

СЕРЖ ОДЪЕ

ТЕОРИИ РЕСПУБЛИКИ



ЕВРОПЕЙСКИЙ

[RESPUBLICA]



ЕВРОПЕЙСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

[RES-PUBLICA]

SERGE AUDIER

LES THEORIES DE LA REPUBLIQUE

LA DECOUVERTE

PARIS

СЕРЖ ОДЬЕ

ТЕОРИИ РЕСПУБЛИКИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО ЕВРОПЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ ■ 2021

УДК 321
ББК 66.01
040

Перевел с французского Сергей Рындин

Научный редактор Олег Хархордин

Одье С.

О40 Теории республики / Серж Одье ; [пер. с фр. С. Б. Рындина; науч. ред. О. В. Хархордин]. —СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021. —174 с. —([RES PUBLICA]; вып. 13).

ISBN 978-5-94380-319-2

Республиканская идея еще с начала 1980-х годов занимает в публичных обсуждениях главное место. В книге современного французского философа Сержа Одье предлагается исторический и концептуальный анализ, позволяющий прояснить глубинный смысл этой идеи. Республика, являющаяся ключевой концепцией Древнего Рима (*res publica* — «вещь народа»), вновь возникает в эпоху Возрождения и начинает воплощать в себе политическую свободу, способную противостоять произволу: ее основными постулатами являются приоритет общего интереса над интересами частными, правление по законам, гражданская добродетель. Вы узнаете, как трансформировались эти идеи от Макиавелли до теоретиков Третьей республики.

Сегодня республиканизм лежит в центре новых дебатов. Как он может ответить на проблемы современных обществ в гражданском и социальном плане? Следует ли ему измениться в контексте глобализации и подъема мультикультурализма? Может ли он открыть путь для демократизации либеральных моделей государства? Исследуя основные политические принципы нашего времени, автор проводит сравнение современных представлений о смысле и будущем республиканской идеи.

УДК 321
ББК 66.01

ISBN 978-5-94380-319-2

© Editions La Decouverte, Paris, 2004, 2015
© Рындин С. Б., перевод на русский язык, 2021
© Европейский университет
в Санкт-Петербурге,
издание на русском языке, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

•9-

I

К истокам республиканизма: античные идеалы и их переосмысление в эпоху Возрождения

Генезис понятия *res publica*

•IS-

Переосмысление республиканских идеалов в эпоху Возрождения

•25-

Федералистский республиканизм Альтузия как альтернатива Бодену

• 38-

II

Республиканизм в эпоху переворотов Нового времени

Британский республиканизм: возвращение к Макиавелли?

•42-

Либерализм Монтескье и республиканское наследие

49-

От Руссо к Филанджери: возникновение республиканизма Нового времени

•54-

От Американской до Французской революции: Пейн и Кондорсе

•63-

III

*Нации, социализм, солидарность:
переосмысление республиканской идеи в XIX веке*

Республиканский социализм и романтический патриотизм
•76-

Французский республиканский синтез: по ту сторону раскола
на либерализм и социализм?
•89-

IV

Обновление республиканизма

Примат «активной жизни»:
Арендт — республиканский мыслитель?
.112.

Неореспубликанизм:
новая альтернатива либерализму?
.115.

Республиканизм и либерализм:
открытие третьего либерально-республиканского пути?
.127

Можно ли примирить республиканизм и мультикультурализм
•136-

Демократизировать республику
•14 6 •

Заключение: в сторону экореспубликанизма
155.

Библиография

Выражаю признательность Паскалю Комбемалю и Филиппу Шаниа-лю за внимательное чтение этой книги и их бесценные советы. При этом за выбор материала и возможные неточности, само собой разумеется, отвечаю лишь я один.

Хочу также поблагодарить Алена Буайе и Стефана Шовье, позволивших мне присоединиться к своей исследовательской группе на конференции, организованной в 1998 году в Университете Кан-Нормандия по теме современного республиканского обновления.

Кроме того, с самого начала эта работа находилась под пристальным вниманием Жан-Поля Пириу и не была бы завершена без его неизменной поддержки. Посвящаю эту книгу его светлой памяти.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Одной из интеллектуальных перемен последних десятилетий XX века было возвращение республиканской идеи. И хотя по большому счету она всегда являлась частью политического словаря, с начала XX века она все же редко становилась объектом серьезных философских исследований. В англоязычных работах республиканизм был настолько позабыт, что это понятие перестало входить в словари политической философии. Во Франции, несмотря на сохранение республиканского дискурса, его концептуализацией тоже никто особо не занимался. Причины этого довольно сложны. Одна из них заключается в усилении социалистической и особенно марксистской критики либерализма, которая как раз и потеснила республиканские ориентиры. Подъем политических и социальных наук, а также некоторые течения философии — от Мишеля Фуко до «постмодернизма» — также способствовали тому, что эта политическая традиция оказалась отодвинута на задний план и ее стали рассматривать как устаревшую. Действительно, республиканизм представляется какой-то не очень научной и устаревшей концепцией, поскольку возвращает нас к Античности со всеми ее ценностями общего блага, гражданской добродетели и власти закона.

И все-таки оживление интереса к республиканизму во всех его проявлениях было вполне ожидаемо в XX веке. Ведь из

историографии разнородных политических традиций и практик, обращающихся к республиканскому наследию, можно узнать много интересного. В англоязычном академическом поле возвращению республиканизма предшествовали исследования о «гражданском гуманизме» эпохи Возрождения. Ключевую роль здесь сыграл Ганс Барон (1900-1988). Этот немецкий, а впоследствии американский историк эпохи Возрождения и республиканских идей входил в число еврейских интеллектуалов, озадаченных неустойчивостью Веймарской республики и глубоко потрясенных приходом к власти Гитлера. В своих трудах он восстает против точки зрения историка Якоба Буркхардта, построившего свое исследование эпохи Возрождения на индивидуализме. Барон настаивает на существовании гражданской культуры в небольших республиканских городах и на сочетании у флорентийских торговых кругов классического образования с новой буржуазной ментальностью. Начиная с 1920-х годов, определяя свое понимание республиканизма, он пишет о «гражданском гуманизме» (точнее, о *Burgerhumanismus*) и продолжит о нем писать даже после своего вынужденного отъезда в Соединенные Штаты [Baron 1955; 1988], оказывая тем самым существенное влияние на американские интеллектуальные круги. Это возвращение к республиканизму довольно скоро пополнится работами Зеры Финка [Fink 1945] и Кэролин Роббинс [Robbins 1959] об английской республиканской традиции XVII века. А в 1960-1970-х годах по этой проблематике выйдут работы американцев Фредерика Лейна и Уильяма Боусмы о Венецианской республике.

Но ярче всего это возвращение к республиканизму проявляется в работах, посвященных политической традиции и источникам Американской революции: историки Бернард Байлин [Baylin 1967] и Гордон Вуд [Wood 1969], каждый на свой лад, будут бороться против убеждения, согласно которому аме-

риканские идеалы зародились исключительно из свойственной либерализму культуры естественных прав Джона Локка. В действительности английский и европейский республиканизм вдохновил американских революционеров своей тематикой добродетели, коррупции нравов и общего блага. Теоретические и политические задачи этого «республиканского ревизионизма» обрели свое наилучшее выражение в вызвавшей много споров работе Джона Покока (р. 1924) «Момент Макиавелли», вышедшей в 1975 году: в своем исследовании республиканского языка, восходящего к Аристотелю и идеалу человека как «политического животного», историк стремится найти альтернативу либеральной парадигме, фокусируя свой интернациональный подход, простирающийся от эпохи Возрождения до республиканизмов Англии и Соединенных Штатов, на идеях о добродетели и сознании гражданского долга. Вместе с Пококом «гражданский гуманизм» окрашивается в антилиберальные тона в тот момент, когда после выхода «Теории справедливости» (1971) Джона Ролза в англоязычном мире происходят нормативные дебаты о преимуществах и недостатках либерализма. Это исследование Покока, в сочетании с вопросами о методологии истории, реконфигурируется в трудах Кембриджской школы и работах о «неореспубликанизме» — Квентин Скиннер, Маурицио Вирولي, Филип Петтит черпают в прошлом республиканское видение свободы, альтернативное либерализму. Но будут и другие работы: юридической, либеральной, а также коммунитаристской направленности.

В Европе возвращение республиканизма происходило иным путем. Во Франции об этом писали такие историки «публичной вещи» (*chose publique*), как Морис Агюлон (1926-2014) и особенно специалист по Древнему Риму Клод Николе (1930-2010). Молодой Николе стал одним из первых университетских исследователей и интеллектуалов, вступивших в 1954 году

в Радикальную партию после призыва Пьера Мендес-Франса. Он принимает участие в подготовке журнала «Тетради Республики» (*Cahiers de la République*), в котором вырисовываются новые очертания левого блока, открытого как марксистскому коммунизму, так и голлизму и в то же время дистанцирующегося от либералов. Его небольшая книжка «Радикализм», опубликованная в 1957 году в коллекции «Кё сэж?» (*Que sais-je?*)¹, открывает новое поле исследований, которое впоследствии выльется в серьезный труд «Республиканская идея во Франции» (1982), где перед нами по-новому открываются республиканские идеи Третьей республики. Республиканизм неотделим у него от апологии роли государства, научной рациональности и светскости.

В Италии возвращение республиканизма происходило по-разному. Самой крупной фигурой — возможно, даже международного масштаба — в этой сфере стал историк Франко Вентури (1914–1994), чьи идеи были отмечены республиканскими идеалами антифашистского и либерального социализма: начиная с 1930-х годов он принимает участие в антифашистской группе «Справедливость и Свобода» (*Giustizia e Libertà*), затем вступает в Партию действия (*Partito d'Azione*), ставшую очагом демократического и республиканского обновления в Италии. Этот почитатель эпохи Просвещения, написавший диссертацию о молодом Дидро, всю свою жизнь пристально следил за распространением в Европе борьбы за интеллектуальную и политическую свободу. Не доверяя чистой истории идей, он настаивал на глубоком историческом укоренении республи-

Популярная коллекция «Кё сэж?» (дословно: «Что я знаю?»), издающаяся по сей день, представляет из себя обширную серию небольших изданий по разнообразным научным дисциплинам и темам. — Здесь и далее примечания переводчика.

