

Политико-философские представления о мире, мораль и политика

А. А. Чанышев*

Томас Манн в своем эссе «Братец Гитлер» (1939), посвященном феномену Гитлера, полагает, что полномасштабная нравственная оценка данного явления невозможна без его объективного осмысления за пределами упрощенной бинарной оценочной шкалы — взаимоисключающих ненависти или любви. «Любовь и ненависть, — писал Манн, — сильные эмоции; но именно как эмоцию недооценивают обычно ту реакцию, в которой обе они своеобразнейше соединяются, а именно интерес. Тем самым недооценивают [и] его нравственную сторону. С интересом связан порыв к самодисциплине, с ним связано ... стремление узнать знакомые черты, установить тождество, солидаризироваться, — стремление, которое представляется мне нравственно более высоким, чем ненависть»¹.

У Манна речь фактически идет о том, что в истории восхождения Гитлера к апогею своего политического влияния различимы черты сказочного сюжета, но черты, инверсивно искажающие этот архетипический сюжет: не победу человеческого над нечеловеческим, добра над злом, а наоборот. Манн пишет следующее: «То, как вырастает он [Гитлер] из национального явления в европейское, как учится применять в более широких пределах те же вымыслы, ту же истерическую ложь, те же парализующие психологические приемы, которыми он возвысился внутри страны; то, как искусен он в эксплуатации усталости и критической тру-

сости этой части света, в спекуляции на ее страхе перед войной, как ловок обольщать народы через головы их правительств; то, как сопутствует ему счастье, как бесшумно падают перед ним стены и бывший унылый дармоед, изучив (послушать его — так из любви к родине) политику, собирается... подчинить себе Европе, а то, может быть, кто его знает, и мир, — все это совершенно уникально, ново и внушительно по своему масштабу; нельзя не удержаться от какого-то противного восхищения. В феномене этом различимы черты сказки, пусть искаженные (мотив искажения и деградации играет большую роль в нынешней европейской жизни): тема Ганса-мечтателя, получающего принцессу и все царство, „гадкого утенка“, который оказывается лебедем, спящей красавицей, вокруг которой пламя Брунхильды стало живой изгородью из розовых кустов и которая улыбается, когда ее будит поцелуем герой Зигфрид, „Германия, проснись!“ Это отвратно, но это так ... смесь народного духа с гнусной патологией.

Братец... Несколько неприятный и позорный братец; он действует на нервы; это довольно-таки мучительное родство. Но все-таки я не хочу закрывать глаза на него, ибо еще раз: лучше, искреннее, веселее и продуктивнее, чем ненависть, узнавание, готовность соединить себя с ненавистным...»².

Гораздо позднее, в 1965 году, Карл Ясперс, пытаясь осмыслить перспективы преодоле-

* **Алексей Арсеньевич Чанышев** — кандидат философских наук, профессор кафедры политической теории МГИМО (У) МИД РФ.

ния Западной Германией наследия нацизма (подлинной денацификации, превращающей «всех немцев в носителей государства»³), также призывал, по сути, к исторической объективности и нравственной честности в оценке политической ситуации и возможных траекторий ее развития в ФРГ, к своего рода «готовности соединить себя с ненавистным» ради изживания верноподданничества, добродушно-либеральной мягкотелости и обретения свободы как действенного гражданского мотива. Ясперс свидетельствовал о необходимости духовной «нравственно-политической революции после 1945 года», о потребности опереться на «безграничную волю к прекращению преемственности от преступного государства» в том случае, «если у нас есть будущее». В интересах такой революции Ясперс настаивает на том, что в отношении «преступлений против человечества», совершенных теми, кто принимал участие в принятии решений о массовых убийствах и исполнении этих решений, не может быть применено положение о сроке давности. В противном случае «абсолютное исключение обратной силы» нового международного права, «созданного Уставом Нюрнбергского международного трибунала», могло бы означать «юридическое оправдание нацистского государства»⁴. В частности, Ясперс приводит в качестве примера подобного оправдания позицию по вопросу о сроке давности федерального министра Штрауса⁵ как выражение целого сегмента общественного мнения в Германии: «Кое-кто говорит, например, что не годится наказывать одних немцев, причем до седьмого колена, как это делают сейчас. Видным выразителем такого рода взглядов был федеральный министр Штраус, который заявил, что это, дескать, является „потрясением для правосознания человечества и фальсификацией истории, поскольку тем самым утверждают, будто только немцы совершали военные преступления“»⁶. (219)

Возражение Ясперса по существу данного вопроса заключается в том, что аргумент Штрауса (кстати, активно использованный некоторыми немецкими юристами с целью поставить под сомнение правомочность приговора, вынесенного трибуналом⁷ и звучащий и поныне) не имеет силы по причине **исключительности** совершенных нацистским государством преступлений. Речь идет, по мнению немецкого мыслителя, о «коренном различии между военными преступлениями и преступлениями против чело-

вечества», которое состоит в следующем: «Преступления против человечности — это все те чудовищные злодеяния, которые называются военными преступления, совершенными по отношению к противнику. Преступлением против человечества является претензия на то, чтобы решать, какие группы людей и народы на земле могут жить, а какие — нет, и претворение этой претензии в жизнь путем уничтожения их. Сегодня это называют геноцидом, а можно было бы назвать и массовым убийством». И далее: «Массовое убийство в принципе означает приведение в исполнение приговора, вынесенного другим группам людей, народу, который не должен жить на земле. Кто требует такого приговора и приводит его в исполнение, тот совершает преступление против человечества. Такие преступления были совершены по отношению к евреям, цыганам, душевнобольным. Все, кто понял это, заявляют сегодня с ясным сознанием: ни один человек не имеет права решать, что какая-то народность не должна существовать. Кто на основании такого приговора производит уничтожение народов и сам принимает в этом участие, тот делает нечто, коренным образом отличающееся от известных до сих пор преступлений. Он действует против принципа, заключающегося в существовании и признании человека как такового. И поскольку он это делает, к нему должен быть применен следующий принцип: с людьми, творящими такое, человечество не может сосуществовать»⁸.

Обратим внимание на то, что Ясперс применяет для квалификации определенных действий нацистского государства не понятие «преступления против человечности», которое было использовано на Нюрнбергском процессе (эти преступления, согласно квалификации в Нюрнберге, состояли в том, что *обвиняемые проводили политику преследования, репрессий и истребления врагов нацистского правительства, бросали в тюрьмы людей без судебного процесса, подвергали их преследованиям, унижениям, порабощению, пыткам, убивали их*), но понятие «**преступления против человечества**». Именно такая квалификация дает ему основание говорить о нацистском государстве как о «**преступном государстве**»⁹.

Наш тезис заключается в следующем: в истории движения и изменения содержания политических понятий, составляющих определенную параллель событиям политической истории, а именно в истории понятий «мир»

и «свобода»¹⁰, можно обнаружить определенную точку *искажения*, инверсивной деформации их *общечеловеческого* содержания, которая создала интеллектуальную и идеологическую отправную точку сползания к утверждению о *правомочности* государства в деле совершения насильственных действий против целых народов, — и в этом смысле предвосхитило саму возможность совершения такого рода действий, отрицающих в нашем историческом случае, по справедливому утверждению Ясперса, «существование и признание человека как такового», то есть наиболее фундаментальное из всех прав — право на жизнь.

В европейской традиции право на жизнь, обеспечиваемое мирной жизнью, прочно увязано с понятием *свободы*. Жизнь, а точнее *свободная* жизнь представляется высшей ценностью. Соответственно право на свободную жизнь выступает как высшее право. Например, Локк, фиксируя эту связность, утверждает, что свобода от деспотической власти настолько необходима для сохранения человека, что он не может расстаться с ней, даже если поставлена под угрозу его безопасность¹¹.

Вместе с тем, обратим внимание на то, что «свобода» еще у Гоббса, то есть у истоков проекта модерна, имела двойственную природу: она, в качестве «естественной свободы», — нечто противоречиво-темное, невнятное, иррациональное, порождающее «войну всех против всех» и, следовательно, свою противоположность, страх и зависимость. В качестве иррационально-непроясненной и неуправляемой *первичной* потребности она требует (рационального) понимания и установления контроля над ней, который может быть эффективен лишь со стороны *государства*, *Левифана*, своего рода *Супер-Эго*, чтобы конвертировать ее в свободу гражданскую, дозируемую и упорядочиваемую универсальными нормами права. Но тем самым происходит частичное смещение смыслового поля понятия свободы: *условием* (хотя и не источником) ее становится, наряду с человеком «политическое государство». Затем у просветителей и Канта происходит отказ от подобного смещения и корреляция позиции, связанная с установлением *особой реальности права*, несводимой к нормам «позитивного законодательства»¹². Наиболее последователен в данном отношении Кант, ибо в качестве критерия правового государства предлагает в том числе и прежде всего неотчуждаемость нравственной автономии личности

и соответствующего последней гражданского достоинства каждого лица-члена политического сообщества. Однако понимание права в качестве сферы «внешнего» действия категорического императива (без подмены права моралью: для права доступна лишь воздающая по закону «за равное — равным» справедливость)¹³ включает и право, и правовое государство, и политическую жизнь в целом в своеобразную историософскую телеологию, основанием которой был этический идеализм, то есть учение о том, что смысл (назначение) исторического существования человека и человечества — исполнение морального предназначения, реализация «плана свободы». Кант полагал, что, в конечном счете, это превращает политику в (бессознательное) средство достижения этой цели. Политика, конечно же, остается областью инструментального взаимодействия людей, однако возможным и необходимым в исторической перспективе является образование «постоянного конгресса государств», что сделает «полностью действительным право мира», а затем в общем союзе (правовых) государств (представляющих собой справедливое республиканское политическое устройство) это право мира станет *состоянием* мира, и это — *нравственная цель*¹⁴, исключив международные противоречия из политической жизни, то есть приведет к установлению «вечного мира» и замене политической регуляции регуляцией моральной; иными словами, в перспективе «вечного мира» политика приобретала смысл средства достижения духовных (моральных) целей человека.

Идея предназначения политики как средства достижения высших духовных целей человечества была подхвачена Фихте. Но если в политической теории Канта эта идея покоилась на постулатах правового демократического государства и его коррелята, принципа неотчуждаемости личной автономии, Фихте исходит из факта крушения данного проекта, объявляя (вполне справедливо) оба этих пункта проваленными, неосуществленными. Вместе с тем, если у Канта историческая связь человечества с высшей нравственной целью, с «царством целей» *персонифицирована*, построена на непоколебимой уверенности в том, что ее опосредует и делает достижимой нравственная автономия отдельного «лица» (Person), то у Фихте моральный максимум проявляется в жертвенном растворении личности в «роде человеческом» (Gattung). Поэтому в последнем случае роль исторического

посредника берет на себя **государство** как носитель «идеи» рода — органической полноты и исполненности духовного предназначения человечества. Духовное *освобождение* человека обусловлено «социализацией» его свободы, отрицанием того, что таковая свобода есть проекция нравственной автономии, то есть моральной спонтанности¹⁵. Именно на этом основании он, Фихте, осуществляет поворот к позиции «инструментализма». В своей историософии он фактически формулирует радикальную установку на использование политического инструментария для овладения структурами общественного бытия и установления тотального контроля над ними с целью их гуманитарной коррекции, что одновременно означает принципиальное смещение в содержании понятия «вечный мир»: идея замыкающегося государства нового типа, образующего совершенное сообщество, позволяет неявно совершить отождествление между этим государством как определенным социальным порядком и миром. Тем самым, однако, подобное отождествление принципиально искажает традиционное (общечеловеческое) содержание понятия «мир». Данное понятие, начиная с эпохи средневековья, соединяло в себе два смысловых среза: архаичное социоморфное значение состояния взаимного союза и согласия в делах и помыслах и христиански-эсхатологическое представление о конечном состоянии умиротворения в высшем духовном единении всех живущих в свете («Царство Божие на земле»). Причем, как отмечает исследователь, на протяжении всего процесса трансляции и эволюции содержания понятия до определенного момента речь никогда не шла «об изменении соотношения между различными смысловыми слоями, об утрате нафоса

нравственно-эсхатологических моментов, и тем более — об отказе от идеи предопределения-предназначения, далеко выходящей за пределы непосредственного ощущения обусловленности, вынужденности всего земного, от идеи, образующей смысловую основу понятия мира в христианской традиции»¹⁶. Иными словами, вечный мир, выражаясь кантовским языком, рассматривался как *регулятив, перемещался в чаемое будущее и никак не связывался с достижением этого состояния посредством прямого государственно-политического действия*.

Появление у Фихте идеи государства нового типа, образующего образцовое совершенное общество, позволяет неявно совершить отождествление между самим этим государством (как воплощением наиболее прогрессивного социального порядка) и миром. По такого рода основаниям понятие мира в самом широком смысле утрачивает общепризнанное значение: мир не означает только идеально проектируемое состояние межчеловеческих и межгосударственных отношений, но воспринимается как достижимый только и только при условии установления — хотя бы и военными средствами — нового всеобщего порядка, носителем которого объявляется данное государство. Война ради утверждения распространяемого ими порядка неизбежно превращается в крестовый поход ради будущего воцарения вечного мира¹⁷. Это, по сути, означает переосмысление парадигмальной основы «вечного мира» — такого переосмысления, которое полностью проявилось и утвердилось в XX в., свою крайнюю форму выражения нашло в преступлениях против человечества нацистского государства, но значимо и в настоящее время.

¹ Манн Т. Братец Гитлер / Манн Т. Аристократия духа. М.: Культурная революция, 2009. С. 290, 291.

² Там же. С. 290–292.

³ Ясперс К. Куда движется ФРГ. Факты. Опасности. Шансы. М.: Международные отношения, 1969. С. 28.

⁴ См.: Массовые убийства не могут быть оправданы за давностью. Беседа К. Ясперса с Р. Аугштейном (журнал «Шпигель», 1965 г.) / Ясперс К. Куда движется ФРГ. Факты. Опасности. Шансы. М.: Международные отношения, 1969. С. 218–224.

⁵ Франц Йозеф Штраус (Franz Josef Strauß, 1915–1988) — политик правого толка, один из лидеров баварской партии Христианско-социальный союз (ХСС).

⁶ Массовые убийства не могут быть оправданы за давностью ... // Ясперс К. Куда движется ФРГ ... С. 219.

⁷ В частности, наиболее спорным, по мнению немецких юристов, был пункт «Преступления против человечности» (Verbrechen gegen die Menschlichkeit), поскольку он в рамках известного суду законодательства в равной степени мог бы быть применён как к обвиняемым (бомбардировки Ковентри, Роттердама и пр.), так и к обвинителям (бомбардировка Дрездена, атомные бомбардировки Хиросимы и Нагасаки и т. д.). — В целом см. об этом: Gerhart Binder. Epochen der Entscheidungen. Eine Geschichte des 20. Jahrhunderts mit Dokumenten in Text und Bild. — Tübingen.: Seewald Verlag. 1960. S. 491–502.

⁸ Массовые убийства не могут быть оправданы за давностью // Ясперс К. Куда движется ФРГ ... С. 219–220.

⁹ То есть о государстве, которое использует порождаемый им «поток законов» как «средство для усмирения и покорения народа ... Оно хочет с помощью силы изменить людей и подчинить себе все человечество. Свой принцип оно подтвердило уничтожением народов, которые, как оно решило, не имеют права существовать на земле». / Там же. С. 218.

¹⁰ Этимологически немецк. Friede(n) (мир, покой) близок словам «свободный» (*frei*), «друг» (*Freund*) «Friede» (древнегерманское — *fridu*, средневековое — *fride*); весь этот куст связан с индоевропейским корнем «*pri*» — «любить», «беречь». Тем самым это слово подчеркнуто подразумевает момент активной *взаимной* помощи и поддержки. «Friede» в данном отношении представляет собой с самого начала *социальное* понятие: оно обозначает определенную форму *совместной* человеческой жизни (см. *Janssen W. Friede // Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / hrsg. von Otto Brunner ... Bd. 2. Stuttgart, 4. Aufl. 1998. S. 543*). — Ср. описание логики развития этимона *prutio* как исходной формы слов, выражающих любовную близость у славян и у германцев у М. В. Ильина: *Ильин М. В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий*. М., 1997. С. 48–51. — Современный немецко-русский синонимический словарь в качестве аналогов к слову Friede(n) указывает *Eintracht*, *единодушие* и *Harmonie*, *полное согласие* (см.: *Рахманов И. В. и др. Немецко-русский синонимический словарь*. М, 1983. С. 185–186).

¹¹ См.: *Локк Д. О государственном правлении // Локк Д. Избранные философские произведения*. В 2-х т. Т. 2. М., 1960. С. 17.

¹² Точно такую же позицию занимает Ясперс, когда он говорит следующее: «В тот момент, когда что-то случается, делается или хотят чего-то, что представляет собой перелом в истории, например революцию, узаконенное право (то есть позитивное право. — А. Ч.) не имеет абсолютной силы и вновь встает вопрос: что должно иметь силу? И заново принимается решение о том, что теперь из вечной справедливости признается в качестве права». — Массовые убийства не могут быть оправданы за давностью // Ясперс К. Куда движется ФРГ... / М.: Международные отношения, 1969. С. 217.

¹³ Если, согласно Канту, категорический императив гласит: *поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона*, то правовой закон формулируется следующим образом: *поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом*. Право же — это не область условных императивов, но сфера «внешнего» действия императива категорического, модифицирующая как санкцию закона (право предполагает возможность и необходимость внешнего принуждения, совместимого со свободой каждого, сообразной со всеобщими законами), так и формулу свободы. (Право образует внешнее пространство человеческой свободы, с одной стороны, защищая личность от произвола других лиц, общества и государства, а с другой, ограждая других лиц и общество в целом от преступлений). См.: *Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Часть первая. Метафизические начала учения о праве / Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4 Ч. 2. М., 1965. С. 133, 140, 141*.

¹⁴ См.: Там же. С. 279, 280–281, 282–283.

¹⁵ Подробно об этом см.: *Чанышев А. А. Государство как политический инструмент социально-экономического освобождения человека (политическая теория Фихте) // Вестник МГИМО–Университета, 2010. № 4*.

¹⁶ *Janssen W. Friede // Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / hrsg. von Otto Brunner ... Bd. 2. Stuttgart, 4. Aufl. 1998. S. 544–545*.

¹⁷ Ср.: *Janssen W. Ebd. S. 590*.

Работа подготовлена в рамках проекта «Политические теории МО» — грант РГНФ 11–03–00163А.