



политика

С. И. Каспэ

ОПРЕДЕЛЯЯ ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЗЛО

Что такое зло, мы узнавали теперь из газет, а не из религиозных трактатов.

Что же касается зла, то его надо уничтожить.

Энтони Берджесс

Ключевые слова: политическое зло, радикальное зло, структурное зло, политическое насилие, символическая власть

Зло — сильное слово. Его вынесение в заголовок текста само по себе способно породить целый веер преувеличенных ожиданий различной окраски. Скорее всего, ни одно из них не оправдается. Здесь нет ни малейшей претензии на то, чтобы определить природу зла как такового — ее (с переменным и никогда не полным успехом) определяют теология и/или философия, и пусть ведомый ими Ахиллес и дальше догоняет черепаху.

Здесь решается гораздо более скромная задача: определение природы *политического* зла. То есть зла, явленного в *политической* реальности, идентифицируемого средствами *политической* науки (и прикладного *политического* анализа) и одолеваемого теми же средствами, которыми пользуется оно само, — средствами *политического* действия. Того зла, о котором, по Берджессу, мы узнаем «из газет» — и о его победах, и о его поражениях.

Впрочем, сам термин «определение» в рамках такой постановки задачи (и в порядке подтверждения ее скромности) нуждается в более четком... определении. Речь не о том, чтобы вывести исчерпывающую, единственно верную во всех многообразных обстоятельствах места и времени формулу. Речь только об операциональных критериях диагностики политического зла — диагностики, подразумевающей перспективу лечения, как терапевтического, так и хирургического. *Определить* зло — значит найти способ положить ему *предел*.

Столь примитивная задача ставится не так часто, как следовало бы ожидать (и вообще как следовало бы). Обычно предлагаются более или менее паллиативные способы и более или менее окольные пути ее решения; чтобы продолжить сужение фокуса дальнейшего обсуждения, их нужно вкратце охарактеризовать и от них отмежеваться. Для решения поставленной задачи совсем или почти бесполезны:

— обзоры теологических и/или философских традиций работы с понятием зла *per se* — нередко сопровождающиеся указанием

на несомненные политические референции этого понятия, но предоставляющие читателю самостоятельно достраивать их до сколько-нибудь операционального уровня. Списки имен, включаемых в подобные обзоры, бывают очень разной длины (однако имена Иммануила Канта и Ханны Арендт присутствуют в них всех). Работ, выполненных в таком жанре, много; пожалуй, наиболее полон труд Сьюзен Найман¹. Но, как уже было сказано, определение природы зла *per se* — отдельная область человеческой мудрости, входит в которую здесь неуместно. Совсем уклониться от соприкосновения с ней, конечно, не удастся; но моя интенция состоит именно в уклонении;

¹ Neiman 2002.

— обзоры импликаций проблемы зла в политическую теорию (тут нельзя не отметить капитальное коллективное исследование под редакцией Пери Робертса, Брюса Хэддока и Питера Сатча²). Однако зло в политической теории — отнюдь не то же самое, что политическое зло. Зло в политической теории учитывается как независимая переменная неполитической природы, так или иначе влияющая на политическую реальность, но сама по себе недоступная для политических воздействий. Это как раз разумно: политическая теория — довольно узкая, частная и специфическая область знания, и фундаментальные, метафизические категории (не только зло *per se*, но и, например, благо *per se*) в нее просто не вмещаются. Важнее, что зло в политической теории спекулятивно, как спекулятивна сама политическая теория: она, как ей и положено, оперирует концептами, и зло для нее — тоже только концепт. Не стоит недооценивать важность спекулятивного мышления — это почтенное и полезное занятие, и к отдельным ценным соображениям, имеющим прагматическое приложение, можно прийти и так. Однако, встречаясь со злом, желательно вооружиться чем-то понадежнее спекуляций;

² Roberts, Haddock, Sutch (eds.) 2011.

— обзоры импликаций проблемы зла в конкретные политические практики. Сюда входят перечисления и описания очевидных, неоспоримых явлений зла в исторической и актуальной политической реальности — терроризма (прежде всего массового и неизбирательного), государственного террора, военных преступлений, этнических чисток, геноцида, пыток и так далее вплоть до политически мотивированных изнасилований или вовлечения детей в вооруженные группировки и повстанческие армии. Последние несколько десятилетий в интеллектуальном и информационном пространстве Запада генеральной референцией и универсальным идентификатором почти всех этих чудовищных явлений выступает Холокост³. Образы зла сверяются прежде всего с ним (даже обладающие явно автономным профилем — такие, как атака на Twin Towers 11 сентября 2001 г.). И это полезно, это работает — постольку, поскольку позволяет опознать как зло все сколько-нибудь *похожее* на Холокост. Но это не позволяет опознать как зло все *не похожее* на

³ Он, кстати, стал играть эту роль далеко не сразу и не спонтанно. О том, как осуществлялось «социальное конструирование нравственных универсалий» Холокоста, см. Александер [Alexander] 2013а.

⁴ *Вообразимого наблюдателем из его позиции — чем более близок (во всех смыслах) объект наблюдения, тем крупнее кажутся наблюдаемые события. Американская трагедия 11 сентября 2001 г. (2977 подтвержденных жертв) с большим трудом вмещается в поле зрения и рассудок наблюдателя, чем руандийский геноцид 1994 г. (точное число убитых неизвестно; по данным ООН, около 800 тыс. за три месяца).*

⁵ *Kateb 1992.*

⁶ *Wolfe 2011.*

⁷ *Ibid.: 4.*

⁸ *Ibid.: 5.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.: 21–22.*

Холокост — а значит, работает в недостаточной степени, поскольку ни из чего не следует, что на Холокост обязано быть похожим всякое зло и что не бывает зла, на Холокост не похожего. Кроме того, выбор такой референции с неизбежностью влечет за собой сосредоточение наблюдателя исключительно на зле огромном, грандиозном, выходящим за пределы вообразимого⁴. Так поступает, например, Джордж Катеб⁵, готовый признать статус политического зла только за злом «широкомасштабным», «крупноразмерным» (on a large scale). В том, что касается распознавания природы зла, полагаться на количественные критерии легкомысленно и небезопасно: обычно, когда зло приобретает такой масштаб и размер, что в его природе не остается сомнений, предпринимать что-либо уже поздно.

Ближе всего к той постановке задачи, которую я предлагаю и отстаиваю как наиболее прагматически продуктивную, размещается подход Алана Вулфа. Он лаконично выражен в самом названии его недавней книги: «Политическое зло: что оно такое и как с ним сражаться»⁶ — и бескомпромиссно раскрыт на ее первых страницах. «Чтобы разобраться с противостоящими нам ужасами, нужно перестать рассуждать о зле в общем виде и сфокусироваться на политическом зле как таковом»⁷. «Мы не можем рассчитывать на то, чтобы стереть зло реге с лица земли. Но если мы будем думать более ясно и действовать более стратегически, мы сможем значительно сократить количество *политического* зла, угрожающего нам»⁸. Очень важно, что Вулф предостерегает не только от чрезмерной объективации, но и от излишней субъективации политического зла: «Те, кто планирует и творит политическое зло, без сомнения, обладают злонамеренными сердцами или порченными мозгами. Но нас должен заботить не их внутренний мир, а их действия <...> Нам нужно не переделывать их, клеймить их или указывать им путь к спасению. Нам нужно их остановить»⁹.

К сожалению, эти многообещающие намерения остались в целом нереализованными. Вулф так и не определяет содержательным образом, что, собственно, он предлагает считать *политическим* злом, не фиксирует границы того коридора между объективацией и субъективацией, по которому обещал провести. Сделав ряд ценных замечаний (некоторые из них еще будут приведены), он все-таки тоже сбивается на перечисление, перебор основных форм современного политического зла, да еще и недвусмысленно объявляет этот перечень закрытым (именуя четвертую форму «последней»). Сам перечень таков:

1. Терроризм.
2. Этнические чистки.
3. Геноцид.
4. «Контрзло» (counterevil) — то есть «решимость причинить немотивированные, необоснованные страдания тем, кто, как известно или только предположительно, причинил страдания вам самим»¹⁰.

Дело даже не в том, что список этот, мягко говоря, неоригинален (может быть, за вычетом последнего пункта — если не сводить его к критике действий администрации Джорджа Буша-младшего в Афганистане и Ираке, а распространить, например, на одесскую трагедию 2 мая 2014 г.). Дело в том, что Вулф, как и Катэб, концентрируется на наиболее очевидных — в силу их истинного или воспринимаемого как таковой масштаба — явлениях политического зла. Качественный критерий опять подменяется количественным. Похоже, что метод перебора к такого рода проблемам вообще не подходит. Вопрос, поставленный *по существу*, должен *по существу* и решаться.

Отправной пункт дальнейших рассуждений состоит в следующем: *проблему политического зла надо формулировать и решать, отталкиваясь не от понятия зла per se* (его действительно надо принять за независимую переменную), а от *понятия политического*. Специфика политического зла не в том, что оно зло, а в том, что оно политическое.

Еще один важный и тоже отправной пункт — существование некоей органической, интимной связи, внутреннего сродства между политикой и злом. «Зло и политика образуют особенно токсичную смесь»¹¹ — это замечание Вулфа хорошо согласуется и со здравым смыслом, и с историческим опытом. Но почему? Что в политике такого, что отличает ее от прочих многообразных людских занятий — и отличает именно по параметру смежности, коннотированности со злом, даже частичной сопряженности ему? Почему о политическом зле говорится гораздо чаще, с более вескими основаниями и с большей тревогой, чем о зле семейном, экономическом, педагогическом или спортивном (хотя во всех этих сферах человеческой жизни — вообще во всех — зло, безусловно, присутствует)?

И объектом, и субъектом (актором, агентом) зла является человек и только человек¹². Только для человека и применительно к человеку понятие зла имеет смысл. В теологическом дискурсе дьявол способен творить зло исключительно через посредство искушаемых им людей (даже не принуждаемых! — дьявол может обмануть, но не заставить), то есть не самостоятельно. Тем более антропогенным и антропоцентричным выступает зло в дискурсе секулярном. Иногда как зло пытаются квалифицировать природные бедствия вроде Лиссабонского землетрясения 1755 г., с новой остротой поставившего перед европейцами (в том числе перед Вольтером, Руссо и Кантом) проблему теодицеи¹³. Но если Лиссабонское землетрясение и было злом (а не бедствием), то оно было им для погребаемых живо людей, а не для разверзающейся земли и раскальвающихся камней. В теодицее нуждаются люди и более никто.

Если избегать неоправданно расширительного взгляда на зло, то оно — как феномен человеческого «жизненного мира» по Альфреду Шюцу — обнаруживается в социальном действии, индивидуальном или коллективном (даже в том вырожденном случае, когда субъект и объект зла совпадают). Обнаруживается в действии; но не совпадает с ним. Зло не может быть определено как закрытое множество социальных

¹¹ *Ibid.*: 5.

¹² *Вопрос о первоисточнике зла выносится за скобки как метафизический.*

¹³ См. *Neiman 2002: 240—249 (главка «Землетрясения: Почему Лиссабон?»)*.

действий известного наперед рода. Оно многолико, и нет ни такого действия, которое не могло бы оказаться злом ни при каких обстоятельствах (даже милостыня или молитва), ни такого, которое было бы злом заведомо и во всех без исключения ситуациях. Таковым не является ни физическое насилие (с которым зло, по понятным причинам, принято ассоциировать в первую голову¹⁴), ни кровопролитие (хирург рассекает плоть и проливает кровь), ни даже убийство (есть, наверное, радикальные толстовцы, считающие злом казнь Эрнста Кальтенбруннера или Адольфа Эйхмана, ликвидацию Шамиля Басаева или Усамы бен Ладена; ну да Бог с ними). Впрочем, проблема насилия и смерти действительно особенно тесно сопряжена с проблемой политического зла. К этому сопряжению еще предстоит вернуться.

¹⁴ Ср. рассказ Гилберта Кита Честертона «Преступление Гэбриела Гейла».

Итак, зло совершается через социальный акт. Но социальные акты не сводятся к прямым интересубъективным контактам — соответственно, человек может причинить зло другому человеку не только в режиме face-to-face (или fist-to-face). Людям свойственно создавать *социальные порядки*, которые, в свою очередь, с возникновением в них отношений господства-подчинения очень быстро становятся порядками *политическими*. Политические порядки (как их ни называй — союзами по Жану Бодену, системами по Дэвиду Истону, сетями по Майклу Манну, «мегамашинами» по Льюису Мэмфорду etc.) опосредуют, агрегируют, регулируют и структурируют межличностные взаимодействия — причем *избирательно*. Политические порядки так или иначе фильтруют поток социальных актов, санкционируя или поощряя одни смыслы, формы и содержания действия и блокируя или репрессирова другие. Тем самым политические порядки еще и программируют социальное поведение, эксплицитно или имплицитно, жестко или мягко отвращая акторов от нелегитимных и, следовательно, контрпродуктивных образов действия — и предрасполагая к легитимным и потому продуктивным.

Сказанное, конечно, представляет собой лютую банальность. Но из нее легко выводится одно небанальное (во всяком случае, редко выводимое) следствие. Если мы принимаем, что разные образы действия неравноценны, что одни суть благо или соотносятся скорее с благом, а другие суть зло или соотносятся скорее со злом¹⁵, то, значит, неравноценны и политические порядки — как взятые в целом, так и отдельные их структурные элементы. Неравноценны по эффективности фильтрации потока социальных актов, причем независимо от того, что конкретно идентифицируется как допущенное к дальнейшему распространению благо, а что — как подлежащее блокировке зло (надо принять во внимание еще и то, что мнения архитекторов, насельников и наблюдателей политических порядков на этот счет совсем не обязательно совпадают и даже, как правило, не совпадают). Здесь важен сам момент различения блага и зла, сама способность к нему. Причем это различие не количественное, а качественное и даже дихотомическое, исключаящее полутона, промежуточные (скорее межеумочные) состояния и прочую теплохладность.

¹⁵ А мы, я думаю, в большинстве своем принимаем эту позицию. То есть ее можно оспаривать абстрактно, спекулятивно и теоретически; но вряд ли прагматически. Сомневающимся можно порекомендовать ночную прогулку в московском Голыанове, фавелах Рио-де-Жанейро или даунтауне Йоханнесбурга.

Способность различать благо и зло сейчас ослаблена до такой степени, что полезным может оказаться почти любое напоминание о ее необходимости, о том, что эта способность входит в число базовых навыков индивидуального и коллективного выживания, — даже такое спорное напоминание, как сделанное Джеффри Александером. «Я утверждаю, что у каждой ценности есть равная и противоположная ей антиценность, для каждой нормы существует антинорма. На каждую попытку институционализировать утешительные и вдохновляющие образы общественно доброго и правильного приходится связанная с ней и столь же решительная попытка сконструировать социальное зло кошмарным, пугающим и равно реалистичным образом»¹⁶. Александер восстает против того успокоительного, но недальновидного представления, что «не ценности зла, а отсутствие ценностей создает плохое общество»¹⁷, что зло — всего лишь «остаточная категория»¹⁸, что оно находится поэтому в заведомо слабой позиции, доступной для исправления *дидактическими* средствами в духе кота Леопольда. Александер отвергает волюнтаристское приписывание качеств и свойств ценностных эталонов¹⁹ исключительно всему благу, доброму и хорошему — и отказ в них всему не столь белому и пушистому. В целом он прав; однако некоторые нюансы его рассуждений нуждаются в уточнении.

Александер возлагает ответственность за осуждаемое им заблуждение на две явно неравновеликие силы. Во-первых, на структурный функционализм, (якобы) свойственное которому «приравнивание культуры к желаемому разделяется всеми другими школами социологической мысли»²⁰. В приводимых Александером в подтверждение своей инвективы цитатах из Толкотта Парсонса и Робина М. Уильямса²¹ действительно говорится о «желаемом типе общества» и «предпочтительных правилах разрешения конфликтов и удовлетворения потребностей»; но в них нет ни слова о том, что желаемо и предпочтительно непременно добро. Нет даже самого этого слова, так что выпад приходится мимо цели. Во-вторых, Александер полагает, что «радикальный подход к культуре-как-добру можно также связать с западной религиозной иудейской и христианской традицией»²². В этой традиции (скорее даже авраамитической *in toto* — ислам тут забыт совершенно незаслуженно) асимметрия добра и зла и впрямь постулируется. Зло в ней онтологически неравноправно добру, оно неполноценно и даже не субстанциально. По Дионисию Ареопагиту, «зло вне пути, вне цели, вне природы, вне причины, вне начала, вне конца, вне предела, вне желания, вне субстанции. Следовательно, зло есть ущербность, недостаток, немощь, несоразмерность, грех, бесцельность, безобразие, безжизненность, безумие, бессловесность, необдуманность, безосновательность, беспричинность, неопределенность, бесплодность, бездеятельность, безуспешность, беспорядочность, несхожесть, неограниченность, темнота, бессуществование и само никогда никак ничего не-существование»²³. Зло ассоциируется с неспособностью к творению (и с завистью как к Творцу, так и к тем его тварям, которые наделены им хоть толикой этой способности),

¹⁶ Александер [Alexander] 2013б: 312—313.

¹⁷ Там же: 326.

¹⁸ Там же: 328.

¹⁹ Там же.

²⁰ Александер [Alexander] 2013б: 310—311, сноска 1.

²¹ Там же.

²² Там же: 322.

²³ *О божественных именах* [О bozhestvennykh imenakh]: 4:32.

с разрушением и опустошением. Но это еще не значит, что в разрушении и опустошении нет и не может быть притягательной, завораживающей, чарующей власти ценностного эталона. Конечно, она есть. Что «зло может цениться с такой же силой и энергетикой, что и добро»²⁴, вовсе не открытие Александра. Та же авраамитическая религиозная традиция повествует о многих людях, преданно, искренно и самоотверженно творивших зло. Да, «антиценности» — тоже ценности, и зло действительно обладает известной «культурной и институциональной „автономией“»²⁵. Только это забывается не в самой религиозной традиции (она-то как раз эту память хранит), а в ее секуляризованных, превращенных и извращенных изводах — которые, собственно, и описывает Александр, и даже вполне убедительно.

Теперь, разобравшись с этим важным, но все же побочным сюжетом (то есть установив, что признание за злом статуса ценности еще не означает манихейской веры в его автономную субстанциальность), можно сделать следующий шаг. Политическое зло по прямому смыслу словосочетания есть зло, выраженное и зафиксированное в свойствах политических порядков. Оно может пропитать их полностью; может поразить отдельные их структурные элементы. Естественно, политическое зло создано, содеяно людьми, потому что именно люди создают политические порядки своего существования. Но оно не является простой проекцией злых качеств этих людей, оно не может быть к ним редуцировано — как вообще никакие свойства системы не могут быть редуцированы к свойствам ее субстрата. Тут самое слабое место «политической понерологии»²⁶ Анджея Лобачевского²⁷, в которой природа политического зла целиком и полностью выводится из природы «патократических личностей» (что, впрочем, вполне объяснимо профессиональным бэкграундом польского психиатра и никак не ставит под сомнение его личный подвиг, которым стала подпольная разработка этой концепции в условиях коммунистической диктатуры). Еще одну ошибку того же субъективирующего рода (но менее простительную) совершает Александр: «Актеры, институты и общества систематически закрепляют и развивают зло. Ирония заключается в том, что они делают это в стремлении к добру»²⁸ — вторая фраза в приведенной цитате совершенно бездоказательна и противоречит логике самого Александра, как раз настаивающего на возможности осознанных, «решительных попыток сконструировать зло».

На самом деле тут невозможно указать один-единственный вектор стремлений — даже тогда, когда речь идет о поведении отдельного актора, и тем более — когда речь идет об институтах и обществах. Последние возникают и конституируются как равнодействующая разнонаправленных актов, трендов и каузальных цепочек, перерабатывающая и суммирующая в себе мириады факторов (вплоть до сугубо индивидуальных и окказиональных) — и иногда агрегирующая все это *человеческое* зло в зло *политическое*. Иногда возникает порядок взаимодействий, *политическими средствами способствующий производству, воспроизводству*

²⁴ Александр
[Alexander] 2013б:
325.

²⁵ Там же: 335.

²⁶ От греческого
πονηρός — «зло».

²⁷ Lobaczewski
2006.

²⁸ Александр
[Alexander] 2013б:
313.

и распространению зла. Такой порядок и представляет собой *политическое зло*. «Способствующий» — то есть в том числе и просто не препятствующий. Первоисточник зла, как уже было сказано, находится за рамками политического и не доступен ни политическому анализу, ни политическому управлению. Однако одно из определений и оправданий политического (по крайней мере, в рамках западной традиции, объединившей и преобразившей Афины, Рим и Иерусалим) — как раз положение пределов злу. Именно в ограждении от зла состоит первичная миссия и августиновского града земного, и гоббсовского Левиафана, и псевдосмитовского «ночного сторожа»²⁹, и даже современных «постдемократий», «экспертocrатий», «аудиторных демократий» etc. Почему-то даже от них граждане продолжают ожидать и требовать приоритетного исполнения именно этой функции, все прочее вторично, вариативно и факультативно. И не случайно: когда встает вопрос о соотношении зла и политического, любое сколь угодно спекулятивное *определяющее* суждение оказывается неразрывно связано с прагматикой установления *пределов* злу — здесь и сейчас.

Таким образом, политическое зло есть зло не онтологическое, не метафизическое, не радикальное.

NB! Вообще, термин «радикальное зло», неразборчиво широким употреблением которого мы обязаны скорее Арендт, чем Канту, больше запутывает, чем проясняет суть дела. Во-первых, прочно закрепив статус радикального зла за Холокостом и за нацизмом как таковым, не ограничиваем ли мы себя в способности хотя бы гипотетически вообразить нечто еще более страшное, чем Холокост и нацизм? А ведь это нечто вполне вообразимо; и его даже стоило бы время от времени воображать, хотя бы для того, чтобы подготовиться к отражению потенциального кошмара. А если оно все-таки случится — что, нам придется лишить Холокост титула радикального зла и передать его злу еще более радикальному? А чем тогда останется Холокост? Во-вторых, сам концепт радикального зла был подвергнут уничтожающей (в буквальном смысле слова) критике еще Фомой Аквинским: *malum simpliciter*, возможность которого Фома обсуждает и отвергает, и есть радикальное зло, абсолютное, доведенное до *pes plus ultra*. «Высшего зла не может быть, ибо... зло хотя и всегда умаляет благо, однако никогда не может его вполне уничтожить; и поскольку, таким образом, благо всегда пребывает, ничто не может быть целокупно и совершенно злым. По этой причине Философ утверждает, что „если бы нечто было целокупно злым, оно разрушило бы само себя“³⁰, ибо с разрушением всякого блага, что необходимо для целокупности зла, разрушилось бы и само зло, субстрат которого есть благо»³¹. Зло не может быть радикальным даже по буквальной этимологии этого прилагательного, происходящего от латинского *radix*, «корень»: у зла нет собственного

²⁹ Адам Смит, *наверное, одобрил бы эту метафору; но впервые она была введена Фердинандом Лассалем только в 1862 г.*

³⁰ *Εθική Νικομάχεια, 1126α, 10. Фрагмент из «Никомаховой этики», входящий в текст Фомы, переведен с латыни Сергеем Аверинцевым. В переводе Натальи Брагинской с греческого он выглядит иначе: «Порок уничтожает сам себя, и если он достигает полноты, то становится невыносимым».*

³¹ *Summa Theologiae I, q.49, 3c.*

³² *Ibid.*: q.49, 3 ad b.

корня, причины, субстанции, оно «проистекает акцидентальным образом»³².

Впрочем, часто забывается, что сама Арендт от понятия радикального зла решительно отказалась. В ее письме к Гершому Шолему от 24 июля 1963 г. твердо сказано: «Теперь я полагаю, что зло никогда не „радикально“, оно только экстремально, в нем нет ни глубины, ни какого-либо демонического измерения. Зло может разрастаться и наводить порчу на весь мир именно потому, что оно распространяется как плесень — по поверхности. Это сбивает с толку: ведь мысль всегда стремится проникнуть куда-то вглубь, достичь корней. Но когда имеешь дело со злом, в глубине нет ничего <...> Только добро обладает глубиной и способно быть радикальным»³³. Увы, исправить ошибку не удалось: тысячи эпигонов продолжают воспроизводить, перепевать на разные лады и приспособливать к текущим нуждам концепцию радикального зла³⁴, дезавуируя саму ее автором.

³³ http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=03/030170/030170page.db&recNum=36.

³⁴ См. в качестве одного из многих наводящих тоску примеров *Corjec* (ed.) 1996.

Политическое зло заключено не в человеческой природе. В ней заключено просто зло, зло *per se* (откуда оно в ней — другой вопрос, уже дважды вынесенный за рамки обсуждения как не подлежащий разрешению средствами политической науки и сейчас выносимый в третий раз; но живет оно именно там и расползается оттуда). Политическое зло есть зло институциональное, нормативное — обобщенно говоря, структурное, то есть «встроенное в социальные структуры или в когнитивные структуры социальной морали»³⁵. Политическое зло — это институты, нормы и структуры, которые, возникая по тем или иным (на самом деле каким угодно) причинам, по чьей-то злой, доброй или даже ценностно нейтральной, всего лишь технической воле, или просто по недосмотру, или в результате исторического наслаивания непреднамеренных и непредвиденных последствий разных решений, открывают дорогу злу. И именно поэтому *политическое зло как структура* — в отличие от зла онтологического, метафизического и радикального — *может быть уничтожено*.

³⁵ *Wijsen* 2008: 171.

Конечно, его уничтожение не станет ни кардинальным, ни даже паллиативным решением проблемы зла *per se*. По-своему права Клаудиа Кард, заметившая: «Структурное зло — метафора, способная дезориентировать. Под вывеской „структуры“ скрываются индивидуальные акторы, сообща творящие зло»³⁶. Верно; но разрушение структуры затруднит злонамеренную деятельность индивидуальных акторов и, по крайней мере, помешает им творить зло *сообща*, с неизбежным и нередко колоссальным мультипликативным эффектом. Что само по себе вполне достойная цель.

³⁶ *Card* 2010: 71.

Однако это определение (в используемом здесь двойном, спекулятивном и в то же время прагматическом смысле) нуждается в дальнейшей операционализации. Какие именно свойства структур и институтов (а также политического порядка в целом) способствуют

производству, воспроизводству и распространению зла? Уже ясно, что простое их перечисление (хоть неупорядоченное, хоть ранжированное по какому угодно признаку) — путь в тупик. Потому что именно так приходят — если не в интенции самого перечисляющего, то в рецепции предлагаемого им перечня — к очередному перебору наиболее очевидных, наиболее пугающих, особенно своими количественными параметрами, лиц зла. Так дети в общей спальне припоминают страшные истории, выбирая, естественно, те, что пострашнее, — и ни одна из них не говорит о том, что, может быть, случится с детьми завтра. Не будем детьми.

Лица зла и так достаточно просто опознать — когда зло касается человека вплотную, оно уже несомненно. Надо думать не столько о лицах зла, сколько о лицах политического, способных обернуться лицами зла, — независимо от степени актуальной проявленности этой их способности. Хороший политический порядок не в последнюю очередь (возможно, что и в первую) представляет собой сумму предохранителей от такого оборачивания. «Хороший» исключительно в негативном, отрицательном смысле — по своим положительным свойствам политические порядки различны, и даже очень различны. Но хороши из них только те (и все те), которые, так сказать, *evil proof* (по аналогии с *fool proof*). И не надо путать *evil proof* как *относительную* защищенность от зла с утопическими проектами *полного* искоренения зла *per se* — если не сразу из человеческой природы, то сперва из преобразующего человеческую природу политического порядка, а уж затем из нее самой. Зло все равно будет проникать в политическое, собираться в структуры и становиться злом политическим. Нормы будут искажаться, институты будут перерождаться (примерно так, как это происходит сейчас в некоторых странах с институтом ювенальной юстиции). Но с этим злом можно будет бороться.

Потому что и само политическое зло может быть идентифицировано исключительно негативно. Это не набор каких-то положительных качеств и свойств политического порядка, а их отсутствие. Зло гнездится и размножается во всевозможных изъянах, дефицитах, пустотах и кавернах (которые, впрочем, тоже структурированы — как крысиные норы или ходы, прогрызаемые паразитами в живом организме). Зло проникает через пробоины и бреши в стенах политического порядка — в стенах Города. Город здесь понимается, вслед за Пьером Мананом, как «отправной пункт всякого политического размышления, точка отсчета, к которой надо постоянно возвращаться <...> первоначальный очаг европейской и западной политики, которая даже свое название получила от него <...> основополагающий опыт, раскрытие того, что люди могут и должны делать, чтобы достичь *справедливости* и *счастья*»³⁷ (которые возможны только в условиях хотя бы относительной защищенности от зла). Есть, конечно, и другие «отправные пункты политического размышления», и их тоже важно иметь в виду. Так, Борис Макаренко в своем блистательном тексте «Политика как искусство жить в городе»

³⁷ Манан [Manent] 2004: 75—76.

³⁸ Макаренко
[Makarenko] 2011:
15.

напоминает, что «в арабском языке тоже есть слово для обозначения политики — قس ايسس „сияса“, — этимологически восходящее к корню, означающему „скотоводство“. Вот оно — столкновение цивилизаций»³⁸. Но если мы все еще склонны и способны соотносить свой политический порядок с образом Города, а не с образом стада, то придется признать, что Город защищают от зла стены (i.e. структуры и институты), а не погонщики скота (i.e. вожди, пасущие народы).

Когда политические (структурные, институциональные) средства противостояния злу недоступны или расстроены, ими завладевает само зло. Оно не обязательно их уничтожает — гораздо чаще оно их перепрограммирует, перенацеливает на решение своих задач. Но такой перехват контроля происходит только *после* и *вследствие* того, что эти средства не сработали в штатном режиме. Тут важно подчеркнуть: отклонения от штатного режима возможны в обе стороны — и в сторону недостатка эффективности средств защиты, и в сторону ее переизбытка. Mutatis mutandis расстройство иммунной системы живого организма могут состоять как в ослаблении иммунитета, так и в его гипермобилизации, заставляющей антитела и киллерные клетки атаковать не только больные, но и здоровые органы и ткани³⁹. Дорогу злу открывают и дефицит защиты от зла, и чрезмерная защита от него. В социальных и политических науках сложилась привычка считать институциональной дисфункцией почти исключительно слабость институтов, их неспособность достичь «проектной мощности»; но выход институтов в закритический режим, на «повышенные обороты» дисфункционален не менее. Так, к категории «failed states» принято относить исключительно слабые, не исполняющие свои прямые функции государства⁴⁰. Но нацистская Германия или Советский Союз были безусловно сильными государствами; тем не менее их постиг поистине epic fail, причем причиной катастрофической дисфункции стало именно их обращение в «мерзейшую мощь». Справедливости ради стоит отметить, что автор самого термина «социальная дисфункция» Роберт К. Мертон никакой ответственности за столь однобокий его, термина, преобладающий узус не несет. «Социальная дисфункция — любой процесс, подрывающий стабильность или способность к выживанию социальной системы»⁴¹. Любой; то есть его последствия зависят не от знака, а от модуля. Слишком хорошо тоже бывает плохо.

Теперь надо осуществить декларированное выше намерение и обратиться к проблеме сопряжения политического зла и насилия — не для того, чтобы открыть новый раунд перечислительных описаний политического зла, а для того, чтобы проиллюстрировать сказанное анализом наиболее показательного кейса. Хорошо известно, что насилие (актуальное или потенциальное) принято считать квинтэссенцией политической власти, политического вообще. Об этом прямо сказано у Макса Вебера: «Дать социологическое определение современного государства можно, в конечном счете, только исходя из специфически применяемого им, как и всяким политическим союзом, *средства* —

³⁹ Не только эта аналогия, но и сама мысль была подсказана мне Ириной Каспэ.

⁴⁰ Ср. признаки failed state, положенные Fund for Peace в основу рейтинга «неудавшихся государств» (Fragile State Index): «утрата физического контроля над территорией или использованием легитимного насилия... эрозия легитимной власти, обеспечивающей принятие коллективных решений... неспособность предоставлять приемлемые публичные услуги... неспособность взаимодействовать с другими государствами в качестве полноправного члена международного сообщества» (<http://ffp.statesindex.org/faq#5>).

⁴¹ Merton 1996: 96.

⁴² Вебер [Weber] 1990: 645.

⁴³ Шмитт [Schmitt] 1992: 43.

⁴⁴ Там же: 51.

⁴⁵ Там же: 43.

⁴⁶ Вебер [Weber] 1990: 645.

физического насилия»⁴². О том же еще более жестко сказано у Карла Шмитта, выведившего политическое из «реальной возможности физического убийства»⁴³ и утверждавшего, что именно «благодаря этой власти над физической жизнью людей политическое сообщество возвышается над всякого иного рода сообществом или обществом»⁴⁴. Оговорившись, что «дело отнюдь не обстоит таким образом, словно бы политическое бытие <Dasein> — это не что иное, как кровавая война, а всякое политическое действие — это действие военно-боевое <militärische Kampfhandlung>», Шмитт все же настаивал: «Война... есть всегда наличествующая *предпосылка*, которая уникальным образом определяет политическое мышление и действие и тем самым вызывает специфически политическое поведение»⁴⁵. Все предпринимавшиеся с тех пор попытки (а их было немало) как-то затушевать этот фундаментальный факт, приручить и одомашнить политическое, отсоединить его от области внушающих трепет предельных значений так и остались наивными мечтаниями.

Насилие само по себе еще не зло. И политическая власть, применяющая насилие или просто подразумевающая перспективу его применения, тоже не зло сама по себе. Однако любопытная особенность насилия состоит в том, что ему, за редчайшим исключением, не может быть противопоставлено ничего, кроме другого насилия, особенно на политическом и макросоциальном уровне (исключения вроде изобретенной Мохандасом Карамчандом Ганди в 1908 г. *сатьяграхи* пренебрежимо редки). А политическим злом становится формальное или неформальное устранение самой возможности противопоставить насилию силу — *на уровне институционального дизайна*.

Конечно, безусловным политическим злом является полное разрушение монополии на легитимное насилие — простой случай, не особенно нуждающийся в специальных экспликациях. Следует, впрочем, помнить, что сосредоточение такой монополии в руках государства есть дело относительно позднее. «...В наше время отношение государства к насилию особенно интимно <...> для нашей эпохи характерно, что право на физическое насилие приписывается всем другим союзам или отдельным лицам лишь настолько, насколько государство со своей стороны допускает это насилие»⁴⁶. Европейское средневековье такой монополии не знало (как не знало и самого государства), однако оно не было и *bellum omnia contra omnia*. В Соединенных Штатах Америки ее нет до сих пор (имеется в виду не только Вторая поправка к Конституции США, но и такое следствие уникального американского федерализма, как жесткое вертикальное разделение компетенций между «федералами», полициями штатов и городов и офисами окружных шерифов). Плохо сочетается с идеей монополии на легитимное насилие и, например, институт гражданского ареста, существующий не только в странах англосаксонского права, но и, скажем, в Дании или Бразилии. Во всех названных случаях действовали и действуют иные механизмы — иные сдержки и противовесы, регулирующие и лимитирующие проявления

насилия. Но если по тем или иным причинам они утрачивают эффективность, если они замещаются государственной монополией на легитимное насилие, а затем подвергается эрозии и она (иногда — так и не успев утвердиться), то политическое зло расплывается как плесень. Институциональная деградация упраздняет самоё границу между насилием легитимным и нелегитимным — по факту отсутствия кого бы то ни было, способного ее обозначить и охранять. В результате граница каждый день и каждую ночь проводится заново, окказионально, ситуативно и непредсказуемо. Это и есть война всех против всех, на которой «жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна»⁴⁷.

⁴⁷ Гоббс [Hobbes] 1991: 96.

Представляют собой политическое зло (или весьма легко могут в него обратиться) и институциональные образования в виде всевозможных парамилитарных групп, возникающие тогда, когда граница между легитимным и нелегитимным насилием еще не вовсе упразднена, но значительно размыва: «эскадроны смерти», партизанские и контрпартизанские ополчения, частные военные компании вроде печально известной Blackwater, «вежливые люди» и т.п. У всех этих очень разных историй общее то, что в них ставятся под сомнение, делаются зыбкими правила различения легитимного и нелегитимного — и, соответственно, резко возрастает риск ошибочной оценки ситуации. А поскольку речь идет о насилии, цена неверной интерпретации правил — человеческая жизнь. И к первому, и к второму классу явлений имеет прямое отношение мысль Хэддока: «отсутствие правил есть политическое зло — в некотором тонком смысле»⁴⁸. Смысл не столь уж тонок — применение этого тезиса к проблеме насилия сразу же делает его грубым и самоочевидным.

⁴⁸ Haddock 2011: 75. Хэддок опирается здесь на важную книгу Лона Фуллера (Fuller 1969, esp. 63—65) — впрочем, не достигающую такой четкости формулировок.

Но политическим злом становится и доведение монополии на легитимное насилие до предельной концентрации и абсолютизации (в исходном значении слова «absolutus» — от глагола «absolvere», то есть освобождать от ответственности, прощать вину, оправдывать, наконец, в церковной практике — отпускать грехи). До такого состояния дел, которое исключает любое оспаривание легитимности конкретного акта насилия, совершенного от имени государства, — оспаривание как непосредственно автономным гражданином (в подобной ситуации уже не автономным), так и его обращением к автономной апелляционной инстанции (за отсутствием таковых). Главное управление имперской безопасности Третьего рейха (Reichssicherheitshauptamt); попытка столь же всеобъемлющей консолидации силовых структур СССР через объединение МВД и МГБ, инициированная Лаврентием Берия в день смерти Иосифа Сталина, 5 марта 1953 г. (самого Берия не спасшая, а через год с небольшим формально отмененная через выделение из состава «большого» МВД Комитета государственной безопасности); китайский Центральный контроль безопасности и внешних связей, подчинявшийся лично председателю Мао; да и современное состояние российской правоохранительной системы, в которой de jure независимые полиция, следствие, прокуратура и суды de facto в подавляющем

⁴⁹ *Об институциональных причинах «полного расхождения повседневных практик с законом, а результатов деятельности «профессионалов насилия» — с их титульными функциями» см. Панеях [Panejakh] 2011.*

⁵⁰ *Ср. подозрения в превышении этой меры, вызванные созданием Дж. Бушем-младшим в октябре 2001 г. небылого в американской политической традиции суперведомства — Министрства внутренней безопасности США.*

большинстве случаев функционируют как сквозной «конвейер насилия», шансы «соскочить» с которого до прибытия в финальную точку для рядового обывателя, не имеющего специальных навыков и связей, минимальны⁴⁹: при всех бесчисленных различиях этих институциональных решений в чем-то главном они схожи. Трения между отдельными подразделениями «силовых корпораций» возможны и неизбежны, и иногда очень серьезные (ср. трудную историю взаимоотношений МВД, ФСБ, Следственного комитета и Генеральной прокуратуры Российской Федерации — причем публичным достоянием становится лишь небольшая ее часть). Но для внешнего контрагента «силовой корпорации» она обычно выступает как несокрушимый монолит, а использовать ее внутренние напряжения в целях создания хоть каких-то гарантий от псевдолегитимного насилия удастся лишь эпизодически, не систематически. Конкретная мера интеграции/дифференциации «силовых корпораций» различается от политики к политике и от одной повестки дня к другой⁵⁰; важен сам принцип дифференциации. Институты, функционально специализированные на использовании властных ресурсов принуждения и при этом не дифференцированные, не сдерживающие друг друга, а кумулятивно и мультипликативно усугубляющие действие друг друга, представляют собой политическое зло: точнее, не каждый из них по отдельности, а та политическая конструкция, в рамках которой устранены сдержки и противовесы внутри поля легитимного насилия.

Как, по каким критериям устанавливается такая мера? Не только в том, что касается институционального дизайна, но и в том, что касается самого исполнения институтами их функций, его интенсивности, его избирательности/неизбирательности, характера и силы применяемых санкций и т.п. Как решается вопрос о праве граждан на оружие, продолжительности тюремных сроков, допустимости смертной казни — и почему он решается именно так, как решается? Кстати, теперь уже можно оставить кейс насилия как отработанный и проблематизировать в том же ключе политическое действие вообще, взятое в его институциональном, функциональном и нормативном измерениях.

Где пролегает та грань, за которой вертикальное и горизонтальное разделение властей вырождается в паралич власти и в «приватизацию государства»? А где — та грань, за которой восстановление элементарной управляемости государства перерастает в строительство авторитарного режима? Есть любители подискутировать о сравнительных достоинствах и недостатках этих видов политического зла — анархии и диктатуры; но злом являются они оба.

Всякая ли политическая функция должна исполняться с максимально возможным напряжением? Несомненно, титульной функцией любого законодательного органа является законотворчество, в том числе запретительного свойства — закон неотделим от запрета, хотя и не сводится к нему. Парламент, неспособный к принятию законов, — дурной парламент. Но и парламент, впавший в состояние «взбесившегося принтера», по любому поводу и даже вовсе без повода

печатающий очередную запретительную табличку, тоже, мягко говоря, нехорош.

Война («всегда наличествующая предпосылка» политического) — зло. Но случается ведь и так, что злом становится неуместное и несвоевременное миролюбие — как стало злом миролюбие, выказанное Невиллом Чемберленом и Эдуардом Даладьё в Мюнхене 30 сентября 1938 г. Разве не было бы превентивное военное усмирение Адольфа Гитлера политическим благом? Об этом стоит спросить у мертвых. А кроме того — напомнить, как полностью выглядело знаменитое высказывание государственного секретаря США Александра Хейга, сделанное им в 1981 г. и растиражированное улюлюкающей советской пропагандой в урезанном виде: «Есть вещи поважнее, чем мир». На самом деле далее Хейг добавил: «Есть вещи, за которые каждый американец должен хотеть сражаться»⁵¹. Тут была прозрачная (для американцев) аллюзия на слова Гарри Трумэна из президентского послания к Конгрессу 1951 г., из которых ясно, о каких «вещах» шла речь: «Свобода и справедливость более важны, чем мир. Если понадобится, мы будем сражаться, чтобы защитить нашу свободу и спасти справедливость от уничтожения»⁵².

Так как же проводится грань и устанавливается мера? Никаких универсальных и при этом операциональных рекомендаций, годных к применению во всем безбрежном многообразии мира политики, естественно, быть не может. Установление меры и проведение грани — предмет личного и коллективного выбора, личной и коллективной ответственности политических акторов и целых политий, находящихся в уникальном «здесь и сейчас». Но главный выдвигаемый мною тезис состоит в следующем: эта *мера не может* (точнее, фактически может, но не должна) *устанавливаться изнутри политического*. Она может быть устойчива к политическому злу, она может способствовать его определению и положению ему пределов, только если сама она определяется не политически. Этически.

Все-таки этически, вопреки той жесткой критике, которой подверг сохраняющееся до сих пор в политической философии стремление связывать политическое и этическое и выводить первое из второго Франклин Анкерсмит⁵³. Уж очень специфическим образом Анкерсмит трактует этическое мышление — сводя его исключительно к субъективным спекуляциям, считая исключительным свойством рисуемой в довольно карикатурных тонах фигуры «политического философа, который хочет открыть этические основания справедливого порядка», для чего полностью абстрагируется от «всех тех неприятных и неподатливых проблем, с которыми ежедневно сталкиваются политика и политики», и «дает этическую легитимность обществу, состоящему из одних только разумных и самоотверженных индивидов»⁵⁴. Такие политические философы, наверное, существуют, а в современном академическом мире даже и преобладают; но, к счастью, мир населен не только политическими философами. Напротив, есть все основания полагать, что многие из рядовых (и нерядовых) граждан, голосующих на выборах, выходящих

⁵¹ <http://www.nytimes.com/1981/01/10/us/for-7-hours-haig-stays-in-charge-at-ease.html>.

⁵² <http://trumanlibrary.org/publicpapers/viewpapers.php?pid=202>.

⁵³ Анкерсмит [Ankersmit] 2014. Введение к этому выдающемуся труду называется коротко и энергично, в лучших традициях классиков: «Против этики». Далее цитируется и анализируется только оно, поскольку книга в целом нигде не выходит за пределы очерченного во введении концептуального контура.

⁵⁴ Там же: 20. Тут Анкерсмит повторяет, развивает и генерализует инвективы Джона Грея в адрес Джона Ролза (Gray 1995).

на площади, воюющих (в том числе буквально, с оружием в руках) за или против сохранения status quo, не в последнюю очередь мотивированы этическими соображениями — и не субъективными спекуляциями, а сверхличностными императивами. Анкерсмит может считать любое этическое соображение или суждение субъективной спекуляцией; но это всего лишь *его собственная* субъективная спекуляция, входящая в противоречие с тем социальным фактом, что большинство людей воспринимает этические соображения именно как сверхличностные и даже трансцендентные императивы. «Если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям»⁵⁵. Теоремой Томаса Анкерсмита полностью пренебрегает, что явно мешает осуществлению его же призыва «обозревать во всей полноте сложности общественного устройства, видеть сквозь все концептуальные покровы, которыми оно задрапировано, и в конце концов выяснить, где скрывается политическая раковая опухоль»⁵⁶. Именно потому, что «люди остаются все тем же старым Адамом, каким они всегда были», что «им свойственна непредсказуемая смесь эгоизма и альтруизма, рациональности и иррациональности»⁵⁷, им свойственно верить в объективность этических истин — и поступать по вере своей.

Анкерсмит прав, когда настаивает на «автономии сферы политики, ее неподконтрольности воле индивида или индивидуального политика», на том, что «практическое понимание автономии политической сферы оказалось лучшим гарантом человеческой свободы»⁵⁸ (может быть, и не лучшим, но одним из — бесспорно). Однако утверждение, что, «коль скоро мы вступаем в сферу, где политика обладает автономией... мы покидаем сферу этики и подчинения социального деятельности индивида»⁵⁹, уже сомнительно — да с какой стати этика трактуется как амбиция подчинить социальное чьим-то личным помыслам и потугам? И по чьему велению этот довольно экзотический взгляд стал считаться единственно верным? Еще более усугубляет путаницу следующий тезис: «Политика не представляет собой раздел этики, она — нечто иное и существенно большее»⁶⁰. Вообще-то для Аристотеля политика не была ни разделом этики, ни чем-то большим, чем этика; она была ее прямым продолжением и венцом, немислимым в отрыве от венчаемой основы.

Анкерсмит приводит очень уместную в этом контексте цитату из Франсуа Гизо, призванную подтвердить тезис об автономности политического: «Мы знаем свои пределы, пределы своей политической проницательности и своей воли. Мы были могущественны, безмерно могущественны. И все же мы не смогли осуществить нашу волю, поскольку она расходилась с законами вечной мудрости; и об эти законы наша воля разбилась, как стекло»⁶¹. Однако он, кажется — *horribile dictu!* — не понимает и не пытается понять, о каких именно «законах вечной мудрости» здесь говорится, какие неборимые силы подрывают волюнтаристские проекты политического и социального переустройства. Их много; в их числе, конечно, и недалеко ушедшие от животных массовые инстинкты⁶²; но одна из этих сил, и далеко не последняя, —

⁵⁵ Thomas W.I., Thomas D.S. 1928: 571—572.

⁵⁶ Анкерсмит [Ankersmit] 2014: 19.

⁵⁷ Там же: 20.

⁵⁸ Там же: 24.

⁵⁹ Там же: 25.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же: 23.

⁶² Ср. финальные строки стихотворения Владимира Маяковского «О дряни», произносимые портретом Маркса: «Опутали революцию обывательщины нити. / Страшнее Врангеля обывательский быт. / Скорее / головы канарейкам сверните / чтоб коммунизм / канарейками не был побит!». Перспектива побивания целого коммунизма какими-то канарейками тут рассматривается как совершенно реалистичная. И правильно — примерно так оно и вышло.

этика, нравственное чувство, способность различать добро и зло, выражаемая в действии. Причем массовые инстинкты не обязательно противопоставлены или ортогональны этическим мотивациям: знаменитое брехтовское «сначала хлеб, а нравственность потом» может быть прочитано и так, что сначала хлеб, но уж потом обязательно нравственность⁶³.

⁶³ *Весьма похоже, что таким образом Бертольд Брехт предвосхитил всю концепцию «постматериальных ценностей» Рональда Инглхарта.*

⁶⁴ Анкерсмит [Ankersmit] 2014: 31–32.

⁶⁵ Там же: 32.

И уж совсем неосновательным выглядит предложенное Анкерсмитом замещение этики эстетикой. «Политическое прозрение» «выражается в новом, оригинальном видении самого банального, тривиального, всем известного», «его место — в *репрезентации* (политической) реальности, а не в попытке структурировать саму реальность»⁶⁴. Предположим. Но *единственный* аргумент, приводимый в пользу именованного пропагандируемого визионерства «эстетической политикой», поистине поразителен: «Подобно великому искусству, выдающиеся идеи в истории политической мысли не представляют собой очень сложные и абстрактные прозрения; их верное понимание не требует высочайшего напряжения ума»⁶⁵. Остается позавидовать уникальной способности Анкерсмита верно понимать великое искусство, не подвергая свой ум высочайшему напряжению...

Этическое чувство содержательно различно в разных культурах — и сами критерии различения добра и зла (нет никаких «общечеловеческих ценностей»), и способы конвертации этого различия в действие. Но, во-первых, не существует ни культур, с понятием зла совершенно незнакомых, ни культур, ощущающих себя неуязвимыми для зла, — все культуры выстраивают свои системы обороны от него. Во-вторых, задаваться вопросом о природе зла можно только изнутри той или иной культуры⁶⁶. Для заведомо *ангажированного* наблюдателя (чтобы появились неангажированные, нужно дождаться прилета марсиан, да и то... кто их знает? А вдруг зло знакомо и марсианам?) прагматическим значением обладает свойственный именно его культуре взгляд на природу зла — а значит, и на адекватные средства противостояния ему. Культурно специфичное *политическое* зло отражают культурно специфичными же *политическими* средствами. Их культурная специфичность — не дискредитирующее обстоятельство, а, наоборот, залог эффективности. Потому что политические они не только и не столько в техническом и инструментальном отношении, сколько в ценностном, то есть опять же культурно специфичном.

⁶⁶ *Наверное, ясно, что я задаю его изнутри авраамитической религиозной традиции и производной от нее культуры (в том числе культуры секуляризированной — см. Зидентоп [Zidentop] 2001: 237, 248, Салмин [Salmin] 2009: 155–156). Я поступаю так хотя и в ущерб идеалу полной ценностной нейтральности научного исследования, но все же без малейшего зазрения совести.*

Политическая власть — лишь во вторую очередь власть принуждения, насилия и смерти. В первую очередь это власть нормативной символизации, даже просто в обычном порядке их применения — если не принимать во внимание эксцессы, принуждение начинается только после того, как дает сбой символическая власть нормы (хотя, конечно, без *перспективы* и «реальной возможности» насилия и убийства символическая власть слабеет, лишается прочного основания — политическое измерение символизации обусловлено именно более или менее явно обозначенной, но всегда присутствующей где-то на заднем плане угрозой того, что одной символизацией дело может и не ограничить-

⁶⁷ Подробнее см. Каспе [Kaspe] 2012: 52—60.

⁶⁸ Парсонс, Шилз, Олдс [Parsons, Shils, Olds] 2000: 498.

⁶⁹ Штраусс [Strauss] 2000: 9.

⁷⁰ Шмитт [Schmitt] 1992: 40.

⁷¹ Там же.

ся). А власть нормативной символизации есть власть ценностей — в конечном счете ранжируемых по этической шкале «добро — зло»⁶⁷, интегративной для всех более частных «эталонных переменных» (pattern variables)⁶⁸ пространства ценностей.

Вовсе не различающая добро и зло политика невозможна в принципе, *per definitionem*. «Всякое политическое действие стремится либо к сохранению, либо к изменению. Желая сохранить что-то, мы стремимся предотвратить изменение к худшему; стремясь же к изменениям, хотим осуществить что-то лучшее. Это означает, что всякое политическое действие руководствуется мыслью о лучшем или худшем. Однако мысль о лучшем или худшем подразумевает мысль о благе <...> Следовательно, всякое политическое действие несет в себе стремление к знанию блага, в роли которого выступает хорошая жизнь или хорошее общество. Ибо хорошее общество представляет собой завершенное политическое благо»⁶⁹. Критерии различения добра и зла и их содержательное наполнение могут варьировать сколь угодно широко. Но специфически политическое зло начинается там и тогда, где и когда метаполитические — *i.e.* этические — критерии различения добра и зла как таковых подменяются собственно политическими. Интересно, что Шмитт, развертывая свое весьма основательное предположение, что «специфически политическое различение, к которому можно свести политические действия и мотивы, — это различение *друга* и *врага*»⁷⁰, с одной стороны, постулирует — не доказывает и не показывает, а именно постулирует — его нетождественность последнему этическому различению «доброе» и «злого» и невыводимость из него (равно как и из последнего эстетического различения «прекрасного» и «безобразного» и последнего экономического различения «полезного» и «вредного»); с другой стороны, полностью обходит вопрос о критериях идентификации врага как *врага* и друга как *друга*, отделяваясь тавтологичным указанием на то, что враг «есть именно иной, чужой, и для его существования довольно и того, что он в особенно интенсивном смысле есть нечто иное и чуждое»⁷¹.

Не довольно; в действительности так не бывает. *Сначала* человек ощущает присутствие зла и лишь *потом* приписывает его иному, чужому (что очень понятно — не своему же родному его приписывать!). В отсутствие явного зла чужой забавен и не более; врагом он становится только в (предполагаемом) субстанциальном соединении со злом, акцидентальные признаки чуждости второстепенны. Носатые, чернявые и говорливые евреи были для однопартийцев Шмитта врагами; ничуть не менее носатые, чернявые и говорливые итальянцы — друзьями. Потому что в присутствии явного зла субстанциальное соединение врага со злом (либо, наоборот, отсоединение друга от зла — в духе апокрифического высказывания Франклина Делано Рузвельта об Анастасио Сомосе-старшем: «Он, может быть, сукин сын, но он наш сукин сын») может осуществляться не только этически, но и политически. Этическая идентификация — трудный путь, не исключающий ни невозможности

однозначного определения виновного в зле, ни признания собственной виновности в нем. Политическая идентификация — путь более легкий, более целерациональный (враги нужны; но зачем нужны враги-итальянцы или, скажем, папуасы? враги-евреи гораздо удобнее, полезнее, проще в эксплуатации) и, главное, предрасполагающий к возложению ответственности за зло на «иногое, чужое» — ни в коем случае ни на себя. Такая подмена метода идентификации — скорее всего, главный признак политического зла. Политическое, всецело принимающее на себя миссию различения добра и зла и приписывающее их качества тем или иным акторам и субъектам исходя из своих собственных, а не из внеположных себе соображений, капсулируется, замыкается на себя, становится самодовлеющим. Вместо «оформления и распределения (shaping and sharing) ценностей»⁷², то есть операций с заданными извне метаполитическими ценностями, политическое начинает производить ценности из самого себя, из политического же материала (а также, со всей неизбежностью, репрессировать и элиминировать ценности, имеющие иной, метаполитический источник). Тогда ценности подменяются интересами той или иной политической группы (не важно, элитной, субэлитной или контрэлитной) или политического сообщества в целом, все равно формулируемыми той или иной политической группой. В интересах как таковых зла нет — каждый волен иметь свои интересы. Но бывает так, что политическое сперва аннигилирует метаполитические ценности, затем заполняет образовавшийся вакуум интересами, а затем, в целях легитимации своих притязаний на перекодирование и поглощение этического, выдает эти интересы за истинные ценности. Тогда способность к различению добра и зла ослабевает или совсем упраздняется, субординируясь инструментальным соображениям. Тогда «этика превращается в простое алиби политики»⁷³ — только, вопреки странной версии Барбары Кассен, инициатива такого превращения исходит не от этики (с чего бы ей заниматься подобным самомалением?), а от политики. Кассен убеждена, что «разделение этики и политики, их строгое размежевание гораздо менее опасно, чем их смешение»⁷⁴. В том-то и дело, что «строго отмежеванная» от этики политика в следующем такте начинает перемалывать само этическое. Настоящее смешение этики и политики — не в том, что политика признает верховенство этики, а в том, что она его *не признает*, отбирая у этического функции и/или самоё имя этического. Пример первого варианта — слова Гитлера, переданные (пусть с гадательной степенью точности) Германом Раушнингом: «Я освобожу человека от духовности, ставшей самоцелью, от грязных и унижительных самоистязаний — химеры, называемой совестью и моралью»⁷⁵. Пример второго — девиз СС: «Моя честь — это моя верность!» (Meine Ehre heißt Treue!).

Именно утрата теми, кто стоит на стенах Города, способности к различению добра и зла открывает злу дорогу в Город. Эта утрата может заставить их как сложить оружие, так и обратить его против самих горожан — под предлогом всеобщей мобилизации или совсем без

⁷² Deth, Scarbrough 1998: 24.

⁷³ Кассен [Cassin] 2012.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Раушнинг [Rauschning] 1993: 174.

предлога, просто в силу соблазнительного факта своей вооруженности. Результат дисфункций обоего рода одинаков: зло проникает в Город. Там, внутри, оно и делается политическим. Брешь может быть пробита в любом участке стены, злом может быть заражен любой сегмент политического — и сегмент легитимного насилия, и какой-либо иной. Первичное заражение еще не тотально и не фатально. Но зло токсично; проникновение его в один сегмент ставит под угрозу и все смежные.

Сюжет различения обрисовывается все более выпукло. Внимание к различениям — еще один способ распознавания и преодоления политического зла. Различения, разделения, кливажи, мембраны, фильтры и прочие средостения, существующие внутри политического, сами по себе не тождественны политическому благу. Но их отсутствие или дисфункциональность (i.e. проницаемость сверх меры либо, наоборот, закупорка сверх той же самой меры) тождественны политическому злу. Потому что они и есть средства того контроля, о котором писал Джеймс Мэдисон в 51-м письме Федералиста (причем выводя его необходимость не откуда-нибудь, а из факта *этического* людского несовершенства — люди, в отличие от ангелов, не безгрешны): «Будь люди ангелами, ни в каком правлении не было бы нужды. Если бы людьми правили ангелы, ни в каком надзоре над правительством — внешнем или внутреннем — не было бы нужды. Но при создании правления, в котором люди будут вестись людьми, главная трудность состоит в том, что в первую очередь надо обеспечить правящим возможность надзирать над управляемыми; а вот вслед за этим необходимо обязать правящих надзирать за самими собой. Зависимость от народа, безусловно, прежде всего обеспечивает надзор над правительством, но опыт учит человечество: дополнительные предосторожности тут отнюдь не лишни»⁷⁶.

«Возможность надзирать над управляемыми» (you must first enable the government to control the governed) — элементарная техническая дееспособность правительства, отсутствие которой, бесспорно, порождает политическое зло. «Внешний надзор над правительством» состоит в ограниченности политической власти, недопущении ее выхода за известные (культурно специфичные и вариативные) пределы — взлом этих границ тоже порождает политическое зло. «Внутренний надзор» — дифференциация политической власти, причем состоящая не только в разделении властей, но и в легитимации и легализации политически референтных размежеваний внутри самой политики, в условиях электоральной, представительной демократии проецируемых в структуры власти; то есть размежеваний партийных. Сам-то Мэдисон, как известно, надеялся, что проектируемая им и его единомышленниками конституция станет антидотом от яда партийности, но довольно скоро выяснилось, что бороться с ним и нельзя, и не нужно⁷⁷. О содержательной связи между разделением властей и новым модусом партийности, который она приобретает в конце XVIII — начале XIX в., я уже писал⁷⁸. Но, пожалуй, эта связь глубже, чем мне казалось тогда. Если через идею и практику представительства в процесс принятия политических

⁷⁶ Федералист [Federalist] 2000: 347. «Надзор» в русском переводе — неточный эквивалент «controls», «control» из оригинального текста.

⁷⁷ Ср. разницу интонаций целиком посвященного теме партийности 10-го письма Федералиста (Федералист [Federalist] 2000: 78—86) и прощального послания к нации Джорджа Вашингтона (<http://www.grinchevskiy.ru/17-18/g-v-proschalnoe-poslanie.php>), в котором тема партийности занимает одно из центральных мест. Что требуется не столько искоренение партийности, сколько ее «цивилизация», Вашингтон понял уже к 1796 г. — с момента опубликования 10-го письма Федералиста не прошло и десяти лет.

⁷⁸ Каспэ [Kaspé] 2007: 179—202.

решений включаются массы, то они тоже становятся потенциальным каналом проникновения и распространения политического зла. Партийные размежевания препятствуют инфильтрации политического зла между сегментами, частями общества (ведь партии суть просто *partes*, части) — и тем самым выстраивают новую линию обороны от него.

Еще одно обобщающее определение политического зла, комплементарное по отношению к предыдущим, может быть дано на языке социологии Эдварда Шилза. «Каждому обществу свойственна множественность центров, сцепленных друг с другом, поддерживающих друг друга, имеющих друг с другом персональные связи. Когда я использую термин „центр“, я подразумеваю под ним, в собирательном смысле слова, целый кластер центров и контрцентров»⁷⁹. Центр, согласно Шилзу и его последователям, есть прежде всего локус и фокус символической и институциональной власти («политический центр любого сложноорганизованного общества... представлен в равной мере правящей элитой и комплексом символических форм, удостоверяющим факт истинности правления»⁸⁰). Так вот, политическим злом являются не только «слабые» состояния деградации кластерного строения центра, эрозии обоюдной сопричастности и солидарной ответственности его элементов («Различные подразделения центра опознаются по обоюдной сопричастности <...> Подразделения центра могут быть взаимно дружественны или враждебны; эта амбивалентность не вступает в противоречие с общим представлением о значимости того, что они делают и во что верят, для всего остального общества»⁸¹). Политическим злом также являются (вне зависимости от стадии, на которой находится их осуществление) «сильные» проекты и программы ликвидации кластерного строения центра через придание ему тотальной, неуязвимой монолитности — и воздвижения над миром человеческого бытия политического Молоха (даже не Левиафана). Оруэлловский «сапог, топчущий лицо человека — вечно», принадлежит этому Молоху.

Может показаться, что все здесь сказанное — не более чем очередная апология либерально-демократического канона. Вовсе нет. И в его рамках возможно политическое зло; и за его рамками возможно политическое благо. Но в предлагаемой аналитической перспективе возникают нетривиальные ответы на два вопроса, задаваемые сегодня с нарастающей настойчивостью и тревогой.

1. С чем, собственно, борются люди, все чаще восстающие — в самых разных культурных ареалах — против неограниченности политической власти и против ее внутренней нераздельности, причем нередко иррациональным образом принося в жертву свои насущные, экономические, прагматические и т.п. интересы? Они борются с *политическим злом* (хотя и сами нередко творят его в упоении борьбы). Любопытный момент: сходство стратегий, тактик и последствий (в том числе непреднамеренных, в том числе чудовищных) подобных восстаний свидетельствует о прогрессирующей

⁷⁹ *Shils 1988: 253.*

⁸⁰ *Geertz 1977: 152—153.*

⁸¹ *Shils 1988: 252.*

⁸² См. Исаев, Шишкина [Isaev, Shishkina] 2014.

- универсализации представлений о природе политического зла, о стирании их культурной специфичности⁸².
2. Что, собственно, делают те политические акторы, которые ищут ответы на вызовы времени в избавлении политической власти от каких-либо внешних ограничений и в усугублении ее внутренней нераздельности? Они — вне зависимости от содержания своих легитимирующих мотиваций (исторических, геополитических, патриотических и любых других) и тем более от степени их, мотиваций, искренности — творят *политическое зло*. Направление дальнейших размышлений указывают эпиграфы к тексту. Особенно второй.

Библиография

- Александр Дж.** 2013а. О социальном конструировании нравственных универсалий: «Холокост» от военных преступлений до драмы травмы // Александр Дж. *Смыслы социальной жизни: культурсоциология*. — М. [Alexander J. 2013a. O social'nom konstruirovanii npravstvennykh universalijj: «Holocaust» ot voennykh prestuplenijj do dramy travmy // Alexander J. Smysly social'noj zhizni: kul'tursociologija. — М.].
- Александр Дж.** 2013б. Культурсоциология зла // Александр Дж. *Смыслы социальной жизни: культурсоциология*. — М. [Alexander J. 2013b. Kul'tursociologija zla // Alexander J. Smysly social'noj zhizni: kul'tursociologija. — М.].
- Анкерсмит Ф.** 2014. *Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности*. — М. [Ankersmit F. 2014. Eheticheskaja politika. Politicheskaja filosofija po tu storonu fakta i cennosti. — М.].
- Вебер М.** 1990. Политика как призвание и профессия // Вебер М. *Избранные произведения*. — М. [Weber M. 1990. Politika kak prizvanie i professija // Weber M. Izbrannye proizvedenija. — М.].
- Гоббс Т.** 1991. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. *Сочинения*. Т. 2. — М. [Hobbes T. 1991. Leviafan, ili Materija, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo // Hobbes T. Sochinenija. T. 2. — М.].
- Зидентоп Л.** 2001. *Демократия в Европе*. — М. [Zidentop L. 2001. Demokratija v Evrope. — М.].
- Исаев Л.М., Шишкина А.Р.** 2014. Соблазненные революцией // *Полития*. № 2 [Isaev L.M., Shishkina A.R. 2014. Soblaznennnye revoljuciej // Politeia. № 2].
- Каспэ С.И.** 2007. *Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и западная политическая форма*. — М. [Kaspe S.I. 2007. Centry i ierarkhii: prostranstvennye metafory vlasti i zapadnaja politicheskaja forma. — М.].
- Каспэ С.И.** 2012. *Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай*. — М. [Kaspe S.I. 2012. Politicheskaja teologija i nation-building: obshhie polozenija, rossijskij sluchajj. — М.].

Кассен Б. 2012. Амнистия и прощение: о разделительной полосе между этикой и политикой // *Гедфтер*. 24.09 [Cassin B. 2012. Amnistija i proshhenie: o razdelitel'noj polose mezhdru ehtikoij i politikoij // *Gefter*. 24.09] (<http://gefter.ru/archive/6260>).

Макаренко Б.И. 2011. Политика как искусство жить в городе // *Полития*. № 2 [Makarenko B.I. 2011. Politika kak iskusstvo zhit' v gorode // *Politeia*. № 2].

Манан П. 2004. *Общедоступный курс политической философии*. — М. [Manent P. 2004. Obshhedostupnyj kurs politicheskoi filozofii. — M.].

Панеях Э.Л. 2011. Трансакционные эффекты плотного регулирования на стыках организаций (На примере российской правоохранительной системы) // *Полития*. № 2 [Panejakh E.L. 2011. Transakcionnye ehffekty plotnogo regulirovanija na stykakh organizacij (Na primere rossijskoj pravookhranitel'noj sistemy) // *Politeia*. № 2].

Парсонс Т., Шилз Э., Олдс Дж. 2000. К общей теории действия. Теоретические основания социальных наук. Ч. 2.: Ценности, мотивы и системы действия // Парсонс Т. *О структуре социального действия*. — М. [Parsons T., Shils E., Olds J. 2000. K obshhej teorii dejstvija. Teoreticheskie osnovanija social'nykh nauk. Ch. 2.: Cennosti, motivy i sistemy dejstvija // Parsons T. O strukture social'nogo dejstvija. — M.].

Раушнинг Г. 1993. *Говорит Гитлер. Зверь из бездны*. — М. [Rauschning H. 1993. Govorit Hitler. Zver' iz bezdny. — M.].

Салмин А.М. 2009. *Современная демократия: Очерки становления и развития*. — М. [Salmin A.M. 2009. Sovremennaja demokratija: Ocherki stanovlenija i razvitija. — M.].

Федералист: Политические эссе А.Гамильтона, Дж.Мэдисона и Дж.Джея. 2000. — М. [Federalist: Politicheskie ehssse A.Hamiltona, J.Madisona i J.Jaya. 2000. — M.].

Шмитт К. 1992. Понятие политического // *Вопросы социологии*. Т. 1. № 1 [Schmitt C. 1992. Ponjatie politicheskogo // *Voprosy sociologii*. Т. 1. № 1].

Штраус Л. 2000. Что такое политическая философия? // Штраус Л. Введение в политическую философию. — М. [Strauss L. 2000. Chto takoe politicheskaja filosofija? // Strauss L. Vvedenie v politicheskiju filosofiju. — M.].

Card C. 2010. *Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide*. — Cambridge.

Соржес Ж. (ed.) 1996. *Radical Evil*. — L.

Deth J.W. van, Scarbrough E. 1998. The Concept of Values // Deth J.W. van, Scarbrough E. (eds.) *The Impact of Values*. — Oxford.

Fuller L.L. 1969. *The Morality of Law*. — New Haven.

Geertz C. 1977. Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power // Ben-David J., Clarke T.N. (eds.) *Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*. — Chicago.

Gray J. 1995. Against the New Liberalism // Gray J. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age.* — L.

Haddock B. 2011. Systemic Evil and the Limits of Pluralism // Roberts P., Haddock B., Sutch P. (eds.) *Evil in Contemporary Political Theory.* — Edinburgh.

Kateb G. 1992. On Political Evil // Kateb G. *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture.* — Ithaca, L.

Lobaczewski A.M. 2006. *Political Ponerology: A Science on the Nature of Evil Adjusted for Political Purposes.* — N.Y.

Merton R.K. 1996. *On Social Structure and Science.* — Chicago, L.

Neiman S. 2002. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy.* — Princeton.

Roberts P., Haddock B., Sutch P. (eds.) 2011. *Evil in Contemporary Political Theory.* — Edinburgh.

Shils E. 1988. Center and Periphery: An Idea and its Career, 1935–1987 // Greenfeld L., Martin M. (eds.) *Center: Ideas and Institutions.* — Chicago, L.

Thomas W.I., Thomas D.S. 1928. *The Child in America: Behavior Problems and Programs.* — N.Y.

Wijsen F. 2008. Beyond Ujamaa African Religion and Societal Evil // Doorn-Harder N. van, Minnema L. (eds.) *Coping with Evil in Religion and Culture: Case Studies.* — Amsterdam, N.Y.

Wolfe A. 2011. *Political Evil: What It Is and How to Combat It.* — N.Y.