канских идеалов в конкретном опыте Генуэзской или Венецианской республик, даже и тех, что существовали и в XVIII веке [Venturi 1970], что также было определенным способом поставить под вопрос общепринятую ориентацию на Античность и гегемонию Французской революции...

Таким образом, историография республиканизма стремится не отдавать предпочтение какой-либо одной географической области или нации, не спешит приписать республике некоторую конкретную сущность и пытается осознать тот факт, что существует несколько способов пролить свет на ее историю и философию и извлечь из этого вероятные политические уроки. Следуя предостережениям Вентури, в этой работе мы рассмотрим несколько важных этапов республиканизма, пытаясь избегать слишком линейного представления о его истории — такого, как у Покока или исследователей Кембриджской школы, — в котором фиксировались бы некоторые черты вечного республиканизма от Афин и Рима до наших дней, развивающегося в истории с относительным постоянством. Мы постараемся не игнорировать те доводы, которые свидетельствуют о разнообразии, спорах и противоречиях внутри этой традиции. В нашем историческом обзоре — от Античности до Возрождения (глава I), затем от британского республиканизма до Французской и Американской революции (глава II) и, наконец, республиканизма XIX века (глава III) — будут отмечены трансформации этой «республиканской идеи». Подобное исследование тем более необходимо, что современные философы республиканизма обращаются к этой традиции, чтобы определить свои собственные позиции как альтернативу либерализму. Мы посмотрим, насколько им это удалось, выявив основные ориентиры дебатов об актуальности этой парадигмы (глава IV). Специфика концепции политики республиканизма, отличительной чертой которого является стремление к общему благу или всеобщему

интересу, может быть весьма разнообразной. А значит, рассматривая его под разными углами: в свете перехода к политике Нового времени, его отношения к либерализму и фундаментальным правам, принятия или отвержения конфликта в политике, можно увидеть всю его сложность и вариативность. И безусловно, эту работу следует рассматривать как всего лишь попытку понять то, что сегодня могла бы означать та философская и политическая позиция, которую мы с вами называем «республиканской».

К ИСТОКАМ РЕСПУБЛИКАНИЗМА: АНТИЧНЫЕ ИДЕАЛЫ И ИХ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

ГЕНЕЗИС ПОНЯТИЯ RES PUBLICA

Слово «республика», произошедшее от латинского выражения *res publica*, обладает множественными смыслами, обозначая и «общественную деятельность» (*activite publique*), и «общественные [государственные] дела» (*affaires publiques*), и «общественный интерес» (*interet public*), и «образовываемое народом сообщество» (*communaute constituee par le peuple*). *Res publica*, будучи противопоставлением *resprivata*, указывало у римлян на публичные владения, служащие нуждам политической жизни полиса, но значение этого выражения было более обширно, включая юридические, символические и политические оттенки [Stark 1937; Роша 1998; Kharkhordin 2009; Moatti 2009]. В некотором смысле республиканские идеи восходят к Древней Греции, но *res publica* не имела в греческом языке строгого эквивалента. Когда римляне переводили на греческий *res publica*, они использовали оборот *tademosiapragnata*, то есть «дела народа». Греческим эквивалентом, похоже, скорее является слово *to koinon*, то есть «сообщество», или *to koinon agathon* — «общее благо» [Schofield 2001]. Во всяком случае, генезис республиканской идеи не отделим от зарождения политики вместе с афинской демократией. Именно в Древней Греции возникает само понятие

политики как некоей специфической области, основанной на различии между делами общими (*to hoinon*) и делами частными (*to idion*), затрагивающими сферу семьи (*oikos*). Кроме того, идея республики находит свое отдаленное начало и в идее свободы (*eleutheria*) как противопоставления рабству.

Аристотель: полис и сообщество граждан

Основные философские истоки республиканизма обнаруживаются не столько в типологии политических устройств Платона, сколько у Аристотеля (384-322ДО н. э.), который предвосхищает философию республики, различая в трактате «Политика» режимы, преследующие «общее благо», и режимы, стоящие на службе «частного блага» правящих.

И хотя Аристотель творит в период, когда греческий полис сталкивается с реальностью эллинистических монархий, он продолжает видеть в нем реализацию человеческого совершенства. Полис является таким сообществом (*koinonia*), которое отличается от «семьи» и «селения». Критикуя Сократа и Платона, Аристотель отвергает «тех, которые полагают, что *государственный муж* (*politikos*), *царь* (*basilihos*), *домохозяин* (*oikonomikos*) и *господин* (*despotikos*) суть понятия тождественные»¹. Тем самым у него вырисовываются два типа власти, которые и лягут в основу республиканизма: власть «деспотическая», подобная власти господина (*despotes*) над рабами, и власть собственно «политическая», осуществляемая тем, кто правит (*politikos*).

Семья как базовая единица полиса зарождается из инстинкта размножения и сохранения рода. Она включает в себя взаимоотношения между господином и рабом (раб является

Аристотель. [1983], «Политика», в: Аристотель, *Сочинения*, в 4т, М.: Мысль, т. 4, с. 376, пер. с древнегреч. С. А. Жебелева.

таковым по природе), общение которых имеет своей целью удовлетворение повседневных потребностей. Тем не менее семья сама по себе не самодостаточна и предполагает некое более обширное сообщество—селение. Но ни семья, ни селение не могут обеспечить реализацию наивысших устремлений человека. Только полис, благодаря законам и политическим институтам, позволяет каждому гражданину преодолеть собственный эгоизм, чтобы можно было жить в соответствии не с тем, что хорошо с субъективной точки зрения, а с тем, что является таковым объективно. Ведь конечной целью полиса является достижение «благой жизни» (*euzen*). А раз полис возникает вслед за семьей и селением, значит, на первом по важности месте оказывается именно полис. Следуя этой «телеологической» логике, Аристотель полагает, что таким образом полис реализует наивысшие цели входящих в него сообществ. Он не является некоей искусственной реальностью, то есть результатом какого-либо договора, он *естественен* и *самодостаточен*. Он предшествует индивидууму, так как только в рамках политического института человек может реализовать свои собственные наивысшие устремления. Этим и объясняется аристотелевское определение человека как «политического животного» (*zoon politikon*): природа «ничего не создает понапрасну», и дар речи есть только у человека, а значит, наивысшей целью людей является формирование представлений о том, что справедливо, а что несправедливо.

Полис — это *сообщество граждан*. Критерием гражданства является не только проживание на его территории или возможность заключать юридические сделки, но и *участие в судебной власти и вообще в осуществлении публичных функций*. Конечно, это определение варьируется в зависимости от политического режима и лучше всего применимо в отношении афинской демократии. На самом деле в центре подобной концепции

гражданства лежит практика «ротации должностных лиц», эхом вторящая демократическим принципам древних греков: гражданин должен уметь властвовать и быть подвластным, а для этого необходима его непосредственная вовлеченность в публичную жизнь. Именно поэтому гражданами не могут быть рабы, иностранцы, метеки и ремесленники.

В третьей книге «Политики» Аристотель предлагает нам типологию форм правления, которая впоследствии ляжет в основу республиканской традиции. Существуют три типа политического «устройства» (неточный перевод слова *politeia*, здесь, скорее, был бы уместен современный термин «режим»), различающиеся в зависимости от того, в чьих руках находится верховная власть: в руках одного человека, небольшой группы людей или же большинства. Но к этому количественному критерию (на социальных аспектах которого Аристотель также останавливается) добавляется критерий *качественный*, отличающий «правильное» устройство от «отклонения». В первом случае преследуются цели *общего интереса*, во втором — *интереса частного*, и при этом неважно, сосредоточена ли власть в руках одного человека, небольшой группы людей или большинства. Таким образом, существуют три «хорошие» формы политического устройства: монархия, аристократия и *politeia* (что часто на итальянский, французский или немецкий язык переводят словом «республика» или «конституционное правление», являющееся «правильным» режимом большинства)³. А наравне с ними, конечно же, есть и три «плохие» формы: тирания, олигархия и демократия. Многих исследователей и переводчиков интригует тот факт, что Аристотель специально

В классическом русском переводе С. А. Жебелева *politeia* переводится как «полития», и только в примечаниях В. В. Библин указывает на то, что этот термин обычно «употреблялся для обозначения республиканского строя».

использует слово *politeia* как для обозначения всех различных политических устройств, так и для обозначения одного из них — «правильного» устройства под управлением большинства. Некоторые специалисты предпочитают даже писать греческое слово в оригинале, уточняя при этом, что речь идет об «аутентичной форме республиканского правления» [Bien 1980]. Но так или иначе, уже в эпоху итальянского Возрождения слово *politeia* в трудах Аристотеля начинают переводить как «республика».

Аристотель, конечно же, не дает нам ответа на вопрос, какая из форм правления лучше. Во всяком случае, получается, что все «правильные» режимы по-своему хороши, поскольку они нацелены на общее благо, а не на частное благо правителей. Если в полисе обнаруживается человек, обладающий необыкновенными качествами, то монархическая власть должна отойти к нему. Если такими необыкновенными добродетелями отличается группа людей, то им следует передать аристократическую власть. Но поскольку отдельный человек, обладающий необыкновенными качествами, встречается крайне редко, лучшим режимом становится *politeia*, то есть «демократия» правильной формы, иначе говоря, «республика». Именно она, похоже, соответствует модели афинского полиса, где нет необыкновенных людей, зато есть множество граждан, способных чередовать правление и подчинение, как то предписывает закон. А значит, речь идет не о полной демократии, а о демократии умеренной, о чем-то вроде «золотой середины», пролегающей между олигархией и демократией. Если правят многие, а не меньшинство, эти многие не бедны (как при демократии), а вполне зажиточны и способны на военные доблести. *Politeia* (или республика) представляется тем самым гармоничной смесью демократии и олигархии, при которой распределение должностей зависит и от богатства, и от статуса свободного человека.

