для него афинский философ становится символом упадка: «Самый яркий свет разумности во что бы то ни стало, жизнь светлая, холодная, осторожная, сознательная, без инстинкта, сопротивляющаяся инстинктам, была сама лишь болезнью...» [Ницше 1990 II, 567].

Большое значение имели также работы З. Фрейда, которые заставили кардинально пересмотреть существовавшие воззрения на соотношение сознаваемых и несознаваемых процессов в психике человека, тем самым серьезно поколебав классические представления о самосознающем разуме как основе мыслительной деятельности. Важным было и то, что психоанализ назвал конфликты между человеческими влечениями и системой социальных норм и запретов в качестве одной из основных причин многих психических расстройств. Все это естественно вело к переосмыслению отношения, как медицины и философии, так и общества в целом, к феномену психического отклонения, к неразумию в широком смысле слова, к самой роли разума в человеческой жизни и культуре. Процесс реабилитации неразумия набирал обороты на протяжении всего XX в., превратившись в эпоху постмодерна в своеобразный культ человека с психическими аномалиями, отраженный в кинематографе чередой фильмов от «Поэта над гнездом кукушки» М. Формана и «Идиотов» Л. фон Триера до «Человека

дождя» и «Фореста Гампа». Образ безумца, опрокидывающего каноны разумного поведения, потерял тот зловещий ореол, которым он обладал на протяжении эпохи модерна. Современное общество отказалось от борьбы за разум, старательно обходя стороной все, что способно бросить тень на новую утопию потребительского рая². Возобладание таких жизненных и культурных установок, как «раскрытие индивидуального своеобразия», «самореализация», «толерантность» и т. п., снимает требование соответствия принципам рациональности для членов общества и одновременно исключает возможность рассмотрения неразумия как Другого по отношению к социуму.

Стихийное, иррациональное в человеке больше не является объектом изоляции или подавления, оно не вытесняется посредством механизмов дисциплинарного воздействия на личность. Будучи ассимилированной массовой культурой, оно растворяется в системе безболезненного удовлетворения всех мыслимых потребностей. Ушла в прошлое бинарная схема, по которой страху и хаосу естественного состояния противостоял обеспечиваемый государством рациональный порядок состояния гражданского. Сами по себе хаос и страх перестали быть антагонистами гражданского состояния: в рамках «медийного пространства» информационного общества они теряют свою разрушительную силу, идет ли речь об актах терроризма, преступности или экологических катастрофах. В нейтрализованном и контролируемом средствами массовой информации виде страх стал спутником повседневности, а хаос – элементом социального управления. На место Левиафана, добивающегося подчинения путем воздействия на человека через механизм его аффектов и опирающегося в процессе управления на знание и мощь бюрократического аппарата, становятся массмедиа и сложнейшая система манипулирования общественным сознанием и потребностями.

Поскольку такие просвещенческие идеи, как усовершенствование человеческой природы и тотальная рационализация жизни общества, стали достоянием истории в числе прочих модернистских утопий, радикальное переосмысление должны были претерпеть классические механизмы контроля и дисциплины. В связи с этим постепенно изменилась и роль государства в современном мире. Как отмечают А.Б. Пятигорский и О.Б. Алексеев, «государство перестает быть непререкаемым объектом думанья индивида, стороной и измерением самосознания индивида как субъекта политической или любой другой рефлексии» [Пятигорский, Алексеев 2008, 102]. По крайней мере, оно постепенно теряет статус основного фактора прогресса, статус олицетворения и гаранта рационального порядка, что требует радикальной перестройки всей системы политико-правовой рефлексии.

Примечания

¹ Ср. известное высказывание Декарта в «Началах философии»: «Из того, что мы существуем теперь, еще не следует с необходимостью, что мы будем существовать в ближайшее время, если только какая-либо причина... не станет продолжать нас воспроизводить, т. е. сохранять» [Декарт 2006, 479].

² Примечательно следующее высказывание Ж. Бодрийяра: «...сегодня сумасшедшего не считают сумасшедшим. Мы даже не рассматриваем увечного человека в качестве такового, до такой степени мы боимся Зла, до такой степени мы битком набиты эвфемизмами, дабы избежать обозначения Другого, несчастья, неизбежности» [Бодрийяр 2009, 123].

