



политика

**Модерн
как язык
описания
политики**

¹ *Продолжение. Начало см. Полития. 2016. № 2, с. 33–54; № 3, с. 6–30.*

² Лоудз 1997: 283.

³ Там же: 315.

⁴ Тененбаум 2014: 32.

⁵ *Основанием для этого выступил тот факт, что Екатерина Арагонская была вдовой его старшего брата: по убеждению Генриха, женившись на ней, он навлек на себя проклятие, записанное в ветхозаветной книге Левит (Левит 20:21).*

К. Е. Коктыш ОНТОЛОГИЯ РАЦИОНАЛЬНОГО (III)¹

Ключевые слова: рациональность, онтология, ценности, политическая наука, Модерн, Гоббс, Просвещение

Приход эпохи купца. Представляется отнюдь не случайным, что формирование полноценной онтологической альтернативы католицизму началось именно в Англии, на тот момент бедной периферии католической Европы, страстно желавшей включиться в развернувшийся с испанским ограблением Америки процесс капиталистического накопления, но не располагавшей необходимыми для этого людскими и материальными ресурсами. Население Англии и Уэльса в первой половине XVI в. не превышало 3 млн человек, в то время как в соседней Франции тогда проживало 14 млн, а в империи Карла V — свыше 30 млн²; годовой доход Англии был более чем в шесть раз меньше французского³. Для столь скромной по своей весовой категории страны единственно эффективной в плане политического самосохранения была тактика балансирования между реальными европейскими центрами силы, которую с успехом и использовали английские монархи. Но будучи результативной с точки зрения поддержания status quo, качественно изменить ситуацию она, разумеется, не могла.

Перелом ситуации тем не менее произошел. Начало ему было положено Генрихом VIII: согласно официальной версии, не что иное, как трагический драматизм его неудачной семейной жизни вкупе со скверным, в высшей степени эгоцентричным характером и чисто английской приверженностью к тому, чтобы «все делать правильно»⁴, то есть по закону, и дало толчок выходу Англии из лона католической Церкви. Однако именно обезоруживающая публичная убедительность этой версии, апеллирующей к очень человеческим чувствам, и порождает сомнения в ее истинности — тем более существенные, если учесть, что Генрих VIII лично позаботился о том, чтобы она осталась единственной, впоследствии казнив всех тех, кто потенциально мог изложить события в иной трактовке, — начиная со своей второй жены Анны Болейн и ее родственников и заканчивая талантливым юристом Томасом Кромвелем, фактически узаконившим разрыв Англии с католицизмом.

Как известно, Генрих VIII страстно желал наследника и, утратив надежду обрести его от своей супруги Екатерины Арагонской, потребовал от папского престола аннулировать брак с ней⁵, запустив тем самым растянувшееся на много лет «великое дело короля». Причем требование это было выдвинуто ровно в тот момент, когда вероятность получить папское согласие упала до минимума: в 1527 г. войска племянника

Екатерины Арагонской императора Карла V разграбили Рим, и папа Климент VII, по сути, оказался его пленником, сохранив видимость свободы за огромный выкуп в 400 тыс. дукатов золотом⁶. Конечно, даже в таком состоянии фактически связанных рук римская курия могла бы найти подходящий формат для решения монаршей проблемы, и шаги в этом направлении действительно были сделаны. Но Генрих VIII сам позаботился о том, чтобы не дать им увенчаться успехом, якобы непродуманной неловкостью переведя вполне продуктивные непубличные переговоры, когда достижение соглашения казалось уже обеспеченным⁷, в громкий публичный скандал, после которого «дело короля» приобрело неразрешимый характер. Британские ученые обычно довольно благодушно описывают произошедшее как историю «самоуверенного человека, который сам лишил себя возможностей успешного разрешения конфликта ошибочной тактикой и ненужными провокациями»⁸, однако похоже, что в достижении своей реальной цели король был как раз более чем успешен.

⁶ Тененбаум 2014: 31—32.

⁷ Там же: 33.

⁸ Лоудз 1997: 84.

Все становится на свои места, если принять во внимание тот ресурс, которым располагала в Англии и Уэльсе католическая Церковь и который в ходе реформ перешел в распоряжение Генриха VIII: в денежном выражении бонусом за противостояние Риму было удвоение королевских доходов, на тот момент достигавших 150 тыс. фунтов в год⁹. И действия Генриха, превратившего свою обиду на «недееспособного понтифика» в публично артикулированное основание не столько для расторжения брака, сколько для разрыва с католической Церковью и конфискации ее имущества, демонстрируют редкие для его якобы измышленного характера продуманность и последовательность.

⁹ Там же: 315.

В качестве «пробного шара» обосновав — усилиями Кромвеля — в парламенте в 1532 г. королевскую юрисдикцию в решении спорных вопросов, возникающих между земными и духовными властями¹⁰, в 1534 г. Генрих VIII провозглашает себя главой Церкви (*Supremacy Act*¹¹ и *Act for the Submission of the Clergy and Restraint of Appeals*¹²) и единственным получателем налогов, прежде уплачиваемых в Рим (*Act Concerning Ecclesiastical Appointments and Absolute Restraint of Annates*¹³ и *Act Concerning Peter's Pence and Dispensations*¹⁴). Вслед за деньгами конфискуются и земли, прямо или опосредованно принадлежащие Церкви, — собственно, вместе с фактической ликвидацией монастырей как ее опорной институциональной сети. Так, указом 1536 г. упразднились все мелкие, а 1539 г., после восстания обескураженной паствы, и все крупные монастыри. Всего было закрыто свыше 800 монастырей, за стенами которых оказалось более 10 тыс. монахов¹⁵. Масштабы церковного разгрома в стране с населением в 3 млн человек впечатляют — и в этом плане вполне сопоставимы или даже превосходят результаты антицерковной кампании большевиков несколько веков спустя.

¹⁰ Там же: 108.

¹¹ Stephenson, Marcham (eds.) 1937: 311.

¹² Ibid.: 306.

¹³ Ibid.: 307.

¹⁴ Ibid.: 308.

¹⁵ Bernard 2011: 390—409.

NB! Малые монастыри были расформированы в 1536 г., еще до восстания, но истинный размах наступление на Церковь произошло после его подавления. К ноябрю 1537 г. было ликвидировано

560 монастырей, а их земли, приносившие в год 132 тыс. фунтов стерлингов, перешли в собственность Короны. Еще 75 тыс. фунтов принесла продажа золотых и серебряных изделий, принадлежавших монахам. Конфискованные земли нередко продавались. Это служило не только пополнению казны, но и укреплению основ режима — новые хозяева были жизненно заинтересованы в сохранении купленных ими владений. Ограбление носило тотальный характер, не щадило ничего. Вся система школ, приютов и госпиталей, которая держалась на монастырях, рухнула в одночасье. По дорогам бродили изгнанные из обителей монахи и монахини, их были тысячи, и им некуда было деться. Старинные, существовавшие веками святые места безжалостно разрушались. Была ограблена даже гробница святого Томаса Бекета в Кентерберийском соборе, откуда вытащили столько золота и серебра, что его пришлось доставлять в королевскую казну 24 возами, не считая двух огромных сундуков, наполненных драгоценностями¹⁶.

¹⁶ Тененбаум 2014: 55—56.

Использование очень по-человечески звучащей обиды короля для легитимации ограбления Церкви оказалось весьма эффективным и с точки зрения международной политики: лавируя между Францией и империей Карла V и представляя происходившее в Англии не как расправу над католицизмом, а как следствие исключительно вынужденных, обусловленных сложными семейными обстоятельствами действий, Генрих VIII сумел избежать объединения против него католической Европы и, соответственно, заведомо проигранный войны. Полученные же им гигантские по меркам тогдашней Англии средства были большей частью инвестированы в строительство флота, который уже при жизни Генриха стал сопоставим с флотом Франции, а впоследствии и превзошел его, заложив основу будущего британского могущества. Похоже, что Генрих VIII вполне осознанно принес свою личную жизнь в жертву политике — и тем самым подготовил почву для последующего рывка Англии в колонии. В этом подозрении укрепляет и то обстоятельство, что, как уже упоминалось, по завершении «великого дела короля» остальные его участники, неосмотрительно полагавшие себя его бенефициарами, — семья Болейнов, а затем и бессменный советник Генриха Кромвель — под разными предлогами, но в первую очередь «вследствие своего ума, делавшего их опасными»¹⁷, были казнены.

¹⁷ Лоудз 1997: 293.

Таким образом, из новой конструкции политической системы исчез жрец — он превратился в виртуальную фигуру, полностью совпадающую с фигурой поглотившего его вождя. И уже в лице вождя купец получил покровителя, который сам стал и формулировать, и реализовывать правила игры. Последнее в английском случае носило вполне буквальный характер: как известно, новые правила начал обосновывать Генрих лично, написав «Книгу епископов», которую затем, после доработки, переименовал в «Книгу короля». Курьезно, что одной из его поправок была ревизия текста Первой заповеди: «Да не будет у тебя

¹⁸ Meyer 2010: 279.

других богов перед лицом Моим». Король решил уточнить текст, продиктованный Господом Моисею, и вписал в заповедь имя Иисуса¹⁸. Но, так или иначе, практически сразу же обнаружились существенные непосредственные выгоды подобного поворота. С одной стороны, автоматически «решилась» католическая проблема немодифицируемости норм, и избавленная от нормативных оков мощная королевская власть без труда смогла объявить себя центром начавшегося в стране процесса накопления капитала, взяв на себя функции его монопольного «брокера» и гаранта. С другой, эта амбиция была подкреплена материально — присвоив имущество Церкви и переориентировав на себя ранее принадлежавшие ей налоговые сборы и финансовые потоки, король стал крупнейшим финансистом и латифундистом, причем как раз в тот период, когда стоимость земли вследствие интенсивного развития пастбищного овцеводства устойчиво росла.

При этом, что немаловажно и, несомненно, сказалось на дальнейшем развитии английской политической культуры, Генрих VIII сумел легитимировать свои радикальнейшие реформы традицией — как минимум юридической. Дело в том, что с проведенной им секуляризацией язык описания политики не поменялся и, в сущности, остался языком жреца, хотя и претендовал теперь на обоснование иной телеологии управления собственностью. Как подчеркивает Эрнст Канторович, в английской юриспруденции еще до Генриха королевское достоинство описывалось, по сути, в богословских терминах, что придавало королевской легитимности дополнительный, пусть по большому счету спящий функционал. Именно его наличие и позволило Генриху объявить себя в определенный момент главой Церкви, не сильно погрешив против традиции: онтологическая метафора королевской власти просто «растянулась», спящий функционал актуализировался и из дополнительного превратился в новой властной архитектуре в несущий.

NB! «Юристы, столь знаменательно именуемые римским правом „жрецами справедливости“, разработали в Англии не только „теологию королевской власти“... но выработали оригинальную „королевскую христологию“, — отмечает Канторович¹⁹. Последняя сводилась к метафорическому переносу на короля представления о двух природах Христа, божественной и земной, воплощенному в концепции «двух тел короля» — «мистического», довольно скоро ставшего именоваться «политическим», и «физического». Второе «тело» было смертным, тогда как первое — вечным, что выражалось, в частности, в известной формуле «король умер — да здравствует король!». «Принятое теологией и каноническим правом учение, гласящее — Церковь и христианское общество в целом есть „corpus mysticum — мистическое тело, — глава которого — Христос“, было перенесено юристами из сферы теологии на государство, главой которого является король»²⁰. Секуляризация

¹⁹ Канторович 2005: 20.

²⁰ Там же: 19.

Генриха VIII нашла точку опоры именно в этой концепции — что в дальнейшем привело к неожиданным для королевской власти последствиям.

Действительно, в долгосрочной перспективе обретенная королем свобода рук не могла пройти даром. Совмещение в одной фигуре исполнительных и нормативных полномочий, то есть компетенций вождя и жреца, неизбежно размывало сакральность королевской власти, делая сомнительной религиозную легитимацию вновь производимых норм и правил и стирая грань между легитимным решением и произволом. Эти проблемы неминуемо накапливались, и через исторически краткий период в сто лет количество перешло в качество: в 1649 г. власть короля, утратив критическую массу своей легитимности, коллапсировала.

Примечательно, что восставший против Карла I парламент пытался узаконить свою борьбу с ним через ту же концепцию «двух тел короля»: лозунг «мы сражаемся против короля, чтобы защитить Короля»²¹ в английской ситуации оказался вполне осмысленным.

²¹ Там же: 21.

NB! «Без этих уточняющих, хотя иногда и запутывающих разграничений между вечностью Короля и тленностью короля, между его нематериальным и бессмертным политическим телом — и его материальным и смертным телом природным, — пишет Канторович, — парламенту было бы почти невозможно прибегнуть к сходной фикции и собирать от имени и властью Карла I, политического тела короля, армии, которым предстояло сражаться против того же Карла I, природного тела короля. Согласно декларации Лордов и Общин от 27 мая 1642 г., политическое тело короля пребывает в парламенте и с парламентом, в то время как природное тело короля, так сказать, устраняется.

Признано [гласит учение парламента], что король есть источник правосудия и защиты, однако деяния правосудия и защиты осуществляются не его собственной персоной (как и не зависят от его желаний), но его судами и его уполномоченными, которые должны выполнять свой долг, даже если король в своей персоне и запретил бы им это. И следовательно, если они вынесут суждение, противоречащее желанию и личному приказу короля, тем не менее, это будет суждение Короля. Высокий суд парламента есть не только суд... он также и совет... созданный для сохранения общественного мира и безопасности в королевстве и для объявления королевской воли в отношении тех вещей, которые этого требуют, и все, что делается в этом совете, несет на себе печать королевской власти, хотя Его Величество... в своей собственной персоне и противостоит или мешая этому»²².

²² Там же: 23—24.

Впрочем, для широких масс подобного рода юридическая казуистика в силу своей сложности была малоубедительной, что снижало

²³ Лоудз 1997: 177.

ее легитимность. Участники восстания это вполне осознавали, о чем свидетельствует, в частности, известное высказывание одного из лидеров пресвитериан в Долгом парламенте графа Манчестера: «Если мы разобьем короля 99 раз, он все-таки останется королем, как и его потомство после него. Если же король разобьет нас хотя бы один раз, нас всех повесят, а потомков наших сделают рабами»²³. Поэтому вовсе не удивительно, что принявшее с конца 1641 г. вооруженную форму противоборство парламента с Карлом I осмысливалось восставшими именно как онтологический вызов, а не как ситуативное противостояние. В рамках картины мира тогдашнего английского общества у них действительно не было никакой возможности легитимировать себя при любом исходе событий: слабость и условность легитимности короля никоим образом не могла конвертироваться в их силу. В итоге мятежникам оставалось только идти до конца, постоянно наращивая давление вплоть до полного слома существовавшего порядка вещей в надежде, что его устранение минимизирует и сделает неочевидной их собственную нелегитимность. В принципе эта невозможность остановиться и обусловила беспощадность революции к захваченному в плен Карлу I: уничтожение физического носителя легитимности было логичной точкой в бунте купцов (в лице Долгого парламента) против короля.

Однако уничтожение купцом символической фигуры вождя, который ста годами ранее уничтожил фигуру жреца, ставило совершенно нетривиальный вопрос: как теперь будут строиться государство, нормы и власть? Возвращение к прежней конструкции с условно сакральной фигурой короля в центре, совмещающей функции вождя и жреца, с очевидностью было невозможно — уже по той причине, что тогда победивший имущий класс Англии не только оказывался в незавидном положении преступника, но и лишался каких-либо шансов на узаконивание обретенной им собственности (ради чего революция и затевалась). Но какая конструкция могла прийти ей на смену?

Строго говоря, именно с этого момента мы и можем вести речь о появлении современных дискурсов политической науки. Купец, убив вождя и с ужасом обнаружив отсутствие жреца, неизбежно ощутил себя посреди онтологического хаоса. И главный вопрос, от ответа на который теперь зависело его выживание, заключался том, а не может ли он сам, и если да, то каким образом, сконструировать свой порядок вещей? И если невозможно восстановить столь необходимые для конструирования политики фигуры вождя и жреца, то нельзя ли хотя бы создать их симулякры?

Томас Гоббс и англосаксонская традиция: конструирование фигуры жреца. Первая полноценная версия новой политической онтологии принадлежит перу Томаса Гоббса. Примечательно, что все основные концепты, которыми он оперировал, овладели умами его современников еще до него. Так, уже страстный пуританин и предводитель

²⁴ *Прозорова 1960:*
17, 22—34.

леллеров Джон Лильберн в своих многочисленных памфлетах, письмах и декларациях активно использовал концепты и естественного права, и общественного договора, и собственности как основы гражданского общества, и народа как источника суверенитета²⁴. Однако именно Гоббс сумел сложить их в жизнеспособную институциональную конструкцию, осознав и обосновав если не заведомую невозможность, то явную разрушительность попыток выстроить сколько-нибудь убедительным образом обе символические фигуры — вождя и жреца — одновременно.

²⁵ *Гоббс 1991: 175,*
251, 253—259.

В результате Гоббс сам берет на себя роль жреца и, формулируя новые правила, наделяет вождя максимумом возможных прерогатив — но на самом деле не просто так, а в пределах неочевидных и в силу этого тем более прочных онтологических границ. Отдавая кесарю кесарево, Гоббс, казалось бы, неожиданно видит угрозу не в избыточности королевской власти, а напротив, в ее недостаточности. В частности, он решительно осуждает, полагая потенциально разрушительными, любые формы ее разделения, в том числе в виде смешанного правления, отвергает как абсурдное мнение о подчиненности суверена гражданским законам и считает заведомым злом свободу слова²⁵. Тем не менее в рамках задаваемой Гоббсом онтологии абсолютная власть короля не может являться ни тиранией, ни произволом: метафора общественного договора предполагает осознанность (рациональность) выбора всех его участников, которая предопределяет и все последующие деяния как суверена, так и общества.

²⁶ *Гоббс 2001: 70.*

Метафора рационализма, постулат о социальной разумности каждого отдельного человека — ибо «разум, который есть естественный закон, ниспослан каждому непосредственно Богом как мерило его действий»²⁶ — становятся не только основанием легитимности власти, но и сущностным интегратором постулируемого таким образом социального организма. Жрец, сформулировав принципы разумного, отходит в тень и превращается в полностью виртуальную фигуру, редуцированную до здравого смысла. Впрочем, легко заметить, что сам по себе разум — довольно спорная отправная точка для конструирования норм, поскольку столь же разумным, в зависимости от угла зрения, мог быть и «естественный» порядок «войны всех против всех». Решение этой проблемы Гоббс находит в протестантской онтологии, отождествляя ее жизненные смыслы и специфическое понимание разумности с разумностью универсальной. Специфика этого понимания задается особенностями мировоззренческой конструкции протестантизма: отсутствие посредника между Богом и людьми делает институционально невозможной какую-либо коллективную систему ценностей, которая в католицизме артикулировалась Церковью, а в англиканстве, как оно было оформлено Генрихом VIII, — монархом. Ведь если каждый человек имеет право на индивидуальный диалог с Богом, то право и прерогатива Всевышнего — подсказывать каждому собственный путь, который может радикально не совпадать с коллективным.

Договориться в рамках подобной онтологии о единой системе этических координат, то есть об изначально хорошем и плохом, заведомо невозможно, и человек, по сути, вновь попадает в релятивистскую ловушку софизма. Такое положение вещей возникло, конечно, не в силу замысла, а во многом ситуативно: «жесткая, механическая теория боговдохновенности» лютеранской и кальвинистской схоластики стала следствием непримиримой борьбы с римским католичеством, когда «непогрешимому папе была противопоставлена непогрешимая книга... отождествленная со словом Божиим, продиктованным священным авторам как секретарям Святого Духа»²⁷. Однако тем самым вместе с институтом Церкви был ликвидирован и единственный легитимный инструмент верификации общей системы ценностей. Лютеровская формула спасения *sola fide* («только верой»), отрицающая свободу воли и человеческую заслугу²⁸, в принципе не могла обеспечить сколько-нибудь убедительные онтологические и ценностные основания для различения добра и зла. Это отмечал уже сам Мартин Лютер, с горечью констатировавший, что «после того как тиранья папы была упразднена, каждый поступает как ему вздумается»²⁹. А предложенная Жаном Кальвином идея вечного предизбрания Богом как конечного основания спасения³⁰ не столько вносила ясность в этот вопрос, сколько еще больше все запутывала.

²⁷ Шафф 2009: 33.

²⁸ Там же: 261.

²⁹ Там же: 332.

³⁰ Там же: 20—21.

При отсутствии иных оснований решение может быть найдено исключительно на уровне практик. И оно находится — в виде общепринятой практики присвоения ценности, то есть сделки купли-продажи: если за нечто платят деньги, значит, это нечто имеет ценность. Правда, при этом ценность, по сути, приравнивается к стоимости, что в долгосрочной перспективе ведет к редукции смыслов. Но вопрос тем не менее вполне решается — процедура покупки становится эффективным средством распознать «вечную и нерушимую божью истину, которая не зависит от желаний и суждений людей», и с ее помощью сделать это так же «легко, как отличить свет от тьмы и черное от белого»³¹. Соответственно, деньги начинают выступать в качестве универсального земного мерил ценного и не ценного, важного и незначимого. Получить доказательства собственного спасения человек может только одним способом — через накопление капитала. В результате накопление предстает главной из добродетелей: обладая деньгами, человек обретает зримое свидетельство, что он включен в «правильный» список праведников. Протестантское трудолюбие, таким образом, на поверку оказывается не чем иным, как перманентным бегством от экзистенциального страха перед вечностью и вечным же проклятием.

³¹ Там же: 32.

Для государства же в рамках протестантской картины мира единственно разумным будет содействовать людям в поиске таких доказательств — противодействие этому, напротив, будет неразумным и даже преступным. В этом случае, по Гоббсу, индивид должен добиваться реализации своего права, «как если бы это была тяжба с другим подданным»³². Ведь, убегая от разорительной «войны всех против всех», люди делегируют все свои существенные права государству не просто так.

³² Гоббс 1991: 171.

³³ Гоббс 2001: 174.

Обретая полновластие, последнее может легитимно использовать его исключительно в целях обеспечения «четырех видов благ», то есть защиты от внешних врагов, внутреннего мира, обогащения и «невинного наслаждения свободой»³³.

³⁴ Гоббс 1991: 248.

Легко заметить, что, задавая цель деятельности государства, метафора протестантской разумности в принципе не отвечает на вопрос, каким образом его можно построить. И действительно, обосновать властную иерархию в рамках этой метафоры весьма затруднительно: с очевидностью разумность короля и разумность простолюдина все равно будут явлениями одного порядка, никак не позволяющими классифицировать первого как рожденного повелевать, а второго — как рожденного подчиняться. По-видимому, обнаружив это, Гоббс и отказался как от заведомо провальных от попыток «сконструировать» вождя, склонившись в пользу реставрации монархии: получив взамен сакральной вполне земную договорную легитимность, та должна была впредь в своей деятельности быть ограничена протестантской этикой охраны прав собственности. Номинально обладая абсолютной полнотой власти, суверен на деле оказывался в положении солдата, требующего «причитающееся ему жалованье за военную службу»³⁴. «Обязанности суверена... определяются той целью, ради которой он был облечен верховной властью, а именно целью обеспечения безопасности народа, к чему он обязывается естественным законом и за что он отвечает перед Богом, творцом этого закона, и ни перед кем другим. Но под обеспечением безопасности подразумевается не одно лишь обеспечение безопасности голого существования, но также обеспечение за всяким человеком всех благ жизни, приобретенных законным трудом, безопасным и безвредным для государства»³⁵. Подданные, со своей стороны, «обязаны своим суверенам безусловным повиновением во всем, в чем оно не противоречит законам Бога»³⁶.

³⁵ Там же: 160.

³⁶ Там же: 276.

³⁷ Гоббс 2001: 177—178.

Примечательно, что в рамках протестантского рационализма крайне сложно, если вообще реально, обосновать и общество как отдельную сущность. Поскольку диалог с Всевышним сугубо индивидуален, то и общество возможно лишь как механическая сумма индивидов, а не как единое целое со своими интересами и целями. Единственное, что оправдывает его существование, — это общая для всех потребность в безопасности и вытекающая отсюда необходимость за эту безопасность платить. В гоббсовской картине мира общество создается внешним по отношению к нему фактором — процедурой выплаты налогов и несения повинностей, которые есть не что иное, как «плата за купленный мир, выплачиваемая гражданами в пользу государства». Налоги при этом должны равномерно распределяться между гражданами, ибо «естественный закон требует, чтобы при распределении прав каждый оказался бы равным со всеми; поэтому естественный закон обязывает повелителя равномерно налагать на граждан общественные повинности»³⁷. Внутренних же интеграторов общества у Гоббса в принципе нет; все блага у него носят исключительно индивидуальный характер: «Что бы ни казалось благом, оно является приятным и касается либо

³⁸ Гоббс 2001: 25

тела, либо души. Всякое же стремление души есть или слава (т.е. желание, чтобы о человеке были хорошего мнения), или, в конечном счете, сводится к славе; остальные стремления чувственны или ведут к чувственному наслаждению и могут быть названы удобствами. Итак, всякое общество основывается или ради удобств, или ради славы, то есть из-за любви к себе, а не к другим»³⁸.

Фактическое отсутствие у Гоббса концепта общества порождает весьма существенный вопрос: кто же тогда заключил с сувереном договор? Ведь если на каждом временном отрезке имеется только сумма индивидов, то в момент заключения договора общества не было в природе и оно отнюдь не возникло вследствие его заключения. Мог ли Гоббс, этот блестящий носитель британской традиции, предполагающей правовую точность и тщательность, допустить столь явную небрежность в использовании вполне юридической по духу метафоры? Или это было осознанной фигурой умолчания? Разворачивая порожденный им семантический ряд, мы закономерным образом приходим к выводу, что отсутствие субъекта договора означает, во-первых, отсутствие даже гипотетической возможности пересмотра его условий: для этого нужно как минимум создать общество, которого нет. А во-вторых — что от имени общества соглашение с сувереном заключил некто иной, например купец, который в рамках гоббсовской системы, в отличие от суверена, не ограничен ничем, является главным ее бенефициаром и, похоже, на самом деле обладает абсолютной властью. Тогда все становится на свои места: купец, убив вождя, теперь нанимает его на службу — во имя реализации своих целей и задач, а также воплощения своей системы ценностей и своего видения мира. На поверку Гоббс оказывается не небрежен, а, напротив, удивительно точен. Что интересно, новая властная конструкция тоже легитимируется традицией, но только теперь уже традицией королевской власти. Последняя в полной мере сохраняет видимость субъектности и своего присутствия — подобно тому, как Генриху VIII в свое время удалось сохранить такую видимость в отношении института Церкви.

Французское Просвещение: метафора свободы, равенства и братства. По принципиально иному пути пошла Франция, которая, в отличие от Англии, еще столетие оставалась в католической ойкумене. Этому способствовала, с одной стороны, Варфоломеевская ночь, на два века (за вычетом отдельных эксцессов вроде бунта Ла Рошели) пресекавшая брожение умов внутри страны, а с другой — «протестантские взрывы» в Германии и Англии, создавшие пространство для оттока недовольных, что снимало излишек внутреннего социального давления. В силу этих двух факторов процесс закоснения католической системы метафор смог спокойно продолжиться там без коллапса, будучи заторможен сильной абсолютистской властью короля. Тем не менее поддержание традиционной католической легитимации норм в ситуации торжества протестантского рационализма и рационалистской легитимности в двух соседних странах было явно проблематичным.

Это объясняет особенности французского Просвещения, которое выстроилось вокруг метафоры свободы, равенства и братства. Метафора эта составная, и хотя в сформулированном виде она обнаруживается уже в трудах Франсуа-Мари Аруэ Вольтера, становление трех образующих ее компонентов произошло отнюдь не сразу. В силу этого у каждого из этих компонентов имеется свой основной автор, чья интерпретация в итоге оказалась доминирующей. Так, авторство концепта свободы — в том виде, разумеется, в каком он утвердился в Новое время, — принадлежит прежде всего Вольтеру, концепция равенства была разработана в первую очередь Шарлем Луи Монтескье, а братства — Жан-Жаком Руссо.

Метафора свободы вводится в оборот ярко и талантливо. Косность католической системы норм была уже совершенно очевидна, и в этом плане символично, что ее наиболее язвительным и яростным критиком оказался человек, отнюдь не понаслышке знавший реальную степень слабости Церкви: Вольтер был выучеником иезуитского колледжа, готовившимся там к карьере юриста. Однако католическое образование наложило неизгладимый отпечаток на всю его дальнейшую деятельность, решаящим образом предопределив систему мировоззренческих координат, в которой он мыслил, а вместе с ней — и методы его рассуждения, послылы и выводы. Можно сказать, что в своем отрицании католицизма Вольтер конструировал альтернативу ему исключительно в рамках католической же онтологии³⁹: при всем своем антагонизме по отношению к Церкви он на самом деле не полагал возможной иную картину мира, нежели безраздельное и безусловное доминирование жреца. Последний устанавливает правила, а те, обретя статус системы ценностей, становятся «общественным разумом», а значит, и безусловным к исполнению императивом как для вождя, так и для купца.

Обличая Церковь за ханжество и двуличие ее служителей, декларируя страстное желание «в назидание человеческому роду» бросить в огонь «всю гражданскую и церковную историю», поскольку она есть не более чем «хроника преступлений»⁴⁰, а затем ополчившись и собственно на католическую теологию как на «самое чудовищное и самое смешное идолопоклонство, осквернявшее когда-либо природу человека»⁴¹, Вольтер предлагает в качестве альтернативы не что иное, как свою идеальную «церковь», которая должна служить высшим ценностям под названием «свобода, равенство и братство». Правда, его церковь производит впечатление виртуальной, не имеющей явных жрецов — Вольтер убежден, что эти ценности «естественным образом» свойственны человеческому обществу как основа здравого смысла повседневности: «свободные люди создают законы подобно тому, как они создали свои жилища», и дело только в том, чтобы это первозданное состояние, которое было утрачено «по трусости и по глупости»⁴², вернуть.

При этом вольтеровская свобода в своем развитии неизбежно оказывается — возможно, где-то и против воли автора — гораздо шире, нежели изначально задумывавшаяся им просто свобода от

³⁹ *Коктыш 2002:*
20—33.

⁴⁰ *Вольтер 1947:*
495.

⁴¹ *Там же: 511.*

⁴² *Там же: 475—476.*

католицизма и указующего перста Церкви. Свобода у Вольтера превращается в безусловный догмат, краеугольный камень, лежащий в основе новых ценностей и первичный по отношению ко всем ним. Иначе говоря, это прежде всего свобода опровержения всего и вся, делающая невозможным существование любой сколько-нибудь сложной системы ценностей, — нормой становится отсутствие норм. В итоге логическое развитие метафоры довольно быстро подводит Вольтера к отрицанию и англиканского варианта протестантского рационализма с его «свободой и собственностью»⁴³ как смыслом социального бытия: принимая первую его часть, во второй он уже видит противоречие концепту свободы. Именно в собственности, а точнее, в неравенстве ее распределения и находится корень того зла, которое привело человечество к утрате земного рая: «Первый, кто, оградив участок земли, вздумал сказать: „это мое“ — и нашел достаточных простаков, которые ему поверили, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы человеческий род тот, кто, вырвав колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: остерегайтесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды принадлежат всем, а земля никому»⁴⁴.

⁴³ Там же: 457.

⁴⁴ Там же: 467.

Очевидно, что критика Вольтером Церкви с неизбежностью сделала его и врагом королевской власти. Поскольку во Франции в полной мере сохранялась неразрывная связь легитимности короля с легитимностью Церкви и легитимность суверена, бесспорно, была вторичной, борьба с закосневшей католической системой метафор *de facto* превращалась и в борьбу с абсолютизмом. Сам Вольтер этого явно не желал, но введенная им метафора естественного состояния как царства свободы, равенства и братства, которое было утеряно человечеством с появлением цивилизованного общества, уже обрела собственное существование и собственную логику развития.

Попытка подвести под эту метафору историческую базу и вместе с тем хоть как-то сбалансировать оказавшуюся слишком разрушительной вольтеровскую свободу выведенными за рамки ее действия законодательными процедурами приводит Монтескье к разработке концепта равенства. Так, он без труда обнаруживает «утраченный земной рай» в порядках и нравах Древней Греции и особенно республиканского Рима — собственно говоря, именно его сочинения и порождают оказавшийся столь устойчивым, несмотря на всю свою гротескность, демократический миф в отношении порядков античного мира⁴⁵. Принцип равенства, на котором эти порядки якобы строились, открывал, по его мнению, путь к решению и остальных проблем: «Основатели древних республик разделили землю между гражданами поровну; одного этого было достаточно, чтобы народ был могущественным, т.е. составлял благоустроенное общество; благодаря этому же он имел хорошую армию, ибо каждый был кровно заинтересован в том, чтобы защищать свое отечество»⁴⁶.

⁴⁵ Сергеев 1999: 10.

⁴⁶ Монтескье 2002: 271.

Логически развивая метафору равенства, Монтескье полагает корнем всех бед уже не Церковь, а государство: его возникновение

отнюдь не прекратило войну «всех против всех», как утверждает Гоббс, а, напротив, нарушило разумный порядок и породило взаимное недоверие и отчуждение. Именно из-за него человек и оказался изгнан из «земного рая»: «Если война не есть естественное состояние людей, то почему же, спрашивает Гоббс, люди всегда ходят вооруженными и запирают на ключ свои жилища? Однако не следует приписывать людям, жившим до образования общества, такие стремления, которые могут возникнуть у них только после образования общества, вместе с которым у них появляются поводы для нападения и защиты»⁴⁷.

⁴⁷ *Монтескье 1999: 14.*

Но если государство — это априорное, хотя, возможно, и неизбежное зло, то естественный разум, возвращая себе свои законные права реального источника власти, обязан это зло по меньшей мере минимизировать. И Монтескье начинает конструировать соответствующую разумному порядку символическую фигуру вождя. Конечно, это уже ни в коем случае не абсолютная власть: последняя должна быть расщеплена и разделена, поскольку «всякий человек, обладающий властью, склонен злоупотреблять ею, и он идет в этом направлении, пока не достигнет положенного ему предела»⁴⁸. Надо «уметь комбинировать власти, регулировать их, умерять, приводить их в действие, подбавлять, так сказать, балласту одной, чтобы она могла уравновешивать другую»⁴⁹. Совершенно «недопустимо, чтобы одни и те же лица обладали одновременно и доверием народа, и силой, позволяющей злоупотреблять этим доверием»⁵⁰, нужен «такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга»⁵¹. При этом Монтескье вполне отдает себе отчет, что расщепление власти лишь ослабляет ее, но отнюдь не делает подконтрольной «общественному разуму». Такая подконтрольность, по его убеждению, возникает только в случае выборности носителя власти, и коллективный разум общества — вполне достаточная точка опоры для введения подобной процедуры, ибо «народ в высшей степени удачно избирает тех, кому он должен поручить часть своей власти. Тут ему нужно руководиться лишь обстоятельствами, которых он не может не знать, и самыми очевидными фактами»⁵².

⁴⁸ *Там же: 137.*

⁴⁹ *Там же: 63.*

⁵⁰ *Там же: 68.*

⁵¹ *Там же: 137.*

⁵² *Там же: 18.*

Как и Вольтеру, чей концепт безусловной свободы быстро вышел из-под контроля автора, Монтескье не удается избежать существенных логических противоречий, которые, впрочем, он пытается снять вполне теологической по природе своей риторикой. Так, настаивая, с одной стороны, на самоценности и самодостаточности процедур разделения и выборности власти как необходимого условия реализации «общественного разума», он, с другой стороны, утверждает примат этого разума над абсолютно любой процедурой: процедура вторична, а значит, всегда может быть пересмотрена сообразно необходимости. В такой парадигме убедительно аргументировать «разумность» одних процедур и «неразумность» других крайне сложно, если вообще возможно. И, очевидно, ощущая это, Монтескье обращается, по сути, к *deus ex machina*, обосновывая существование общественного разума совсем уже мистической метафорой духа общества. В законах важен дух, а не

буква — последняя легко отчуждается от тех ценностей, которые закон призван защищать, и легко может быть извращена: «Нет более жестокой тирании, чем та, которая прикрывается законами и видимостью правосудия, когда, если можно так выразиться, несчастных топят на той самой доске, на которой они спаслись»⁵³. Утрата же «духа общества» одновременно является утратой и его разума, и его суверенитета.

⁵³ *Монтескье 2002: 330.*

NB! «Римляне сделали повелителями всех народов не только благодаря своему военному искусству, но и благодаря своему благородствию, своей мудрости, своему постоянству, своей любви к славе и к отечеству, — читаем мы в «Размышлениях о причинах величия и падения римлян». — Когда при императорах все эти добродетели исчезли, у них сохранилось военное искусство, благодаря которому они удержали все завоеванные ими земли, несмотря на слабость и тиранию их государей; но когда разложилось и войско, римляне стали добычей всех народов»⁵⁴. Не менее показательна и судьба древних греков: «...так как слабоумие стало характером всего народа, то не было больше мудрости в предприятиях; мятежи возникали без причин, революции происходили без мотивов»⁵⁵.

⁵⁴ *Там же: 357—358.*

⁵⁵ *Там же: 377.*

Нетрудно заметить, что возникающая таким образом теология демократии крайне неинституциональна, если не антиинституциональна: «освобождение» от закосневшей католической системы метафор путем приписывания решающих законотворческих полномочий жреца виртуальному «общественному разуму» или даже «духу общества» означает переход из одной крайности в другую. Неизбежное в католической архитектуре закоснение норм вследствие постоянно сужающихся возможностей их интерпретации сменяется фактическим отсутствием норм, которые превращаются в предмет постоянной общественной дискуссии и постоянного же пересмотра. Что делает ситуацию еще запутанней, новые нормы, какими бы они ни были, неизбежно должны быть направлены против института вождя, то есть государства: поскольку государство всегда узурпатор и тиран, разрушивший естественный рай и разумный порядок вещей, его нужно минимизировать как неизбежное зло. В итоге вместо гоббсовского этатизма идеологи Просвещения, по сути, конструировали институциональную пустыню, которая, впрочем, развязывала руки символической фигуре купца как минимум не в меньшей степени, чем английская версия новой политической онтологии.

Судя по всему, проблема эта осознавалась. Не случайно, обосновывая концепт братства, Руссо пытается подвести под него хоть сколько-нибудь убедительную институциональную базу — правда, используя опять-таки скорее теологическую, нежели рационалистскую риторику. Так, он предлагает метафору политического организма (изначально представлявшую собой, как утверждает Брюно Бернарди, «вынужденное изобретение», «откровенно сляпанное»⁵⁶ в полемике с «Левиафаном» Гоббса), сравнивая различные институты общества с разными же

⁵⁶ *Бернарди 2013: 19.*

частями тела, а затем автоматически выводит из нее право одних повелевать, а других — повиноваться: «Политический организм в качестве личности можно рассматривать как живое тело, состоящее из отдельных частей и похожее на тело человека. Полномочия суверенной власти — это его голова; законы и обычаи — мозг, начало нервной системы, вместилище рассудка, воли и чувств; части тела — судьи и магистраты; торговля, промыслы и сельское хозяйство являются его ртом и желудком, готовящими пропитание для всех; общественные финансы есть кровь, которую мудрая экономия, действующая как сердце, разгоняет, чтобы она распределяла по всему телу питание и несла жизнь; граждане являются телом и его частями, приводящими этот механизм в движение, заставляют его жить и работать; их невозможно ранить в одной части так, чтобы болезненное впечатление не проникло в мозг, если, конечно, организм здоров»⁵⁷.

⁵⁷ Руссо 2013а: 43–44.

Помимо «частей тела», политическому организму присуща и вытекающая из самого факта его существования политическая воля (идея которой возникла как реконцептуализация «общей воли человеческого рода» Дени Дидро⁵⁸). Эта воля и позволяет ему действовать, в том числе и вопреки индивидуальной свободе. Последняя замещается свободой общества, к которой вполне можно принудить и которая из права превращается в обязанность: «Для того чтобы согласие в обществе не оказалось в перечне бессмысленных указаний, оно должно подразумевать такое обязательство, которое одно только и может придать силу всем остальным, а именно: если кто-либо откажется повиноваться общей воле, он будет к этому принужден всем организмом. А это означает не что иное, как то, что его заставят быть свободным, ибо таково условие, в силу которого гражданин, принося себя в дар родине, оказывается огражден от всякой личной зависимости»⁵⁹. Тем самым Руссо отходит от довольно проблематичной изначальной метафоры рационализма, вдохновлявшей Вольтера и Монтескье: как справедливо отмечает Виктор Сергеев, наличие «воли» отнюдь не предполагает разумности организма в целом⁶⁰.

⁵⁸ Бернарди 2013: 27–32.

⁵⁹ Руссо 2013б: 130.

⁶⁰ Сергеев 1999: 12.

Однако органическая метафора Руссо не столько снимает явные противоречия нарождавшейся демократической теологии, сколько затуманивает их, подменяя оказавшееся неочевидным понятие рационализма яркими, но de facto совершенно неинституционализируемыми образами. Ввиду отсутствия института жреца, ответственного за интерпретацию новых онтологических метафор «естественного порядка», не остается ничего, что защищало бы систему от крайностей и искажений, в том числе полностью уничтожающих изначальную суть норм и правил. Конструируемый посредством выборов республиканский институт вождя в такой ситуации не может быть ни прочным, ни полностью легитимным — поскольку государство по определению всегда является потенциальным нарушителем общественного договора и узурпатором свободы, его право распоряжаться собственностью, свободой, а то и жизнью граждан вполне может быть оспорено.

Руссо с очевидностью отдавал себе в этом отчет. В итоге источником и «общественного разума», порождающего политическую волю, и равенства, вытекающего из справедливости, оказывается... Всевышний: «...всякая справедливость исходит от Бога, и только Он есть ее источник; но если бы мы оказались в состоянии непосредственно перенять ее свыше, нам не нужны были бы ни правительства, ни законы. Без сомнения, Бог есть всеобщая справедливость, проистекающая единственно из разума; но эта справедливость, для того чтобы мы признали ее таковой, должна быть взаимной»⁶¹. Однако этот Всевышний — уже отнюдь не христианский Бог: «...я ошибаюсь, говоря „христианская республика“: каждое из этих двух слов исключает другое. Христианство проповедует только рабство и повиновение. По своему духу оно слишком благосклонно к тирании, чтобы она этим иногда не пользовалась. Истинные христиане созданы стать рабами, они это знают и почти не беспокоятся об этом; эта короткая жизнь имеет слишком мало ценности в их глазах»⁶². На смену ему должна прийти новая религия гражданства, которая будет «проявлять терпимость к тем религиям, которые относятся к остальным настолько терпимо, насколько их догматы не противоречат обязанностям гражданина», и изгонять из государства тех, кто «осмелится сказать: „вне Церкви нет спасения“»⁶³.

⁶¹ Там же: 145.

⁶² Там же: 235.

⁶³ Там же: 238.

По сути, Руссо завершает круг, заданный Вольтером: путь, начатый идеологами Просвещения с разрушения института жреца в лице закосневшей системы метафор католицизма, логичным образом приводит к воспроизводству той же принципиальной модели, где ценности, порождаемые новым жрецом, определяют императивы действия вождя, который трансформируется в «слугу народа». Символическую фигуру нового жреца можно было бы, конечно, считать виртуальной, если бы не вполне осознанная ее сакрализация, отчетливо прослеживаемая уже у Монтескье и принимающая в поздних сочинениях Руссо вид «мистической фигуры Законодателя, который уподобляется сверхъестественному существу»⁶⁴. Это откровенно близко к масонской риторике⁶⁵ — и, судя по всему, тщательно обосновываемая Руссо метафора братства как раз и должна была легитимировать право оставшихся на тот момент неформальными деловых структур, которые аккумулировали свой капитал на обочине зарождавшегося британского цикла капитализма⁶⁶, но не видели возможности его устойчивой легитимации в рамках католической системы, артикулировать систему ценностей и формировать институты власти в новой реальности.

⁶⁴ Бочков 2013: 100.

⁶⁵ Морамарко 1989: 263.

⁶⁶ Арриги 2006: 218—236.

На самом деле в просвещенческой онтологии фигура купца вообще выведена за пределы социального конструирования, что при отсутствии института, ответственного за интерпретацию «воли народа», и превращает ее de facto в главного конструктора «политической воли» — действующего, правда, не напрямую, а через внутриэлитные сети и институт выборов. Таким образом, купец оказывается главным социальным заказчиком и главным бенефициаром Просвещения,

именно его рационализм становится определяющим в наступившей эпохе Модерна. Вместе с ним в политический обиход возвращается некогда сокрушенный Сократом протагоровский софизм с его вполне законным в новой системе метафор «человеком как мерой всех вещей» и доминированием в политической системе купеческого сословия и его специфического интереса.

⁶⁷ *Тарле 1959.*

Последовавшая вскоре Великая Французская революция в полной мере воплотила просвещенческие идеи в жизнь, превратив метафору свободы, равенства и братства, наряду с верой в разум человека, в религию Нового времени. Как и ранее в Англии, она началась с перераспределения земель утратившей легитимность Церкви — ее активы «под влиянием индивидуального сердечного порыва» передал Учредительному собранию не имевший на то никаких прав епископ Отенский, тем самым дав старт своей новой головокружительной карьере под именем князя Талейрана⁶⁷. Однако события Великой Французской революции на этом, как известно, отнюдь не закончились — вполне предсказуемая борьба за интерпретацию метафоры свободы и равенства применительно к революционной реальности в итоге уничтожила практически всех вдохновленных ею революционеров.

⁶⁸ *Каспэ 2016: 6.*

Как бы то ни было, с этого момента борьба за право интерпретировать «волю народа» становится главным императивом политической деятельности, а конструирование фигур вождя и жреца — главной проблематикой политической науки. Что примечательно, в рамках демократического политического дискурса она пока не вышла за рамки гоббсовского протестантского рационализма и просвещенческой метафоры: первый лег в основу многочисленных процедурных теорий демократии, концепт свободы стал основой либеральных теорий, а концепт равенства — всевозможных левых. При этом несбалансированность, а местами и откровенная спекулятивность изначальной просвещенческой конструкции во многом обусловили специфику дальнейшего развития демократии как «пустой формы» (по меткой характеристике Святослава Каспэ⁶⁸) — способной, тем не менее, вмещать в себя максимально разное содержание. Что, впрочем, ничуть не помешало последующему самому широкому операциональному ее применению.

Библиография

Арриги Дж. 2006. *Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени.* — М.

Бернарди Б. 2013. Создание общей воли // Бернарди Б., Занин С.В. (сост.) *Жан-Жак Руссо: Политические сочинения.* — СПб.

Бочков И. 2013. Основания политического организма в учении Ж.-Ж. Руссо // Бернарди Б., Занин С.В. (сост.) *Жан-Жак Руссо: Политические сочинения.* — СПб.

Вольтер. 1947. *Философские диалоги и фрагменты* // Вольтер. *Избранные произведения.* — М.

Гоббс Т. 1991. *Сочинения: В 2-х томах.* Т. 2 — М.

- Гоббс Т.** 2001. *Философские основания учения о гражданине*. — М.
- Канторович Э.Х.** 2005. *Два тела короля: Исследование по средневековой политической теологии*. — М.
- Каспэ С.** 2016. Пустое место: демократия как политическая форма // *Полития*. № 2 (81).
- Коктыш К.** 2002. Социокультурные рамки институционализации политических практик и типы общественного развития // *Полис*. № 4.
- Лоудз Д.** 1997. *Генрих VIII и его королевы*. — М.
- Монтескье Ш.Л.** 1999. *О духе законов*. — М.
- Монтескье Ш.Л.** 2002. Размышления о причинах величия и падения римлян // Монтескье Ш.Л. *Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян*. — М.
- Морамарко М.** 1989. *Масонство в прошлом и настоящем*. — М.
- Прозорова Н.** 1960. *Политические и правовые взгляды Джона Лильберна*. — М.
- Руссо Ж.-Ж.** 2013а. Рассуждение о политической экономии // Бернарди Б., Занин С.В. (сост.) *Жан-Жак Руссо: Политические сочинения*. — СПб.
- Руссо Ж.-Ж.** 2013б. Общественный договор, или Начала политического права // Бернарди Б., Занин С.В. (сост.) *Жан-Жак Руссо: Политические сочинения*. — СПб.
- Сергеев В.** 1999. *Демократия как переговорный процесс*. — М.
- Тарле Е.** 1959. Талейран // Талейран Ш.-М. *Мемуары*. — М.
- Тененбаум Б.** 2014. *Великие Тюдоры*. — М.
- Шафф Ф.** 2009. *История христианской церкви. Т.VII: Современное христианство. Реформация в Германии*. — СПб.
- Bernard G.W.** 2011. The Dissolution of the Monasteries // *History*. Vol. 96. № 324.
- Meyer G.J.** 2010. *The Tudors*. — N.Y.
- Stephenson C., Marcham F.G.** (eds.) *Sources of English Constitutional History*. 1937. — N.Y.

References

- Arrighi G.** 2006. *Dolgij dvadcatyj vek: Den'gi, vlast' i istoki nashego vremeni*. — М.
- Bernard G.W.** 2011. The Dissolution of the Monasteries // *History*. Vol. 96. № 324.
- Bernardi B.** 2013. Sozdanie obshhej voli // Bernardi B., Zanim S.V. (sost.) *Jean-Jacques Rousseau: Politicheskie sochinenija*. — SPb.
- Bochkov I.** 2013. Osnovaniya politicheskogo organizma v uchenii J.-J. Rousseau // Bernardi B., Zanim S.V. (sost.) *Jean-Jacques Rousseau: Politicheskie sochinenija*. — SPb.
- Hobbes T.** 1991. *Sochinenija: V 2-h tomah*. Т. 2 — М.
- Hobbes T.** 2001. *Filosofskie osnovaniya uchenija o grazhdanine*. — М.
- Kantorowicz E.H.** 2005. *Dva tela korolja: Issledovanie po srednevekovoj politicheskoy teologii*. — М.

- Kaspe S.** 2016. Pustoe mesto: demokratija kak politicheskaja forma // *Politeia*. № 2 (81).
- Koktysh K.** 2002. Sociokul'turnye ramki institucionalizacii politicheskikh praktik i tipy obshhestvennogo razvitiya // *Polis*. № 4.
- Loades D.** 1997. *Henry VIII i ego korolevy*. — M.
- Meyer G.J.** 2010. *The Tudors*. — N.Y.
- Montesquieu Ch.L.** 1999. *O duhe zakonov*. — M.
- Montesquieu Ch.L.** 2002. Razmyshlenija o prichinah velichija i padenija rimljan // Montesquieu Ch.L. *Persidskie pis'ma. Razmyshlenija o prichinah velichija i padenija rimljan*. — M.
- Moramarko M.** 1989. *Masonstvo v proshlom i nastojashhem*. — M.
- Prozorova N.** 1960. *Politicheskie i pravovye vzgljady John'a Lilburne'a*. — M.
- Rousseau J.-J.** 2013a. Rassuzhdenie o politicheskoi ekonomii // Bernardi B., Zanin S.V. (sost.) *Jean-Jacques Rousseau: Politicheskie sochinenija*. — SPb.
- Rousseau J.-J.** 2013b. Obshhestvennyj dogovor, ili Nachala politicheskogo prava // Bernardi B., Zanin S.V. (sost.) *Jean-Jacques Rousseau: Politicheskie sochinenija*. — SPb.
- Schaff Ph.** 2009. *Istorija hristianskoj cerkvi. T.VII: Sovremennoe hristianstvo. Reformacija v Germanii*. — SPb.
- Sergeev V.** 1999. *Demokratija kak peregovornyj process*. — M.
- Stephenson C., Marcham F.G.** (eds.) *Sources of English Constitutional Yistory*. 1937. — N.Y.
- Tarle E.** 1959. Talleyrand // Talleyrand Ch.M. *Memuary*. — M.
- Tenenbaum B.** 2014. *Velikie Tudory*. — M.
- Voltaire.** 1947. Filosofskie dialogi i fragmenty // Voltaire. *Izbrannye proizvedenija*. — M.

Окончание следует