Цицерон: республика как «вещь народа»

Римский республиканизм подхватывает и серьезно переосмысливает некоторые идеи древних греков в совершенно ином контексте, несхожем с контекстом афинской демократии. В центре римского республиканизма оказывается понятие «свободы» (*libertas*). Статус свободного человека, как и у древних греков, противопоставляется статусу раба. Основной идеей, которую можно найти у Тита Ливия или Саллюстия, является идея о *правлении законов*, противопоставляемая произволу личной власти. Эта оппозиция между тем, когда правит закон, и тем, когда правит монарший произвол, как и тема «ненависти к царской власти» (*odium regni*), довольно часто встречается в рассуждениях о республике.

Наиболее разработанную теорию республиканизма дает нам известный оратор и политический деятель Марк Туллий Цицерон (юб-43 до н. э.) в своем трактате «О государстве» (*De Republica*), написанном в 54 году до н. э., то есть в период кризиса Римской республики. А два года спустя в трактате «О законах» (*De legibus*) он определяет *politeia* Платона как *res publica*, придавая этому понятию довольно специфическое значение. По Цицерону, некое сообщество людей может являться республикой, если оно несет в себе общую волю народа, а не той или иной его части. А значит, народ должен принимать участие в управлении публичными делами (*affaires publiques*). Но надо понимать, в каком смысле: в римской теории власть осуществляется *в интересах народа*, но магистратами и Сенатом. Тем самым республиканизм Цицерона не предполагает того, что народ *напрямую* берет на себя общие дела. Римскую республику никак нельзя назвать «демократической»: это—цензовый режим, при котором граждане распределяются по разным сословиям, в зависимости от чего уже и устанавливается степень их гражданского участия.

Республика (*res publica*)—это «вещь народа» (*res populi*). Под словом «народ» Цицерон понимает не простое собрание индивидуумов, а «соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов»⁴. По Цицерону, причины подобного объединения кроются не столько в человеческой слабости, сколько во «врожденной потребности жить вместе». Таким образом, в основание республики полагаются *согласие*, выраженное общему законодательству каждым, *сообщество интересов* и *естественное отрешение к объединению*. Цицерон здесь отходит от идей Платона, выраженных в «Государстве», где центральную роль играла как раз человеческая слабость. Зато он отчасти сближается с темой «политического животного» Аристотеля: человек ищет не одиночества, а вхождения в специфическое политическое сообщество. Определяя республику как собрание индивидуумов, связанных согласием в вопросах права (*juris consensu*), Цицерон не только указывает нам на юридическую сферу, но и на согласие, связывающее людей на более глубинном уровне. А «сообщество интересов» напоминает нам о том, что республика не предполагает жертвенности отдельного человека: в ней все должны найти возможности преследовать свои цели.

Самый противоречивый элемент этого определения — слово *res*. Согласно Скофилду [Schofield 2001], это слово следовало бы переводить буквально как «вещь» и даже как «собственность». Дела народа следовало бы понимать, в том числе и «метафорически», как его *собственность*⁵: если тиран или группа людей перестают блюсти интересы народа или относятся

Цицерон. [X966], «О государстве», в: Цицерон, *Диалоги*, М.: Наука, с. 20, пер. с лат. О. В. Горенштейна.

В этом смысле классический русский перевод *res populi* как «достояние народа» достаточно точно соответствует высказываемым здесь идеям.

ПОЛИБИЙ: ТЕОРИЯ СМЕШАННОГО УСТРОЙСТВА

Модель так называемого составного, или смешанного, устройства, которая представляет серьезную часть наследия республиканизма, находит свое наиболее полное выражение в книге VI «Всеобщей истории» древнегреческого историка Полибия (100–120 до н. э.). Говоря о причинах успеха Римской республики, Полибий показывает, что ее «устройство» являлось ключевым фактором обороноспособности и экспансии республики. Слово «устройство» опять же обманчиво, потому что обозначает здесь одновременно социальную, политическую и правовую модель. К тому же рассуждения Полибия, часть из которых утеряна, были посвящены общественным и частным нравам, религии и образованию. Полибий переосмысливает троичную модель политических устройств и порождаемых ими форм согласно своей концепции круговорота, предполагающей неизбежные трансформации этих форм. В его рассуждениях задействуется, таким образом, временной аспект,

связанный с естественным процессом зарождения, зрелости и вырождения. Он описывает происходящие перемены (*metabole*) как *anakyklosis*, то есть циклический процесс смены политических устройств. В результате им определяются три простых и положительных «типа» устройства: монархия (*basileia*), аристократия (*aristokratia*) и демократия (*demokratia*), которым противопоставляются три формы вырождения: тирания, олигархия и охлократия (*ochlokratia*). Эта циклическая эволюция политических режимов показывает, что несовершенства монархического правления сначала приводят к тирании, затем реакция элиты на тиранию ведет к аристократии, которая со временем вырождается в олигархию, а эта последняя в свою очередь вызывает демократию, перерождающуюся вследствие беззаконий и необузданности в охлократию. Это понятие, означающее «власть толпы», позволяет Полибию окрасить демократию скорее в положительные цвета. Полибий не отбрасывает демократию, если требования народа продолжают быть совместимы с заботой о всеобщем

к *res publica* как к своему частному делу, то получается, что у народа украли его «собственность». Это показало бы глубокую связь между политической свободой и условиями существования *res publica*: народ теряет свою свободу, когда у него крадут его «вещь». Тем самым указывалось бы на *право* народа пользо-

благие. Но его предпочтения относятся к так называемому смешанному, или составному, политическому устройству, которое ограничивает недостатки трех простых типов и в то же время включает в себя все, что в них есть хорошего. Смешанное политическое устройство не является простым смешением различных режимов, как его иногда представляют. В него включаются лишь некоторые черты других устройств—самые лучшие. И три его составляющие не являются абстракциями («типами» режима), это конкретные «органы»: консулы, Сенат, народ. Это устройство одновременно монархическое, поскольку консулы наделяются определенными компетенциями; аристократическое, потому что Сенат обладает большим политическим весом; и демократическое, поскольку у большинства тоже есть своя власть. Только равновесие всех этих сил может стабилизировать полис и удержать его от вырождения. Три эти «части» (*mēgē*) вовсе не являются какими-то абстракциями, в духе «судебной власти» и «исполнительной власти» (вписанных в сегодняшнюю Американскую конституцию). Смешанное устройство отводит

народу очень важную роль, пусть и в достаточно ограниченной сфере—в области наказаний и апробации законов, «хозяином» (*kyrios*) которых он как раз является. Кроме того, само это слово «хозяин» показывает, что народу необходимы две другие «части»: все три уравновешивают друг друга, потому что каждая из них зависит от другой и ее опасается. Тем самым из отношений этих трех составляющих власти, которые следят за тем, чтобы никто не получал власти больше, чем есть у других, зарождается стабильность. Но это равновесие неотделимо от «нравов». Отсюда важность духа соперничества (в чести⁶), дисциплины, отсутствие нравственного разложения и наличие страха перед богами—как факторов сплочения. Таким образом, совершенство Древнего Рима заключалось не только в его институциональных механизмах. Здесь также обнаруживается древнегреческое влияние, хотя, признавая важность политики обороны и завоеваний, Полибий более прагматичен в своих подходах и потому довольно далек от Аристотеля [Nicolet 1974].

ваться своей «собственностью». В этом смысле *respublica* является критерием политической легитимности.

Речь идет о *cursus honorum*, то есть буквально о «пути чести», как называли у римлян этапы карьерного роста.

Кроме того, Цицерон перерабатывает принятую греческую типологию форм правления, различая *монархию*, *аристократию* и *демократию*. У каждой из них есть свои специфические ограничения. Так, монархия может превратиться в *тиранию*, аристократия — в *олигархию*, а демократия — в произвол большинства. Если власть у народа, можно было бы предположить, что речь идет о республике, потому что «все принадлежит народу, а мы сказали, что республика — это достояние народа». Но на самом деле безграничная власть большинства тоже является противоположностью республике, так как только укрепляет царство произвола. Цицерон, как и Полибий (см. врезку), выступает в пользу «смешанного устройства», хотя полностью и не примыкает к идее *anakyhlosis*, то есть цикличности, сходной с естественным круговоротом природы. Лучшим «устройством» представляется такое устройство, которое, сочетая в себе различные элементы, предлагает нам наибольшую стабильность. А значит, нужно гармонично уравновесить все элементы монархической, аристократической и демократической власти. Кроме того, Цицерон отличается от Полибия, отводя важное место социальной гармонии [Nicolet 1974].

Еще одно наследие римского республиканизма касается отношений между свободой и законом. Понятие свободы у Цицерона, как и во всяком республиканском дискурсе, не означает некоего врожденного права человека, оно является суммой гражданских прав, гарантированных римским законом [Wirszubski 1950]. Вкладом Цицерона можно считать идею о «естественном законе», которую он почерпнул у стоиков: существует некий «истинный закон», то есть соответствующий природе правый разум, встречающийся у всех людей. Будучи вечным и неизменным, он всех призывает к исполнению своего долга. Его нельзя изменить, и «ни постановлением Сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона [мы] не

можем». Человек, нарушающий этот закон, «будет беглецом от самого себя», потому что «презирает человеческую природу», а значит, заслуживает «величайшей кары». Поэтому среди необходимых правителям качеств называется «глубочайшее знание естественного права»⁷. Эта тема окажет впоследствии огромное влияние на западных мыслителей. Но в ожидании той эпохи республиканизм еще поживает на закате, даже несмотря на то, что рассуждения Цицерона о «смешанном» устройстве продолжают будоражить умы и в имперский период.

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ РЕСПУБЛИКАНСКИХ ИДЕАЛОВ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

После долгого упадка Средневековья республиканизм возрождается на Апеннинском полуострове. Начиная с середины XII века историк Оттон Фрейзингенский в труде «Деяния императора Фридриха» отмечает, что «в управлении городской жизнью и ведении публичных дел (*rei publicae*) итальянские города подражали мудрости древних римлян».

Установление независимости в коммунах Северной и Центральной Италии шло рука об руку с возвращением к античному республиканизму, что стало возможным благодаря переводу и широкому распространению в XIII веке «Политики» Аристотеля, вновь открытой теории республиканизма Цицерона и трудов Полибия. Конечно, республиканская идея, в сущности, никогда не пребывала в забвении: она подвергается христианской переработке у Блаженного Августина (354-430), который спорит с Цицероном, или у Фомы Аквинского (1227-1274), вернувшегося в свою очередь к теории «смешанного» устройства.

Но ярче всего республиканские темы, соотнесенные с жизнью итальянских городов, рассматриваются у Марсилия Падуанского (1275/1280-1342/1343) в трактате «Защитник мира» (*Defensor pads*, 1324) и у великих гуманистов Возрождения. Отвергая примат «созерцательной жизни» (*vita contemplativa*), некоторые гуманисты защищали совершенно новую тогда идею о «деятельной жизни» (*vita activa*): призвание человека заключалось теперь не в созерцании иерархично упорядоченного мира, а в выработке нового порядка вещей, способного помочь в преодолении превратностей «фортуны».

Специалисты расходятся во мнении относительно античных источников этого возрождающегося республиканизма. Согласно одним, таким как Покок [Росокс 1985,1997], «гражданские гуманисты» черпают вдохновение в аристотелевской идее «политического животного». Другие, такие как Скиннер [Skinner 1998,2003] или Вироли [Viroli 1995], выдвигают тезис о римском влиянии. В трактатах доренессансного периода на первое место выходит гражданская жизнь, а «хорошее правление» определяется как способность достичь мира, спокойствия и согласия граждан. Предшественники итальянского республиканизма по большей части опираются на Цицерона, указывая на то, что власть должна ставить на первое место всеобщее благо и упреждать разногласия между различными политическими группами. На самом деле этот возрождающийся республиканизм, согласно самим участникам этого процесса, подпитывается одновременно из двух этих источников [Bruni 2003].

«Общее благо», «согласие», «гражданская жизнь»

В контексте разрывающих эти города (особенно Флоренцию) разногласий восхваление «общего блага» приобретает важное политическое значение. Так, Джордано да Пиза (1260-1311) в сво-

их проповедях говорит о любви к «общему благу для всех». Ему вторит флорентийский мыслитель-доминиканец Ремиджо де Джиролами (1246/1247-1319). Опираясь на Библию и Фому Аквинского, а также на Аристотеля и Цицерона, автор трактата «Об общем благе» (*De bono comuni*) встает на защиту тех «добродетельных римлян», которые «зачастую готовы были идти на смерть ради защиты достоинства народа (*la chose publique*), то есть общего блага народа», потому что «пуще своих личных благ радели они за благо общее». Флорентийские гуманисты будут внимательно изучать его трактаты, так что вклад Ремиджо в возрождение республиканского дискурса не подлежит сомнению.

Одно из самых важных понятий того времени возникает у Маттео Пальмиери (1406-1475), мыслителя и политического деятеля, который был гонфалоньером правосудия, послом и военачальником. В 1430 году он пишет трактат «О гражданской жизни» (*Della vita civile*, издан в 1529 г.), пропитанный идеями Платона, Аристотеля и Цицерона. Верный республиканским идеям, он задается не столько вопросом о пользе тех, кто правит, сколько о пользе тех, кем правят. Уже во введении он заявляет о намерении «показать, какими должны быть нравы (*costumi*) и добродетели (*virtu.*) совершенного гражданина на протяжении его земной жизни». В книге II уточняется, что, живя в республике, «частный гражданин» должен стремиться к миру, «спокойным и достойным делам» и «всегда предпочитать своему собственному комфорту достоинство, пользу и благо отчизны». Весь трактат посвящен описанию того, каким образом благодаря справедливости и другим политическим добродетелям жизнь людей могла бы стать «гражданской»: наилучший гражданин должен жить согласно добродетелям мудрости, воздержанности и силы (*fortezza*), уважая существующие законы. Главной задачей здесь является поддержание мира и согласия, чтобы можно было избежать раздирающих тогда Флоренцию конфликтов. Кроме

того, в этом трактате, прославляющем главенство законов, слышна совершенно современная интонация в рассуждениях о пользе, являющейся важнейшим фактором процветания города. Именно поэтому Пальмиери восстает против аскетической жизни, воспевая земную человеческую деятельность.

Политическое утверждение республиканизма
флорентийских гуманистов

Но прежде всего этим новым утверждением республиканских гражданских идеалов и новым обращением к Цицерону и Аристотелю мы обязаны Колуччо Салютати (1331-1406) и Леонардо Бруни (1370-1444). Салютати, будучи с 1375 года канцлером Флоренции, восхищался идеалами гражданской свободы и анализировал римскую историю с республиканских позиций, видя во Флоренции наследницу Древнего Рима. Его друг и последователь Бруни переосмыслит эти идеалы в сочинении под названием «Похвала городу Флоренции» (*Laudatio florentine urbis*) — подлинном гимне республиканской Флоренции, написанном в 1403-1404 годах. Флоренция представлена здесь в идеализированном виде, хотя это было трудное для нее время, когда олигархия пыталась сосредоточить власть в своих руках и процветала политика экспансии. Тогда как сторонники режима миланского рода Висконти обличают изъязы Флоренции, Бруни обрушивается на миланскую тиранию и представляет Флоренцию как прямую наследницу римской республиканской свободы. В этом панегирике, сравнивающем величие тосканского города с Афинами, Бруни прославляет свободу народа (*libertas populi*) и флорентийскую свободу (*florentina libertas*) и защищает главенство законов, которое является необходимым условием всякой свободы. В своем труде по истории Флоренции Бруни подчеркивает, что «свобода покорилась могуществу Империи, но с исчез-

новением свободы исчезла и добродетель». Его гуманистическая программа стремится к гармонизации культуры, образования и активной политической жизни в рамках свободного города. На современников также окажут влияние его переводы из Аристотеля: «Никомахова этика», «Экономика» и «Политика» (1435-1438), в которых он неизменно встает на защиту *respublica*. Хотя у Бруни, как и у Салютати, республика предстает в достаточно аристократическом свете: для этих гуманистов, оставшихся под сильным впечатлением от восстания чомпи (чесальщиков шерсти) в 1378 году, флорентийским народом считалась лишь часть населения города.

Во всяком случае, республиканские идеалы переживут упразднение республики, о чем свидетельствует Аламанно Ринуччини (1426-1499). Этот тонкий знаток греческой и римской литературы напишет диалог «О свободе» (*De libertate*), опубликованный в 1479 году, который станет чем-то вроде манифеста республиканской свободы, направленного против режима Медичи, обвиняемых в реставрации тирании. Опираясь на Цицерона, Ринуччини показывает, что подчинение закону является самой большой свободой. Точно так же и в его живописной хронике «Исторические записки» (*Ricordistorici*) утверждается, что свободная жизнь должна стать гарантом того, чтобы ни у кого не было больше власти, чем есть у законов.

Конфликтный республиканизм Макиавелли: исторический разрыв

Имя Никколо Макиавелли (1469-1527) отнюдь не всегда связывалось с республиканизмом, чаще напрямую с «макиавеллизмом» — благодаря его трактату «Государь» (1513). Тем не менее Макиавелли, ставший в 1498 году секретарем второй канцелярии Флорентийской республики и покинувший этот пост после

падения республики в 1512 году, внес существенный вклад в обновление республиканизма, особенно трактатами «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» (ок. 1513-1520), «О военном искусстве» (1521), а также «Историей Флоренции» (1525). Исследователи не раз задавались вопросом, насколько эти произведения связаны между собой. Так, например, «реализм» «Государя» обнаруживается и в его республиканских работах. Макиавелли, в сущности, порывает с классическим республиканизмом. Неправильно было бы говорить, как это делает Покок [Рососк 1975], что философ продолжает развивать тезисы Аристотеля о «политическом животном». Согласно «пессимистичному» анализу Макиавелли, человек творит добро лишь по необходимости. В «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия» он встает на защиту проявлений жестокости и важности роли исключительных личностей. Однако, порывая с классической тематикой «лучшей формы правления», он выдвигает доказательства в пользу превосходства республик, преследующих общее благо и свободу граждан, а также военные завоевания.

Подспудной задачей «Рассуждений», конечно же, была задача осознать политическую и стратегическую слабость Флоренции в свете успехов Римской республики: первая страдала от нестабильности и распрей, тогда как вторая достигла свободы и могущества. В обоих случаях он анализирует социальный конфликт и его политическое выражение: с одной стороны — Рим с его борьбой между плебеями и патрициями, в результате которой возник институт народных трибунов как фактор свободы и экспансии; а с другой — Флоренция со всеми ее конфликтами, далеко не способствующими общему благу, которые к тому же вылились в бессмысленную борьбу между политическими фракциями. Макиавелли порывает с флорентийским гуманизмом Салютати и Бруни. Они славили флорентийскую

свободу как наследницу республиканского Рима, тогда как Макиавелли намекает нам, что успех Римской республики указывает на недостатки флорентийской политики, ее неспособность превратить конфликты в продуктивную силу. Отсюда и политическая неустойчивость от неумения обернуть конфликт в свою пользу, то есть оставить знати часть ее политической власти и предложить народу с его стремлением к свободе законную политическую перспективу.

В республиканизме предшественников Макиавелли, в том числе и у древних мыслителей, конфликт представлял как угроза общему благу и процветанию полиса. Макиавелли же, как раз наоборот, настаивает на потенциально положительной роли антагонизма в открытых и динамичных институциональных рамках. В этом отношении очень важна глава IV из книги I «Рассуждений»: «Я утверждаю (*io dico*), что осуждающие столкновения (*tumulti*) между Знатью и Плебсом порицают, по-моему, то самое, что было главной причиной (*la prima causa*) сохранения в Риме свободы; что они обращают больше внимания на ропот и крики, порождавшиеся такими столкновениями, чем на вытекавшие из них благие последствия (*buoni effetti*)»⁸. Тем самым он отвергает республиканскую традицию цicerоновского типа, в которой «согласие» (*concordia ordinum*) является необходимым элементом, способствующим поддержанию в сообществе равновесия. Его тезис, согласно которому «хорошие законы» могут зародиться из «разобщения» (*desunione*), глубоко возмутит гуманистов итальянского Возрождения, в частности Франческо Гвичардини. Так что Макиавелли не

Макиавелли Н. [1982], «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия», в: Макиавелли Н., *Избранные сочинения*, М.: Худ. лит-ра, с. 389, пер. с итал. Р. Хлодовского.

является прямым наследником теории «смешанного устройства», лежавшей в центре классического республиканизма, хотя, как и Бруни, он немало писал о модели Полибия. Тут также исследователи расходятся во мнениях. Одни, как Скиннер [Skinner 1978], полагают, что Макиавелли использовал модель смешанного устройства. Другие, как, например, Лефор [Lefort 1972], убедительно продемонстрировали глубокий разрыв Макиавелли с классиками республиканизма, в частности с Аристотелем, в силу отказа подчинить политику идее «хорошего режима», предполагающего гармоничное сосуществование различных элементов сообщества. Дискуссия об этом усложняется тем, что Макиавелли писал свои «Рассуждения» урывками и что у нас нет абсолютной уверенности в том, что он читал Полибия. Возможно, он кое-что у него позаимствовал, переосмыслив по-своему. В исследовании Баузи [Bausi 1985] подчеркивается это отличие от Полибия, поскольку Макиавелли настаивает на конфликте между знатью и народом, что уже само по себе подрывает дух «смешанного устройства». Но можно также предложить и примиряющее оба подхода прочтение, как в работах Сассо [Sasso 1980] и Эспозито [Esposito 1984], в которых говорится о том, что порой Макиавелли, похоже, действительно использует *форму* смешанного режима, но при этом дает ей совершенно другое *содержание*, настаивая на конфликтной динамике Римской республики и выдвигая на первый план только один из ее элементов — народ.

Город оказывается разделен на два «умонастроения» (*umori*, «*гуморы*»): умонастроение «знати» и умонастроение «народа». Первые хотят господствовать над народом, а народ не желает этого господства. Это положение противоречит классическому дискурсу о республике, приписывавшем «знати» мудрость и умеренность. Если термин «гумор» отсылает нас к доренессансным и ренессансным медицинским теориям

[Parel 1992], то он также обозначает здесь антагонизм социополитических групп⁹. А значит, главной задачей является не упразднение двух этих умонастроений или упразднение одного из них в пользу другого, а приведение их к некоему положительному законному и институциональному общему знаменателю, от которого бы выиграло общее благо и военное могущество. Поэтому Макиавелли, показав, что «столкновения» шли Риму только на пользу, задается вопросом о том, «кому следует поручить охрану свободы»¹⁰. Похоже, здесь он также порывает с идеей смешанного устройства, в которой предпочтение отдается *равновесию* трех различных ветвей власти. Конфронтация между желанием господства, свойственное «умонастроению» знати, и желанием от этого господства избавиться, свойственное народу, приводит его к предпочтению последнего. Этот выбор, отличающий его от большинства гуманистов, предпочитавших господство аристократии, лежит в основании неприязни Макиавелли к аристократической Венецианской республике. Точно так же Спарте Макиавелли предпочитает Рим, потому что только Римской республике удалось построить свое могущество в борьбе с непредвиденными обстоятельствами и поворотами истории. Если бы Рим принял «спартанскую» модель, то есть игнорировал бы иностранцев и не опирался на свой собственный народ, он бы, конечно, тем самым устранил причину своих «смут», но устранение этого конфликта вместо процветания привело бы к потере свободы и военного могущества.

Итальянское *umori*, как и французское *humeurs*, в медицине того времени означало «жидкость, влагу», циркулирующую в организме человека. Преобладание в организме одного из четырех гуморов определяло у человека то, каким из четырех типов темперамента он обладал. Отсюда и современное значение этого слова — «настроение».

Макиавелли Н., «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия», с. 392.

У Макиавелли республиканские режимы дают гражданам гарантии свободы и безопасности. В этом смысле идея свободы — идея не только политическая, хотя у Макиавелли и нет философского определения этого термина. Свобода узнается по ее положительному влиянию, потому что она оберегает безопасность граждан, которые должны чувствовать себя защищенными от какого-либо произвола и агрессии по отношению к их жизни или имуществу. Отсюда важная роль законов, призванных обезопасить их от различных угроз. В этой основополагающей важности свободы граждан исследователи иногда видели предвосхищение проблематики «прав человека». Но Макиавелли не может являться прямым предшественником либерализма хотя бы потому, что он не оперирует здесь юридическими категориями. К тому же у него, как и у древних философов, слово «свобода» применяется не только к отдельному человеку, но и к коллективным единицам, таким, например, как республика, требующая дисциплины и даже самопожертвования своих граждан. И общим горизонтом Макиавелли все равно остаются война и завоевания.

Ведь активная военная организация требует опоры на народ. В отличие от наемнической армии, народное ополчение может обладать большей сплоченностью. Защищая идею о том, что народ должен быть вооружен, Макиавелли определяет средство для того, чтобы направить силу народа на защиту родины и общего блага. Законы должны под держивать у людей относительное равенство и даже некоторую воздержанность, являющуюся важным фактором для мобилизации граждан-солдат. При этом бедность — не беда: она является одним из условий гражданственности. К тому же любовь к родине предполагает привязанность к своим законам, гарантирующим общую свободу. И ключевым понятием здесь является добродетель *{virtu}*, которая применима как к государям, так и к народам: она подразумевает под собой энергию, помога-

ющую противостоять ударам судьбы. Согласно Макиавелли, эти качества можно обнаружить, например, у швейцарских ополченцев. В этом смысле Макиавелли, как и Полибий, чрезвычайно важную роль отводит религии. Он смотрит на нее с точки зрения ее политической эффективности, то есть способности усиливать привязанность граждан к общей свободе. Ведь и Древний Рим был обязан своим могуществом языческой религии. И тогда перед нами встает вопрос о христианской религии, ведь язычество подпитывало привязанность граждан к своему полису, а христианство нанесло по нему сокрушительный удар. Эту чрезвычайно важную роль религии, пусть и в несколько другой форме, мы вновь обнаружим в XVIII веке у Жан-Жака Руссо.

Миф о Венецианской республике

Многие итальянские мыслители республиканизма ратовали за «смешанное» устройство, не принимая конфликтную теорию Макиавелли. В их числе был и его современник и друг Франческо Гвиччардини (1483-1540), который в 1526 году в диалоге «Об управлении Флоренцией» (*Dialogo del reggimento di Firenze*) защищает такого рода смешанную и умеренную систему, «которая участвует во всех типах правления: правления одного, нескольких и большинства». Гвиччардини был глубоко поражен тем, что Макиавелли восторгался «распрями». Точно так же, как он не разделял его критику «смешанной» модели Венеции, этой аристократической и торговой республики, лишенной воинских и экспансионистских добродетелей античного Рима. Еще один показательный пример — Донато Джаннотти (1492-1531), отстаивающий «смешанное» устройство Флорентийской республики в трактате «О флорентийской республике» (*Della repubblica fiorentina*), написанном в 1531 году. Чтобы республика смогла устоять, он предлагает модель преодоления умонастроений

БОДЕН: КРИТИКА МАКИАВЕЛЛИ И «СМЕШАННОГО УСТРОЙСТВА»

В «Шести книгах о государстве» (*Six livres de la Republique*, 1576), вышедших четыре года спустя после резни Варфоломеевской ночи, юрист из Анже Жан Боден (1530-1596) уточняет основания теории абсолютного суверенитета, лежащей в центре его определения республики. Суверенитет в качестве верховной политической власти понимается у него как абсолютный, вечный, неделимый и неотчуждаемый. Согласно его определению, «*Republique* есть правильное управление многими домохозяйствами и тем, что у них есть общего, осуществляемое суверенной властью». В основе республики лежит не договор, а семья. В этом смысле четко организованная домашняя власть позволяет понять, в чем заключается управление республикой. Тем не менее в отличие от главы семьи, который занят лишь частной сферой, тот, кто управляет республикой,

занимается тем, что является общим для различных семей, составляющих государство. А значит, нужно четко различать *res publica* и *resprivata*, то есть «публичное» и «частное». Таким образом, у Бодена термин «республика» обозначает не форму правления, противопоставленную монархии, а *chose publique*, «вещь публики». В сущности, тип «республики», который предпочитает Боден, — это умеренная монархия. Поэтому республика определяется как «правильное» правление, то есть управление, следующее правилам морали и справедливости. Только это правильное правление позволяет объединить различные семьи в единое государство. Определяя суверенитет через абсолютную возможность создавать или отменять законы, Боден, похоже, сближается с Макиавелли. Его концепция «прав верховной власти», в частности права объявлять войну или даровать милость, казалось бы, довершает дело Макиавелли по освобождению политической власти от всякого религиозного влияния. Но говорить так — значит

антагонистических групп через примирение: смешанная форма правления допускает совместную жизнь «знати, бедноты и людей среднего (*mediocri*) достатка». В книге «О Венецианской республике» (*Della republicade Viniziani*, 1525-1526), опубликованной в 1540 году, он создает миф о Венеции, представляя ее как свершившуюся реализацию уравновешенного смешанного

не принимать в расчет того факта, что для Бодена суверенная власть должна соблюдать некоторое количество обязанностей и норм. К критике Боденом Макиавелли надо относиться серьезно, так как у него власть должна подчиняться праву [Foisneau1999].

Еще одно различие между Боденом и Макиавелли касается «смешанного устройства». Эта модель несовместима с теорией абсолютного суверенитета. По Бодену, республика — это или *монархия*, или *аристократия*, или *демократия*, смотря по тому, в руках у скольких человек находится верховная власть, но никакого *смещения* всех трех или распределения суверенитета между несколькими инстанциями быть не может. И здесь Боден имеет в виду Макиавелли, которого он ставит в один ряд с Аристотелем и Полибием. Тем самым он упрощает позиции Макиавелли, который подрывает теорию смешанного устройства, настаивая на конфликте между знатью и народом. Боден ставит в одну категорию Макиавелли и Г. Контарини, который был защитником венецианской модели,

отдающей основные привилегии аристократии. Тезис Бодена заключается в том, что любой политический режим, «смешанный» на первый взгляд, в конечном счете держит в своих руках либо один человек, либо группа людей. Так что республиканский Рим, восхваляемый республиканцами в качестве примера «смешанного устройства», на самом деле был народным правлением, поскольку властью там обладал именно народ. Это неприятие теории «смешанного устройства» и восхваление умеренной монархии окажет свое влияние на целый ряд мыслителей. Так, англичанин Роберт Филмер (1588-1653) будет критиковать сторонников «смешанной монархии», используя возражения Бодена, которые выдвигались им против «смешанного устройства» в работе (*The Anarchy of a Limited or a Mixed Monarchy*, 1648). Позднее на тему «смешанного» устройства с Боденом будет спорить французский юрист Винсент Кабо (ум. 1620), а также немцы Хеннинг Арнисеус (1570-1636) и Кристоф Безольд (1577-1638).

устройства. Этот миф будет затем подхвачен кардиналом и теологом Гаспаром Контарини (1483-1542) в трактате «О магистратах и устройстве Венецианской республики» (*De magistratibus et Republica Venetorum*, 1524-1534), опубликованном в 1543 году. Венецианская республика прославляется в нем как модель свободы и стабильности, гарантированных аристократическим

порядком и мудрым равновесием формы правления: венецианская стабильность берет свое начало в успешной комбинации аристократической элиты, власти одного—дожа и власти большинства, воплощенной в Большом совете. Позднее Паоло Парута (1540-1598), став официальным историком Венеции и автором сочинения «О совершенстве политической жизни» (*Della perfezione della vita politica*, 1572-1579), продолжит развивать этот миф вопреки тем, кто (и в их числе Макиавелли) упрекает Венецию, что она не сумела разрастись благодаря завоеваниям так, как это сделал Рим.

Даже на заре XVII века венецианский политик Пьер Мариа Контарини (1546-1610), написавший «Общие соображения о республике» (*Compendio universal di Republica*, 1602), утверждает, что «смешанное» правление предпочтительнее правления «абсолютного», потому что оно предоставляет политические гарантии различным социальным группам, являясь тем самым залогом стабильности. Позднее этот миф о Венеции оставит свой след у таких республиканцев, как англичанин Джеймс Харрингтон, который был внимательным читателем Контарини и Джаннотти. Но эта модель в свою очередь будет подвергнута жесткой критике теоретиками монархического абсолютизма, такими как Жан Боден (см. врезку) или Томас Гоббс. К тому же пример Венеции будет постепенно вытесняться образцовым примером Голландии.

ФЕДЕРАЛИСТСКИЙ РЕСПУБЛИКАНИЗМ АЛЬТУЗИЯ КАК АЛЬТЕРНАТИВА БОДЕНУ

Италия была не единственным средоточием обновления республиканизма. В Северной Европе появится трактат, который окажет свое влияние не только на немецкую и голландскую

мысль, но и далеко за их пределами. Речь идет о «Политике, изложенной методическим способом» (*Doctrina methodice digesta*, 1603, переиздана в 1610 и 1614). Автор этого трактата, Иоганн Альтузий (1557-1638), юрист и городской синдик в Эмдене, в Восточной Фризии, сформулировал свою самобытную теорию, зародившуюся вдали от европейского абсолютизма, в контексте более или менее независимых немецких городов, управлявшихся аристократией и торговцами. Будучи кальвинистом, Альтузий был сторонником антимонархического течения протестантских «монархомахов»¹¹. Согласно Альтузию, общество состоит из смычек различных ассоциаций людей, или *консоциаций*, начиная с простых и примитивных форм, таких как семья, проходя через публичную и смешанную форму, такую как город, и заканчивая всеобщей консоциацией (*consociatio universalis*), таким как королевство или республика, куда входят все ассоциации. Переосмысляя Аристотеля, он понимает политику как «искусство устанавливать, культивировать и сохранять между людьми ту социальную жизнь, которая должна их объединять». Он назвал такую жизнь «симбиотической»¹²: «Предмет политики — это консоциация, то есть явный или тацитный пакт, благодаря которому симбионты взаимно обязывают друг друга к совместному общению вещей (*communication mutuelle des choses*), полезных и необходимых для использования и участия в общественной жизни» [Althusius 1603:51].

Республика (*respuhlica*), основанная народом, предполагает здесь отказ от абсолютистской монархической модели Бодена, которую как раз и критиковал Альтузий. Этот его республиканский и демократический тезис на заре эпохи Просвещения будет

То есть буквально: «борцы против монархии», которыми были в основном публицисты католического или протестантского толка.

Симбионт — от греч. *sumbion*, то есть «живущий вместе».

подхвачен Пьером Бейлем (1647-1706) в «Историческом и критическом словаре». Бейль отметит в нем, что, по Альтузию, верховная власть принадлежит народу, а не монарху. Жан-Жак Руссо также упомянет Альтузия в своих «Письмах с горы» и, безусловно, многое почерпнет из его работ при написании «Общественного договора». В некотором смысле Альтузий является предшественником теорий договора, а также современных демократических теорий. Но его федералистский республиканизм тесно связан с коммунитарной парадигмой того времени: с корпоративным духом различных союзов и объединений. Что же касается Руссо — этого ревностного республиканца и усердного читателя Гоббса, — то индивидуалистическая основа его мысли и его видение единого и неделимого суверенитета превратят его в ключевую фигуру современного республиканизма: он похоронит «смешанное устройство», столь значимое в эпоху Античности и Возрождения.

РЕСПУБЛИКАНИЗМ В ЭПОХУ ПЕРЕВОРОТОВ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Хотя в XVII веке и доминировали монархии, республики сопротивлялись: Венеция и Генуя, а также независимая Республика Семи Соединенных провинций. Голландский республиканизм становится средоточием политической и религиозной свободы, народного суверенитета. Книг, встающих на защиту республики, тоже было написано немало. Так, существовала серия издательского дома «Elzevier» под названием «Малые республики», в которой переиздается Контарини и его апология Венецианской республики. В 1632 году выходит «Республика древних греков» (*Respublica Graecorum*) Уббо Эммиуса, друга Альтузия, прославляющая в греческой республике «систему свободы», которая обеспечивала некоторое равенство, и исследующая федерализм народной Ахейской республики. В том же году выходит в свет трактат «Республика евреев» (*Respublica Hebraeorum*) Петра Кунеса, который окажет влияние на видную фигуру английского республиканизма — Джеймса Харрингтона. В 1631 году другой издатель в Лейдене публикует трактат «Ганзейская республика» (*De Rebuspublicis Hanseaticis*) Иоганна Ангелия Верденхагена, в котором он встает на защиту «германской античной свободы». А братья де ла Кур пишут о «республиканской форме правления», способствующей торговому процветанию Голландии. Барух Спиноза будет внимательно изучать и братьев де ла Кур, и Кунеса. И в своем «Политическом трактате» (*Tractatus politicus*) будет

защищать демократию как лучшую форму правления. Тем не менее сильнее всего республиканская мысль будет утверждаться и вырабатываться в Великобритании.

БРИТАНСКИЙ РЕСПУБЛИКАНИЗМ: ВОЗВРАЩЕНИЕ К МАКИАВЕЛЛИ?

Вместе с антимонархической революцией (в ходе которой в 1649 году был казнен Карл I) и провозглашением Парламентом *Commonwealth* (то есть «республики») под руководством Оливера Кромвеля (1649-1658) заявляет о себе волна республиканской мысли — довольно неоднородная и представленная Маркамонтом Нидэмом (1620-1678), защитником религиозной свободы и свободы прессы Джоном Мильтоном (1608-1674), а также Джеймсом Харрингтоном (1611-1677), за которыми последуют Генри Невилл (1564-1615) и Элджернон Сидней (1622-1683). Все они так или иначе перерабатывают идеи возрождающегося республиканизма: гражданская добродетель, независимость вооруженных граждан, главенство безличного закона как гаранта свободы, «смешанное» устройство — и все это порой сочетается с темой «естественных прав». Этот республиканизм, иногда вполне довольствующийся преобразованной монархией, выдвигает тезис о том, что народ теряет свою свободу, если, соблазненный богатством и роскошью, отходит от публичной жизни, позволяя тем самым кому-то монополизировать власть в ущерб общему благу.

Республиканская утопия Харрингтона

В утопии «Республика Океания» (*The Commonwealth of Oceana*, 1656), посвященной Кромвелю, переживающему тогда непростой период своего протектората, Джеймс Харрингтон, аристократ

по происхождению, дает новое определение республиканизму. Согласно некоторым исследователям, по большому счету Харрингтона можно считать учеником Макиавелли [Рососк 1975]. Тем не менее Макиавелли тоже подвергается у него критике, и в целом он все же от него отходит. Безусловно, Харрингтон видит в нем сторонника республиканской свободы и, как и он, настаивает на роли вооруженного гражданина. Но в отличие от Макиавелли, согласно которому общественным институтам всегда угрожает разрушение, он придумывает навечно устойчивый порядок благодаря механизмам, предупреждающим возникновение олигархии. В отличие от флорентийца, Харрингтон восхищается аристократической Венецианской республикой, о которой он читал у Джаннотти и Контарини, особенно ее стабильностью. Кроме того, не стремясь восхвалять конфликт как источник республиканской свободы, Харрингтон не соглашается с Макиавелли относительно роли противоречий и столкновений в римской истории и интерпретирует республиканские механизмы как средство нейтрализации влияний организованных партий. Гармоничная республика, основанная на механизмах, обеспечивающих ротацию должностных лиц, просто не оставляет места для реальных антагонизмов. В этом отношении Харрингтон скорее ближе к Гвиччардини, нежели к Макиавелли. Оригинальность его теории заключается в подчеркивании социально-экономических условий стабильного правления: равновесие собственности, по большей части земельной, призвано гарантировать свободное общество, держащееся на независимости граждан. Отчасти он вдохновляется Республикой евреев, о модели которой писал голландец Петр Кунеус. Если передел собственности ведет к неравенству и от этого выигрывает только дворянство, это приводит к пагубной политической неустойчивости. На этой основе Харрингтон определяет институциональные процедуры, предупреждающие

нравственное разложение: ротация должностей, тайное голосование, разделение властей. Таким образом, даже если республиканское правление принадлежит народу, оно не становится антиаристократическим: члены «нетитулованного дворянства» (*gentry*), поскольку их ограниченное число не позволяет им стать дворянами, никак не вредят республике (*commonwealth*), а как раз наоборот, являются важным элементом ее стабильности. В этом и есть его расхождение с Макиавелли, так как по Харрингтону, если власть дворянства ограничена, то оно не является врагом народного правления. К тому же в отличие от флорентийца он не так сильно настаивает на бдительности граждан и гражданском участии. Конечно, для него народная легитимность имеет решающий вес, но наделе роль народа сводится к принятию или непринятию выбора, сделанного на совете аристократов.

Республиканизм Харрингтона проявляется также в его определении *commonwealth* как «империи законов». В этом смысле он, похоже, близок к Аристотелю, противопоставляя тираническую власть личного влияния правлению, уважающему закон и общественный интерес. Этот примат закона проясняет, кроме того, его различие «античной мудрости» и «нововременной мудрости»: первая, нашедшая свое воплощение у Макиавелли, является искусством правления по закону во имя общего интереса, а вторая, нашедшая свое воплощение у Гоббса, является искусством подчинения сообщества интересам меньшинства. Его критика Гоббса сводится к определению двух противостоящих друг другу идей свободы: с одной стороны, республиканское определение свободы как свободы по закону, а с другой — определение Гоббса, настаивающее на важности того, чтобы закон не вмешивался. Идея свободы как отсутствия закона обуславливает сущностную несовместимость между свободой и законом. Таким образом, Гоббс отождествляет свободу с отсутствием внешних преград для движения. Но Харрингтон

КОНФЛИКТНЫЙ РЕСПУБЛИКАНИЗМ СИДНЕЯ: ПРОДОЛЖЕНИЕ НАСЛЕДИЯ МАКИАВЕЛЛИ

Является ли британский республиканизм наследником учения Макиавелли? Таков был центральный вопрос Джона Покока и его последователей. Целый ряд деталей, однако, побуждает нас возможно внимательнее рассмотреть основную идею труда Покока «Момент Макиавелли», ибо она вызывает вопросы как по отношению к Возрождению, так и по отношению к республиканизму Макиавелли в частности [Audier 2000]. Заголовки книги Покока вводит в заблуждение, потому что история британского республиканизма сложна и включает в себя две различные тенденции: одна в качестве потенциального фактора свободы на первое место ставит конфликт (и это наследие Макиавелли), а вторая — порядок и гармонию (и это, скорее, наследие Гвиччардини). Таким образом, есть республиканцы, которые ближе к Макиавелли, чем Харрингтон, например такие, как Нидэм. В трактате «В защиту Английской республики» (*The Case of the Commonwealth of England, Stated*, 1650) Нидэм утверждает превосходство республик над монархиями, по всей очевидности вдохновляясь хвалебными речами Макиавелли

о Риме. То же самое можно найти у Невилла, который переводил Макиавелли. В трактате «Обновленный Платон» (*Plato Redivivus*, 1681), во втором диалоге которого говорится о «божественном Макиавелли» (*the divine Machiavet*), Невилл не пишет о Спарте как о демократии и, вопреки Харрингтону, предпочитает ей Римскую республику. Как и Макиавелли, он скорее встает на сторону Рима, нежели Венеции, которая не смогла опереться на народное ополчение в силу своего аристократического устройства [Combiano 2003]. Но главную ленту в переосмыслении макиавеллиевских тезисов вносит Сидней. Его изданные посмертно «Рассуждения о правлении» (*Discourses Concerning Government*, 1698) внесли весомый вклад в развитие республиканизма. Этот «мученик» республиканского «правого дела» (в 1683 году ему отрубили голову), оказавший влияние на Монтескье и Руссо, выделялся своей критикой абсолютной монархии. Он решительно не приемлет трактат Роберта Филмера «Патриарх, или Естественная власть королей» (*Patriarcha, or The Natural power of Kings*), который является оправданием монархии, представляя королевскую власть как прямое следствие власти отеческой. Аргументы Сиднея меньше напоминают Макиавелли, чем «Два

трактата о правлении» (1690) Локка, когда он возражает Филмеру, что власть зиждется на выраженном народом согласии и должна стремиться к общему благу.

В отличие от Локка он возвращается к республиканизму Макиавелли.

Так, он подчеркивает неизбежный и часто благоприятный характер конфликтов и «раздоров» (*tumulti*, о которых писал Макиавелли).

Вопреки Харрингтону он не считает главным равное распределение собственности и не ратует за спартанскую стабильность, потому что политическая жизнь должна быть активной и не бояться перемен.

В параграфе 76 второй главы книги И «Рассуждений о правлении» он подчеркивает, что «гражданские смуты и войны

являются не худшим злом, которое может произойти с народами».

Сидней здесь опирается на трактат Макиавелли «История Флоренции», текст которого он использует выборочно. Именно поэтому он не приемлет тезис Филмера о том, что монархии предпочтительнее республик, так как в них меньше смуты. Судя по всему, эту идею у Сиднея позднее подхватит Руссо (он оставит после себя заметки о чтении Сиднея, которые, кстати, до сих пор не изданы) в одном примечании к «Общественному договору», утверждающем, что «некогда Греция процветала в разгар самых жестоких войн». Уже Сидней объясняет, что, «несмотря на все смуты во Флоренции и других тосканских городах... они оставались

отвергает эту концепцию свободы как отсутствия препятствий, критикуя антиреспубликанский тезис Гоббса, согласно которому гражданин республики города Лукки обладал не большей свободой, чем подданный, например, такого деспотического города, как Константинополь. Тем не менее антропология Харрингтона отличается от антропологии «политического животного» Аристотеля: она несет в себе оттенки пессимизма, связанного, по всей видимости, с идеями Гоббса, который отводит институциям роль приручения индивидов.

Руссо Ж.-Ж. [1969], «Об общественном договоре, или Принципы политического права», в: Руссо Ж.-Ж., *Трактаты*. М.: Наука, с. 214, пер. с фр. А. Д. Хаютина, В. С. Алексеева-Попова.

многолюдными, сильными и чрезвычайно богатыми, но за отрезок менее, чем сто пятьдесят лет, мирное правление Медичи уничтожило девять десятых населения этой провинции народа». Такой тип анализа позитивных черт конфликта (из которых даже Руссо не делает всех надлежащих выводов) будет встречаться вплоть до XIX века, в том числе у Токвиля, который в своих заметках о Макиавелли напишет, что «то время, когда Флоренция разрывалась между различными политическими фракциями, было эпохой, когда она стала развитым, сильным, образованным городом с богатой литературой... тогда как начиная с периода, когда все в ней стало спокойно и невозмутимо, ее

достижения исчезли одно за другим». Но еще до Токвиля, и даже сильнее, чем это сделал Руссо, на защиту «разногласий» встанет в своих «Размышлениях о причинах величия и падения римлян» (1734) Монтескье, которому Сидней был далеко не чужд. А потом, в свою очередь, Адам Фергюсон, внимательный читатель Монтескье и Макиавелли, в «Опытах об истории гражданского общества» [Ferguson 1767; Фергюсон 2000] будет настаивать на потенциально благоприятном характере конфликтов и раздоров. Во всем этом можно увидеть некоторое постоянство этой темы, которая по большей части ускользает от историков республиканизма, в частности от Покока и его последователей.