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Арендт 2011 – *Арендт Х.* О революции. М.: Европа, 2011 (Arendt H. *On Revolution*. Russian translation).

Аристотель 2008 – *Аристотель.* Политика. Метафизика. Аналитика. М.: Эксмо, 2008 (Aristotle. *Politics*. Russian translation).

Бодрийяр 2009 – *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2009 (Baudrillard J. *La Transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*. Russian translation).

Виппер 1990 – *Виппер Ю.Б.* Творческие судьбы и история. (О западноевропейских литературах XVI – первой половины XIX века). М.: Худож. лит., 1990 (Vipper Yu. B. *Creative Destinies and History. (On the Western European Literatures of the 16-th – the first half of the 19-th century)*. In Russian).

Гоббс 1964 – *Гоббс Т.* Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964 (Hobbes T. *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*. Russian translation).

Гоббс 2001 – *Гоббс Т.* Философские основания учения о гражданине. М.: АСТ, 2001 (Hobbes T. *On the Citizen*. Russian translation).

Гроций 1994 – *Гроций Г.* О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994 (Grotius H. *De jure belli ac pacis*. Russian translation).

Декарт 2006 – *Декарт Р.* Сочинения. СПб.: Наука, 2006 (Descartes R. *Les Principes de la philosophie*. Russian translation).

Делез 2001 – *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001 (Deleuze G. *Spinoza – Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit. Russian translation).

Локк 2009 – *Локк Дж.* Два трактата о правлении. М.: Канон+, 2009 (Locke J. *Two Treatises of Government*. Russian translation).

Мамардашвили 2010 – *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, 2010 (Mamardashvili M. *Classic and Non-classic Ideals of Rationality*. In Russian).

Мандевиль 1974 – *Мандевиль Б.* Басня о пчелах. М.: Мысль, 1974 (Mandeville B. *The Fable of the Bees*. Russian translation).

Монтескье 1999 – *Монтескье Ш.Л.* О духе законов. М.: Мысль, 1999 (Montesquieu Ch. *De l'esprit des lois*. Russian translation).

Ницше 1990 – *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990 (Nietzsche F. *Götzen-Dämmerung, oder, Wie man mit dem Hammer philosophirt*. Russian translation).

Пятигорский, Алексеев 2008 – *Пятигорский А.М., Алексеев О.Б.* Размышления о политике. М.: Новое издательство, 2008 ((Piatigorsky A.I. M., Alekseev O. B. *Reflections on Politics*,. In Russian).

Спекторский 2006 – *Спекторский Е.В.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Том II. СПб.: Наука, 2006 (Spektorskiy E. *The Problem of Social Physics in the 17th century*. In Russian).

Спиноза 2006 – *Спиноза Б.* Сочинения в 2 т. Т. II. СПб.: Наука, 2006 (Spinoza B. *Tractatus Theologico-Politicus*. Russian translation).

Фуко 1999 – *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999 (Foucault M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Russian translation).

Фуко 2010 – *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ, 2010 (Foucault M. *Histoire de la folie à l'âge classique – Folie et déraison*. Russian translation).

Фуко 2011 – *Фуко М.* Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. СПб.: Наука, 2011 (Foucault M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977–1978)*. Russian translation 2011).

Шмитт 2005 – *Шмитт К.* Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2005 (Schmitt C. (1921) *Die Diktatur – Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Russian translation).

Штраус 2007 – *Штраус Л.* Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007 (Strauss L. *Natural Right and History*. Russian translation).

Эстетика Ренессанса 1981 – *Эстетика Ренессанса: Антология.* В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1981 (*The Aesthetics of the Renaissance: Anthology. Vol. I*. In Russian).

Сведения об авторе

ЖДАНОВ Павел Сергеевич – кандидат юридических наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права юридического факультета Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород.

Author's Information

ZHDANOV Pavel S. – CSc in Legal Sciences, Associate Professor of Theory and History of State and Law Department, Faculty of Law, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod.