



10. Bourdieu P. Le marché des biens symboliques // Année sociologique. 1971. Vol. 22. P. 55–67.
11. Bourdieu P. Le couturier et sa griffe: contribution a une theorie de la magie // Actes de la recherche en sciences sociales. 1975. №1. P. 109–156.
12. Durand G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire. P., 1996.
13. Lameyre X. L'imagerie mentale. P., 1993.
14. Ricoeur P. Temps et recits. T. 1. P., 1991.

### Об авторе

Анна Владимировна Конева — канд. филос. наук, доц., зав. сектором фундаментальных исследований культуры Санкт-Петербургского отделения российского института культурологии.

E-mail: akoneva@list.ru

130

### About author

Dr Anna Koneva, Assistant Professor, deputy head of the Basic Cultural Studies Unite of the St-Petersburg branch of Russian Institute of Cultural.

E-mail: akoneva@list.ru

### В. А. Чалый

#### ЗНАЧЕНИЕ ТЕОРИЙ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА ДЛЯ РАЗВИТИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ

*Рассматривается, классифицируется и оспаривается критика применения теорий общественного договора для анализа общественно-политических процессов в современной России.*

*Critical objections to applying social contract theories towards Russian social and political reality are being analyzed, categorized and challenged.*

**Ключевые слова:** общественный договор, политический рационализм, либерализм, отрицательная антропология, Юм, Кант, Карл Шмитт, Ролз.

**Key words:** social contract, political rationalism, liberalism, negative anthropology, Hume, Kant, Carl Schmitt, Rawls.

Идея общественного договора выполняет, по крайней мере, две важные функции: гипотетический общественный договор служит инструментом для анализа существующих общественных отношений, фактический общественный договор служит отдаленной конечной целью, идеалом демократического развития общества. Обсуждение проблем, связанных с договорными теориями, таких, как проблема явного и неявного согласия, легитимности власти, гражданского участия, справедливости, составляет большую часть современной западной политической философии. Среди сторонников договорных теорий такие из-



вестные философы, как Джон Ролз, Рональд Дворкин, Джеймс Бьюкенен, Дэвид Готье, Томас Скэнлон.

Теории общественного договора никогда не пользовались популярностью в России. Екатерина Вторая препятствовала распространению «опасных» идей Руссо [5, с. 3]; граф Михаил Сперанский, считавшийся либералом, категорически отвергал идею договорной природы власти [6]; ее сторонники — Радищев, декабристы, Герцен, Огарёв — всегда составляли радикальное меньшинство, находящееся за рамками политической жизни страны. Договорные идеи пришли в государственную политику только в самом конце существования Российской империи, став опорой думского движения, и особенно партии конституционных демократов (С. А. Муромцев, Ф. А. Головин и др.). Дума, однако, просуществовала недолго, и после Октябрьской революции о теории общественного договора вспоминали только в контексте истории буржуазной философии от Гоббса до Канта.

«Переходный период», начавшийся после распада СССР, как ни странно, не прибавил договорным теориям популярности, при том что новая Россия объявила о приверженности либеральной демократии, в которой нет иного формального основания государственной власти, чем согласие граждан. Тем не менее убеждение, что договорные теории плохо подходят для объяснения российской государственности, является расхожим и среди образованной публики, и среди специалистов по политической теории, и среди немногих начитанных чиновников — почти как во времена Екатерины Второй. Почему?

Начать поиски ответа придется с краткого очерка классических и современных договорных теорий. В их основе лежит простая мысль о том, что согласие подчиненных государственной власти людей имеет определяющее значение в обосновании легитимности этой власти. История политической философии демонстрирует как привлекательность этой мысли, так и неоднозначность построенных на ее основе теорий. Современные западные исследователи, такие, как Уилл Кимлика, Ян Нарвесон, Дэвид Готье, указывают на существование двух групп теорий общественного договора, одна из которых берет начало в философии Гоббса, другая — в философии Канта. Эти два направления основываются на существенно различном понимании человеческой природы. «Гоббсианство», чаще именуемое в западной литературе контрактарианством (*contractarianism*), исходит из человеческого эгоизма, для которого общественный договор — это разумный способ преследования интересов. «Кантианство», именуемое также контрактואлизмом (*contractualism*), говорит о внутреннем достоинстве, высшей моральной ценности человеческой личности, признание которой закрепляется в общественном договоре. Самым заметным современным сторонником «кантианского» подхода является, конечно, Джон Ролз, самыми видными «гоббсианцами» — Дэвид Готье, Томас Скэнлон, Джеймс Бьюкенен и Гордон Таллок.

Доводы против применения всего этого многообразия договорных теорий (тот факт, что таких теорий много и они сильно отличаются



друг от друга, к сожалению, отмечается не всеми критиками) к российской политической действительности можно разделить на три уровня: фактологический, теоретический и аксиоматический. Первый оперирует фактами политической истории России, якобы не поддающимися интерпретации средствами «евроцентристских» теорий. Второй указывает на внутреннюю несостоятельность, несвязность договорных теорий и воспроизводит классические аргументы, сформулированные внутри либеральной традиции. Третий утверждает, что договорные теории исходят из ложного понимания человеческой природы, и критикует их извне, с радикально иной философской позиции. Все три уровня критики связаны и при желании могут быть упрощены до, как мы увидим, самого серьезного из них — аксиоматического. Однако фактические, теоретические и аксиоматические аргументы имеют независимую друг от друга и богатую историю, высказываются в разных контекстах и разными типами критиков, поэтому мы рассмотрим их отдельно.

Обратимся сначала к фактологическим аргументам, утверждающим, что договорные теории опровергаются «эмпирическим базисом» российской истории. Расхожий взгляд на отечественную историю утверждает, что ее ход определялся и продолжает определяться, говоря современным языком, антилиберальными и антидемократическими тенденциями и институтами. Самодержавие, крепостное право, коммунистический тоталитаризм, стремление к «твердой руке», свойственное русскому «менталитету», — все это делает невозможной оценку общественных и политических процессов в России в терминах договорных теорий. Согласие граждан как основание власти является здесь категорией избыточной, а теории общественного договора — умозрительной игрушкой кабинетных философов.

Эта интерпретация фактов настолько упрощает российскую историю, что не может служить основанием ни для критики, ни для построения каких-либо политических теорий. Чтобы продемонстрировать несостоятельность «антидемократического» мифа, составим набросок другой, «демократической» интерпретации. Она тоже будет односторонней и крайне предвзятой, однако нашей целью в ее отношении станет не «доказательство» ее «истинности», а демонстрация того, что политическую теорию невозможно построить на одних только исторических фактах — материале слишком обширном, разнородном и пластичном, чтобы служить для этого единственным основанием.

Начнем с того, что русская политическая история буквально начинается с общественного договора. «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами», — написали новгородцы варягам в 862 г. Этому примечательному событию должно было предшествовать и другое: достижение внутреннего согласия о необходимости призвания внешнего суверена для выхода из некоего политического тупика. Таким образом, можно говорить о возникновении сложного общественного договора: «горизонтального», выражающего признание достаточной частью общества необходимости формирова-



ния новой политической общности, и «вертикального», учреждающего новую государственную власть. Структуру именно такого договора описывает Ролз в своих «Лекциях по истории политической философии» [20, р. 16].

Династия Рюриковичей, получившая в результате новгородского общественного договора власть, распространила ее на другие земли, ставшие со временем Московской Русью. Вопрос о том, является ли Новгородская республика подлинной предшественницей Московской Руси и современной России, остается спорным. Однако преемственность политической власти, которая составляет главный предмет нашей «договорной» интерпретации, а также преемственность языка, культуры и, не в последнюю очередь, сохранение так кратко и емко описанного в «Повести временных лет» сочетания изобилия и отсутствия порядка представляются достаточными для положительного на него ответа.

«Варяжский» общественный договор потребовал пересмотра только после того, как династия Рюриковичей пришла в упадок. В 1613 г. Михаил Романов взшел на трон в итоге сравнительно (особенно с предшествовавшими событиями Смутного времени) мирного и рационального соглашения, достигнутого на Земском соборе между различными лоббистскими силами — боярскими кланами, земскими представителями, казаками, лидерами ополчения. Несмотря на то что процедура выборов была далека от совершенства, что неудивительно в тех исторических условиях, новый общественный договор состоялся. Как и вокняжение Рюрика, воцарение Михаила Романова вызывает много споров, которые также не задевают сути договорной интерпретации событий. Все упреки в фальсификации, мифологизации, несправедливости выборов царя вполне укладываются, например, в «гоббсианскую» договорную теорию Джеймса Бьюкенена и Гордона Таллока, рассматривающих общественный договор как сговор элит и навязывание их сонаправленной политической воли массам [13].

«Гоббсианская» договорная теория способна объяснить и следующий российский общественный договор — коммунистическую Конституцию 1924 г. После ослабления государственной власти в руках Николая II, двух проигранных войн, двух революций и тяжелейшей гражданской войны народ готов был принять власть любого суверена, способного поднять его над хаосом «естественного состояния». Конечно, в данном случае суровой гоббсианской договорной интерпретации едва ли удастся придать хоть какое-то подобие цивилизованной демократической. Кроме того, следует отметить, что некоторые отечественные специалисты по теориям общественного договора, и прежде всего А. А. Аузан [1], считают, что в советский период имели место два общественных договора, определявших раннюю и позднюю модели общественно-политического устройства, что позволяет дальше детализировать «договорную» реконструкцию российской истории.

Наконец, Конституция 1993 г. едва ли может быть понята иначе, чем в терминах договорной теории. Она стала выражением политической воли элит к построению либерально-демократического государст-



ва и получила народную поддержку на референдуме, она написана от лица народа, ее формулировки утверждают народ в качестве носителя суверенитета и источника государственной власти, утверждают человеческую личность, наделенную правами и свободами, как главную ценность, и т. д. Конституция, закладывающая основания общественно-политической жизни, — это явное выражение общественного договора.

Подведем итог нашей попытки вместить главные моменты политической истории России в «договорную» модель. Во-первых, договорная интерпретация возможна. Во-вторых, она, как и любая другая интерпретация истории, избирательна, не вмещает все многообразие фактов и показывает только то, что наряду с автократическими тенденциями в российской истории присутствуют и демократические. Общественное согласие всегда являлось важной ценностью и одной из движущих сил отечественной истории. Фактологическая критика возможности применения теории общественного договора в России явно недостаточна.

Обратимся к теоретической критике. Классическая попытка показать сразу и теоретическую, и фактическую несостоятельность договорного взгляда на государство была предпринята Дэвидом Юмом. В трактате «О начальном договоре» [16] Юм выдвигает против теории общественного договора следующие аргументы:

1. Понятие согласия, ключевое в договорной теории, исторически ложно. Никогда акт согласия не лежал в основе политического порядка, который всегда либо устанавливается силой, либо наследуется.

2. Практически никто не мыслит о государстве в терминах договорной теории. Эта теория — изобретение философов.

3. Согласие невозможно в современном (Юму) государстве, всегда готовом применить силу и принудить к подчинению.

Юмовская критика имеет глубокие теоретические корни в его антропологии и опирается на скептическую оценку возможностей человеческой рациональности, воли, познавательных способностей, являющихся необходимыми для договорных отношений.

Юм приходит к следующему выводу: «Я не намереваюсь отрицать, что согласие там, где оно имеет место, является единственным справедливым основанием государственной власти. Оно действительно наилучшее и самое священное из всех. Я лишь утверждаю, что такое согласие очень редко имело место в какой-либо степени и практически никогда — полностью; и что поэтому необходимо признать также иные основания для государственной власти» [16, р. 192].

Теоретическая критика договорных концепций в заданном Юмом направлении была продолжена либеральными скептиками, с одной стороны, убежденными в ценности рациональности, индивидуализма, свободы и других основ либерального мировоззрения, с другой — считающими их глубоко проблематичными. В современной политической философии эта позиция защищается прежде всего коммунитаристами: А. Макинтайром, Ч. Тэйлором, М. Уолцером, М. Сандэлом. Либеральные скептики ставят перед договорной теорией сложные вопросы: о природе и пределах рациональности, об ограниченности атомарной индивидуалистической модели человека, о способах выражения и са-



мой возможности явного и неявного согласия, об убедительности ситуационных и теоретико-игровых моделей, на которых основаны гипотетические договорные теории, и т. д. Тем не менее вслед за Юмом либеральные скептики считают, что согласие, будь оно возможно, стало бы «наилучшим и самым священным» основанием для государственной власти.

Среди попыток ответить на возражения Юма и его последователей одна из самых обстоятельных и недавних принадлежит Джону Ролзу. В «Лекциях по истории политической философии» Ролз утверждает, что, во-первых, юмовское понимание общественного договора как реального исторического события слишком прямолинейно и не затрагивает современные представления о гипотетическом характере договора. В большинстве современных либеральных теорий общественный договор — это свод правил, который приняли бы идеализированные рациональные и хорошо информированные субъекты в идеализированной исходной, дополитической и даже дообщественной ситуации. Таким образом, исторические аргументы — Юма ли, коммунитаристов или интерпретаторов российской истории — не задевают сути современных договорных теорий, которые оценивают справедливость существующих институтов, задавая простой вопрос: могли ли участники общественно-политических отношений согласиться на реально существующий уклад, если бы они принимали его основоположения прямым голосованием, обладая достаточной информацией, рациональностью и будучи свободными от давления случайных внешних обстоятельств. Во-вторых, Ролз полагает, что если мы вообще хотим поставить вопросы о легитимности политической власти, о справедливости общественного устройства, то они могут быть поставлены только в терминах согласия, при всей проблематичности этой категории. Только согласие может быть основой легитимности власти — в этом не сомневается даже Юм [20].

Таковы теоретические аргументы в защиту договорной теории. Вернемся ненадолго к фактологической стороне критики Юма. Она, безусловно, слаба, поскольку политические общества, буквально основанные на договоре, существовали и, несомненно, будут существовать. Например, в начале XVIII в., практически во времена Юма, многие пиратские коммуны жили по кодексам, составленным и подписанным в момент их образования (либо в момент вступления каждого участника). Эти кодексы регламентировали основы пиратской жизни: процедуру выборов и «систему сдержек и противовесов» власти капитана и первого помощника, раздел добычи, правила употребления спиртных напитков, налагали запрет на азартные игры и появление женщин на корабле и т. д. Конечно, размер пиратской коммуны трудно сопоставить с размером даже небольшого государства, тем не менее их существование опровергает тезис о принципиальной невозможности реального общественного договора [17]. И то, что в XVIII в. было возможно только на периферии цивилизации, в наше время, с его идеями вроде электронной демократии и проектами типа Seasteading Institute, вполне может стать нормой, а не исключением.



Наконец, сегодняшняя обыденная практика смены гражданства также казалась Юму невозможной. Он писал: «Можем ли мы всерьез представить, что бедный крестьянин или ремесленник свободен покинуть свою страну, не зная чужих языков и обычаев и перебиваясь со дня на день своим ничтожным заработком? Это все равно что утверждать, что человек, оставаясь на корабле, тем самым выражает согласие подчиняться власти капитана, даже если его внесли на борт спящим и покинуть корабль он может только спрыгнув за борт навстречу гибели» [16]. Эта красочная метафора более не соответствует политической реальности, которая, по-видимому, меняется в направлении, описываемом договорными теориями. Так или иначе, исторические аргументы Юма только подтверждают, что история едва ли может служить единственным основанием для создания или ниспровержения политических теорий.

Политический скептицизм слаб еще и в методологическом отношении, поскольку исходит только из «положения вещей» и полагается на индуктивные обобщения, уподобляясь естественным наукам. Однако социальная реальность меняется несравненно быстрее физической, законы которой с человеческой точки зрения выглядят статичными. Физическая реальность является данностью, социальная развивается, и при все увеличивающейся доле нашего участия. Поэтому если физической теории полагается быть строго описательной, то социальная должна быть также и предписательной. Чтобы быть полезной, она должна включать какую-то телеологию (об этом убедительно говорит в своих работах Аласдэйр Макинтайр). Она должна снабжать нас моделями, планами, целями и идеалами, стратегиями, методами, инструментами. И поскольку даже такие глубокие критики договорной теории, как Юм, считают, что общественный договор был бы лучшим основанием для общества и государства, то, очевидно, теория должна двигать практику в этом направлении.

Но действительно ли мы в состоянии выбирать направление? Действительно ли мы рациональные, свободные и способные совершенствоваться существа, которыми видят нас договорные теории? Это, пожалуй, самый сложный вопрос, который можно поставить не только перед теориями общественного договора, но и перед либерализмом вообще. Он не только бьет в антропологический фундамент теории, но и ставит под сомнение возможность своего теоретического разрешения, поскольку исключает существование рациональных стандартов. Подобные возражения, звучащие на периферии англо-американской политической философии, в российском политическом дискурсе встречаются заметно чаще.

Рассмотрим три примера критики либеральных договорных теорий в российском контексте, основанных на том, что можно вслед за Карлом Шмиттом назвать «отрицательной антропологией». Первые два примера представляют собой скорее острые критические атаки на существующее в российской политике положение вещей, нежели его развер-



нутые теоретические объяснения. Третья версия критики имеет не только более серьезные претензии, но и большее число сторонников, среди которых есть и радикальные идеологи, и «политические технологи», и академические исследователи.

Один из ведущих российских социологов А.Ф. Филиппов в недавнем интервью «Русскому журналу» отметил, что для объяснения политической жизни в России нет нужды прибегать к договорным теориям. «Мы можем обратиться к более старым, более традиционным категориям политической философии, которые были в ходу, когда еще не было теорий общественного договора. Например, “знать” и “народ”», — предлагает он, ссылаясь на теорию Макиавелли [10]. Крушение социально-полицейского государства, каким был СССР, привело к выходу на поверхность более «изначальных» социальных отношений, двигателем которых является особый дух, «гумор». Разный вид «гумора» присущ разным социальным слоям: «знать» стремится к господству, «народ» этому господству сопротивляется. Ни о каком договоре в этой ситуации конфликта не может быть и речи. Конечно, формат журнального интервью позволяет А.Ф. Филиппову дать только краткий очерк макиавеллианской интерпретации, однако антропологическая основа ее ясна: политическая жизнь в России сводится к конфликту иррациональных «гуморов». Личность в такой концепции характеризуется не рациональностью, выраженной в индивидуальном представлении о собственных целях и средствах их достижения, и способностью влиять на свои социальные обстоятельства, а лишь принадлежностью к тому или иному общественному слою в качестве носителя его усредненных интересов — причем не оформленных в виде системы принципов, а существующих в виде психологического настроения, «духа». Эта антропология сильно отличается от договорной.

Другая радикальная интерпретация российской политической жизни последних двадцати лет принадлежит Э. Надточему, профессору славистики в университете Лозанны. Он, отвечая на мысль А.Ф. Филиппова, утверждает, что для оценки политических процессов в России хорошо подходит модель, предложенная в XIV в. арабским историком и философом Ибн Хальдуном [4]. Ибн Хальдун во введении к своей истории арабов и соседних народов («Китаб аль-ибар», введение известно отдельно как «Мукаддима») [3] рассматривает категорию сплоченности, спаянности, солидарности, любви ко всему своему, в той или иной мере присущую народу или клану и именуемую им «асабийя». Асабийя формируется родственными связями и укладом жизни, которых Ибн Хальдун выделяет два — на открытых и в замкнутых пространствах, т.е. кочевой и городской. Кочевой образ жизни усиливает асабийю, городской — ослабляет. Соответственно, сильнейшей асабийей обладают кланы суровых кочевников, цивилизованным же горожанам, живущим удовлетворением своих частных плотских потребностей, в избытке и даже в роскоши, асабийя не свойственна. Поскольку человек — и здесь Ибн Хальдун ссылается на Аристотеля — есть животное политическое, вынужденное сотрудничать, а также от природы склонен к





насилию, сотрудничество возможно и приносит плоды только тогда, когда открытое насилие наказуемо, а следовательно, возникает необходимость — и здесь арабский философ в некоторой мере предвосхищает Гоббса — государственной власти. Власть желанна всем, но добиться ее могут только те, в ком сильна асабийя, т.е. пришедшие с периферии кочевые воинские кланы. Ибн Хальдун описывает строго повторяющиеся циклы захвата, удержания и потери власти, зависящие от концентрации и рассеяния асабийи кочевников и практически не зависящие от лишенных асабийи горожан. Надточий указывает на сходство этих циклов с политическими процессами в России последних двух десятилетий. Эта модель имеет много общего с теорией Гоббса, и, возможно, ей удалось бы придать договорные очертания, но, конечно, Ибн Хальдун этого не делает. Его средневековое религиозное понимание человеческой природы, склоняемой страстями преимущественно к насилию и требующей суровой дисциплины, для большинства возможной только извне, практически исключает способность человека самостоятельно и последовательно стремиться к установлению и соблюдению четких правил общественно-политического сосуществования.

В средневековую антропологию уходит корнями еще одна теория, популярность которой среди современных российских теоретиков и практиков политического весьма велика. Карл Шмитт является одним из важнейших политических философов для России конца прошлого — начала нынешнего столетия. Его идеи позволяют взглянуть на отечественную политику со стороны извне совершающей активную экспансию в России либеральной теории. Для тех, кто по тем или иным причинам стремится противостоять этой экспансии, политическая философия Шмитта становится естественной опорой. Среди внимательных читателей Шмитта есть и исследователи, сомневающиеся, как и немецкий философ, в теоретических основаниях либерализма, и идеологи, желающие включить его идеи в собственное мифотворчество, и «политтехнологи», ищущие у него рецептов власти. В отечественной литературе хорошо изучены и глубокая внутренняя механика работ Шмитта, и детали его сложной биографии [7–9]. Здесь мы лишь кратко остановимся на трех важных для современной российской политической действительности идеях шмиттовской философии: врага как основы политического, «чрезвычайного положения» и, наконец, «отрицательной антропологии».

Различение друга и врага — это, по Шмитту, фундаментальная оппозиция политического, которая аналогична относительно самостоятельным критериям других противоположностей: доброму и злему в моральном, прекрасному и безобразному в эстетическом и т.д. [11]. Отношение к врагу определяется готовностью к немедленной войне с ним. Попытка нивелировать политическую вражду, свести ее к экономической конкуренции и бесконечной политической дискуссии представляет собой одну из фундаментальных ошибок либерализма, делающих его негодной теорией политического. Уход от вражды во имя толерантности и плюрализма неизбежно приводит к распаду и поглощению принявшей эту позицию социальной общности, к утрате ею



политического суверенитета. Соответственно, средством для консолидации общественных сил является культивирование противостояния как внешнему, так и внутреннему врагу. Современное российское общество, безусловно, нуждается в консолидации, и это делает шмиттовскую теорию вражды соблазнительным рецептом для «политических технологий». Однако в России идея поисков врага по вполне очевидным историческим причинам имеет зловещий подтекст и должна вызывать большое беспокойство и пристальное внимание гражданского общества (пожалуй, в этом внимании — или его отсутствии — можно видеть один из индикаторов состояния общества).

Другая важная часть теории Шмитта — это идея чрезвычайного, или исключительного, положения. Мысль о том, что в экстраординарных политических обстоятельствах сохранение или совершенствование политического порядка возможно только под властью диктатора, поднявшегося над конституцией, над парламентом как источником парализующих политическую потенцию либеральных дискуссий, вместе с развивающей ее мыслью Джорджио Агамбена о том, что чрезвычайное положение может сохраняться неопределенно долго и даже, вопреки названию, являться нормой, также может использоваться как оправдание для нарушений конституционного порядка, в том числе и ведущих к самым кровавым последствиям [12, р. 11–22]. Это еще одна идея, за метаморфозами и мутациями которой в российском политическом контексте необходимо присматривать.

При всей своей важности эти идеи Шмитта являются логическими производными из более фундаментальной теории — отрицательной антропологии как предпосылки всякой «подлинной» политической концепции. «Все теории государства и политические идеи, — пишет Шмитт в «Понятии политического», — можно испытать в отношении их антропологии и затем подразделить в зависимости от того, предполагается ли в них, сознательно или бессознательно, “по природе злой” или “по природе добрый” человек» [11, с. 57]. Что такое отрицательная антропология, Шмитт объясняет пятью годами ранее в работе «Политическая теология» (1922): политическая теория должна исходить из теологического понятия первородного греха, который, помимо прочего, ограничивает человеческую способность рациональности и самосовершенствования. Даже лучшие политические теории прошлого, прежде всего Гоббса и Макиавелли, учли это обстоятельство не до конца и потому были недостаточно последовательными. Светский характер этих теорий сделал лежащее в их основе несовершенство человеческой природы эмпирическим, следовательно, случайным и открытым для воздействия и улучшения. Именно тут осталась лазейка для проникновения в политическую теорию либерализма, оптимистично — и совершенно ошибочно — уповающего на эту мнимую возможность. Находясь в области теологии, отрицательная антропология основана на вере, но точно так же на вере основана и светская либеральная положительная антропология рациональности и способности к совершенствованию. Это означает, что они несоизмеримы, не могут сойтись и найти разрешение в диспуте и единственной возможностью для них остается вражда.



Несмотря на то что шмиттовская фундаментальная дихотомия друга — врага наводит на аналогии с гностическим дуализмом<sup>1</sup>, а его отрицательную антропологию интересно проверить на предмет родства с манихейством<sup>2</sup>, сам Шмитт считал, что его политическая теология продолжает линию католического консерватизма — де Местра, Бональда, Доносо Кортеса [22]. Следует отметить, что католическая антропология построена вокруг специфического представления о первородном грехе, отличного от августинианской доктрины полной греховности, от пелагианского еретического оптимизма и, наконец, что более существенно для российского контекста, не совпадающего с православным истолкованием грехопадения<sup>3</sup>. Получается, что российские сторонники теории Шмитта автоматически, неявно и, возможно, иногда неосознанно делают глубокий антропологический выбор в пользу одной из соревнующихся моделей — католической (которая, повторюсь, у Шмитта заострена настолько, что может оказаться гностической). Этот выбор, несомненно, должен быть заявлен и подвергнут обсуждению — если, вопреки мнению Шмитта, антропологию все-таки можно обсуждать.

Завершая обзор восприятия теорий общественного договора в современной российской политической философии, вернемся к исходному вопросу: почему договорные теории не пользуются популярностью для объяснения российской политической действительности? Нам не удалось найти ответа в истории России, которая демонстрирует не только склонность государственности к авторитаризму, но и важность для нее идеи согласия как основы легитимности власти. Не удалось нам обнаружить теоретических объяснений слабости или внутренней невязности договорных теорий, более того, классические аргументы

<sup>1</sup> Поскольку единица философии Шмитта — политическая общность — опирается на определение врага, начинается с его осознания, она оказывается онтологически зависимой от отрицательного понятия, которое таким образом обретает равный — если не более фундаментальный — статус. Это позволяет расценивать философию Шмитта как политическую адаптацию гностического учения о субстанциальности зла, подвергнутого критике еще Иринеем и Августином.

<sup>2</sup> Учение о радикальном зле человеческой природы, если оно остается светским, как у Гоббса в понимании Шмитта, можно приписать «материалистическому реализму»; если же мы, как предлагает немецкий философ, перейдем с ним рубеж теологии, то оно, в лучшем случае, окажется манихейским учением о подавлении доброго духовного начала злым телесным.

<sup>3</sup> Проблема различий в истолковании первородного греха, и в частности различий между католицизмом и православием, горячо обсуждается теологами. Мнения расходятся: одни, как епископ Каллистос Уэр, преподаватель православной теологии Оксфордского университета, говорят о полном их совпадении; другие, как отец Энтони Хьюз, православный капеллан Гарвардского университета, утверждают их глубокое различие. Таким образом, вопрос об отличии православной политической теологии от католической, а равно и вопрос выбора между ними остается открытым. К сожалению, вникая в тонкости православного богословия, но не занимаясь ими специально, нам приходится пользоваться работами западных авторов, имеющихся в открытом доступе в Интернете.



против них представляются устаревшими либо изначально несостоятельными. Причина была найдена у основания теории: ее антропологические аксиомы вызывают глубокий скепсис у многих российских теоретиков и практиков политического. Способность нормального человека (всего множества, но чаще некоторого подмножества) к рациональному восприятию действительности, способность расставить в ней связную систему целей и договориться с другими участниками об универсально приемлемых и неприемлемых способах их достижения ради максимизации результатов, способность создавать и поддерживать институты, позволяющие совершенствовать человеческую ситуацию как в материальном, так и в духовном плане, — все это ставится под сомнение сознательными или стихийными сторонниками отрицательной антропологии. Вот рубеж, на котором происходит столкновение теорий общественного договора, причем как «гоббсианских», так и «кантианских», с соперничающими доктринами в современной российской политической философии.

#### Список литературы

1. Аузан А. А. Мы так не договаривались. URL: <http://esquire.ru/auzan>
2. Аузан А. А. Самодержавие крепостных: современные границы и возможности преодоления // Индекс. 2007. № 26. URL: <http://www.index.org.ru/journal/26/auz26.html>
3. Ибн Хальдун. Мукаддима // Историко-философский ежегодник 2007. М., 2008.
4. Надточий Э. Асабия-давля-мулк. URL: <http://enadtochij.phronesis.ru/2011/03/26/асабия-давля-мулк/>
5. Переписка российской императрицы Екатерины Второя с гр. Вольтером, с 1763 по 1778 год. СПб., 1802.
6. Сперанский М. М. Руководство к познанию законов. СПб., 1845.
7. Филиппов А. Ф. Карл Шмитт. Расцвет и катастрофа // Шмитт К. Политическая теология / пер. с нем. М., 2000.
8. Филиппов А. Ф. Техника диктатуры: к логике политической социологии / Шмитт К. Диктатура / пер. с нем. СПб., 2005.
9. Филиппов А. Ф. Критика Левиафана / Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб., 2006.
10. Филиппов А. Ф. Не власть и общество, а знать и народ. URL: <http://russ.ru/Mirovaya-rovestka/Ne-vlast-i-obschestvo-a-znat-i-narod>
11. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 37–60.
12. Agamben G. State of exception. Chicago, 2005.
13. Buchanan J., Tullock G. The Calculus of Consent // Collected works of James M. Buchanan. Indianapolis, 1999. Vol. 3.
14. Gauthier D. Morals by Agreement. Clarendon Press, 1986.
15. Hughes A., Rev V. Ancestral Versus Original Sin: An Overview with Implications for Psychotherapy. URL: <http://www.stmaryorthodoxchurch.org/orthodoxy/articles/2004-hughes-sin.php>
16. Hume D. Of the Original Contract // Political Essays. Cambridge University Press, 1994. URL: <http://www.constitution.org/dh/origcont.htm>
17. Leeson P. T. The Invisible Hook: The Hidden Economics of Pirates. Princeton University Press, 2009.



18. *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. University of Notre Dame Press, 2007.
19. *Rawls J.* A Theory of Justice. Rev. ed. Harvard University Press, 1999.
20. *Rawls J.* Lectures on the History of Political Philosophy. Harvard University Press, 2007.
21. *Schmitt C.* The Concept of the Political. Expanded Edition. Chicago, 2007.
22. *Schmitt C.* Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty. MIT Press, 1985.
23. *Ware K.* The Orthodox Way. St Vladimir's Seminary Press, 1995.

### Об авторе

142

Вадим Александрович Чалый — канд. филос. наук, доц., Балтийский федеральный университет им. И. Канта.

E-mail: vadim.chaly@gmail.com

### About author

Dr Wadim Tschaly, Associate Professor, Immanuel Kant Baltic Federal University.

E-mail: vadim.chaly@gmail.com