«Письма Катона»: от английского республиканизма к Американской революции

Еще одним из важнейших для английского республиканизма текстов, близких по духу Нидэму и особенно Сиднею (см. врезку), были «Письма Катона», имеющие подзаголовок «Опыты о свободе, гражданской и религиозной, и о других важных предметах». Они оставят огромный след в истории Американской революции и будут особенно популярны среди американских переселенцев. Памфлетисты Джон Тренчард (1662-1723) и Томас Гордон (ок. 1691-1750) издавали эти письма с 1720 по 1723 год и подписывали их именем Катона Младшего

(95-46 до н. э.), противника Цезаря и тиранов, героя республиканской свободы. Помимо критики католической церкви и защиты прав протестантских диссидентов, они выступают против тирании и коррупции за политическую свободу, верховенство законов, гражданскую добродетель и неотчуждаемые права человека. Последовавшее за этим влияние «Писем Катона» в Америке лишь с виду подтверждает тезисы таких историков, как Джон Покок [Рососк 1975], говоривших о проникновении республиканских идеалов «гражданского гуманизма» за океан. Ведь Гордон и Тренчард не укладываются в упрощенческую дихотомию между республиканизмом и либерализмом. Иногда поддерживаемые либертарианцами, они защищают права человека и с недоверием относятся к нелегитимному вторжению в жизнь политической власти, в чем они очень близки к либерализму Локка. Тем не менее они также обращаются к республиканским идеалам Античности и Возрождения, чтобы обличить коррупцию. Ограничение произвола власти, особенно высокомерия сильных мира сего, — в чем слышится отзвук уроков Макиавелли,—является необходимостью, но в отличие от Макиавелли они ставят на первое место права человека и не оправдывают военную экспансию. На этих основаниях в «Письмах Катона» проповедуется ограничение власти, чтобы можно было сохранить свободу граждан, единственный источник легитимности. В свободном обществе, объясняют они, власть — это должность, которую все доверяют одному или нескольким людям для обеспечения безопасности и удовлетворения всеобщих интересов. И правительства, нарушающие эти требования, становятся нелегитимными. Находясь на пересечении классических гражданских идеалов и либерального языка частного права, «Письма Катона» знаменуют возникновение республиканизма Нового времени.

ЛИБЕРАЛИЗМ МОНТЕСКЬЕ И РЕСПУБЛИКАНСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Парадоксальным образом ключевую роль в распространении республиканской модели сыграл Монтескье (1689-1755)- Исследователи, делающие из автора сочинения «О духе законов» (1748) простого либерала, забывают, как сильно он связан с республиканской традицией: его философия является одновременно наследием Полибия, Цицерона и Макиавелли, но также Харрингтона и особенно Сиднея. До появления трактатов Руссо именно он, наравне с Жаном Барбейраком, способствовал распространению во Франции антиабсолютистской мысли английского республиканизма.

Монтескье различает три типа правления: республика, монархия и деспотизм. Эти типы определяются по двум критериям: «природе» и «принципу». Природа — это строй правления, то есть число людей, в чьих руках находится власть. *Республиканское* правление — это правление, при котором верховная власть принадлежит народу; у нее есть две разновидности: либо народ задействован полностью, и тогда это *демократия*, либо частично, и тогда это *аристократия*. Природа *монархического* правления — это верховная власть одного человека, осуществляемая посредством установленных неизменных законов. *Деспотическое* правление отличается от монархии тем, что при таком правлении нет никаких законов, хотя правит тоже один человек. К этим различиям добавляется второй критерий — «принцип», а именно поведение, которое должно охватить народ, чтобы режим функционировал. Так, принципом республики является добродетель (*vertu*), принципом монархии — честь (*honneur*), а принципом деспотизма — страх (*crainte*). В качестве примера «демократического» республиканского управления можно привести Рим, а также Афины. «Аристократическое»

республиканское правление соответствует Венеции или Генуе. При этом существует одна очень важная переменная — размер территории: чтобы оставаться жизнеспособными, республики должны обладать небольшим пространством, вопреки монархиям, которые могут управлять территориями среднего размера, тогда как деспотизм лучше всего приспособлен для обширных территорий. Но такое положение республик нестабильно и ведет к двум возможным исходам: республики или кому-нибудь в конце концов подчиняются, или становятся завоевателями и превращаются в империю. В Новое время республики могут поддерживать свое существование через объединение в федерации. В этом смысле они не принадлежат исключительно прошлому. Но все же двумя господствующими формами являются монархия (в Европе) и деспотизм (в Азии). При этом особенно важно то, что общества Нового времени, для которых характерны мягкие принципы торговли (*doux commerce*), не могут вернуться к эгалитарной и суровой добродетели древних.

Неустойчивость республик — их неперменная черта. Это политические режимы, которые могут вызывать восхищение, но при этом они все время находятся под угрозой нравственного разложения, так как их принципом является добродетель, состоящая в предпочтении каждым общего интереса. Это весьма требовательный принцип, ибо правление осуществляется большим числом людей. Как только республиканские нравы начинают портиться, законы перестают соблюдаться и республика обречена на гибель. Если республиканской демократии угрожает нравственное разложение, когда граждане начинают предпочитать неравенство и роскошь принципам воздержанности, еще большим риском для нее является дух крайнего эгалитаризма, когда народ до такой степени начинает тяготиться политическим неравенством, что доходит до пре-

зрения своих магистратов. Угроза, нависающая над аристократическими республиками, обратная: они рискуют выродиться и слишком отдалиться от демократии, а значит, и от равенства.

Монтескье, ратующего за умеренную монархию, нельзя, конечно, назвать «республиканцем», но некоторые стороны республиканизма у него все же наблюдаются. Тогда как иные либералы XIX века будут определять свободу как противостоящую закону, Монтескье защищает идею свободы, гарантированной законом, частично примыкая тем самым к «неоримской» традиции, идущей от классического республиканизма, в частности от Цицерона. Тем более что влияние на него Макиавелли, появившееся в «Размышлениях о причинах величия и падения римлян» (1734), недооценено. Монтескье, как и Макиавелли, подчеркивает, что конфликты и раздоры Римской республики не являлись причинами ее падения, наоборот, они были необходимы и благотворны для ее развития. Борьба различных политических сторон подпитывала ее энергией и способствовала всеобщему процветанию: «В Риме неизбежно должны были существовать раздоры... Требовать, чтобы свободное государство состояло из людей, отважных на войне и робких во время мира, это значит желать невозможного. Можно установить общее правило, что всякий раз, когда мы замечаем, что в государстве, называющем себя республикой, все спокойно, то можно быть уверенным, что в нем нет свободы»¹⁴. Тем самым Монтескье продолжает макиавеллиевскую традицию подрыва классического республиканизма и идеала общественного согласия, определяя общее благо не как объективную норму, которая

Монтескье Ш. [1955], «Размышления о причинах величия и падения римлян», в: Монтескье Ш., *Избранные произведения*, М.: Гос. изд-во политической литературы, с. 87.

ФЕРГЮСОН: ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО И ПОЛИТИЧЕСКАЯ СВОБОДА

Среди теоретиков рынка и «гражданского общества» в истории республиканизма шотландец Адам Фергюсон (1723-1816), современник Адама Смита (1723-1790), занимает совершенно особое место. Его трактат «История развития и падения Римской республики» (*History of the Progress and Termination of the Roman Republic*, 1783) свидетельствует о знании работ Монтескье и Макиавелли: рассуждения последнего о роли религии в Древнем Риме упоминаются в работе не раз. В 1767 году он становится автором еще одного важного трактата—«Опыта истории гражданского общества», где проводит детальный анализ возникновения торгового общества и разделения труда. Тем не менее, критически оценивая этот новый мировой уклад, управляемый торговлей, он подчеркивает деполитизирующие

и дегуманизирующие последствия разделения труда (которое приводит к созданию профессиональных армий и исчезновению гражданина-солдата) и нависающие над политической свободой угрозы, порождаемые преследованием частного интереса. Он прекрасно, и даже выразительнее, чем Монтескье, описывает темную сторону торговых обществ. Его анализ показывает риск утери гражданских добродетелей и их замену «душевным спокойствием», гарантированным близким к деспотизму государством. Именно поэтому он встает на защиту конфликта, который отчасти и связывает его с Макиавелли. Фергюсон действительно подчеркивает пользу противоборства и раздоров, в том числе и войн. Согласно его рассуждениям, в которых он иногда ссылается на Монтескье, свобода возникает из конфликта между вовлеченными в жизнь города гражданами, поэтому наилучшим политическим порядком должен быть такой, при котором

должна самоотверженно соблюдаться всеми гражданами, а как результат «разногласий» и «раздоров» сталкивающихся друг с другом конфликтующих сторон. Эти дифирамбы конфликту как одной из сторон республиканской свободы отчасти обнаруживаются и в трактате «О духе законов», на страницах, посвященных английским законам и жизни свободных обществ. При этом Монтескье гораздо больше, чем Макиавелли, ценит свободу и безопасность частных лиц, и его уверения о благо-

имеют место различия и столкновения, выполняющие свою продуктивную роль. Эта защита конфликта неотделима от критики «душевного спокойствия», к которой тяготеют торговые общества, когда его граждане начинают отходить от публичных дел (*affaires publiques*), чтобы посвятить себя коммерческой деятельности и поискам личного счастья, оставляя тем самым заботу о свободе отдельной группе профессиональных политиков. В этом отношении Фергюсон предвосхищает опасения «нового деспотизма» индивидуалистических обществ, высказанные Токвилем в XIX веке. Иногда Фергюсона связывают с Руссо, но оригинальность Фергюсона заключается в его понимании разделения труда, и он вовсе не ратует, — как это полагал Покок, — за возвращение к экономике старого типа. В связи с темой «отчуждения» его имя также часто упоминается наряду с Гегелем и Марксом (в «Капитале» цитируется Фергюсон). Тем не менее он лишь отчасти

предвосхищает марксистский анализ капитализма, зато уже возмещает Токвилю, который укажет на угрозы нового торгового и индустриального мира, вовсе не призывая, как и Фергюсон, отказаться от нового типа экономики, но стараясь защитить свободу в эту новую эпоху коммерции. Добавим к этому, что, хотя Фергюсон и принадлежит истории Просвещения и республиканизма, он далек от того, чтобы стать апостолом республиканского режима, о чем свидетельствуют его «Принципы морали и политической науки» (1792). Будучи сторонником «смешанной» британской монархии, он будет критично относиться к модели республиканской демократии на французский лад. Неприятие им Французской революции ставит его в оппозицию другим видным мыслителям англоязычного Просвещения, в том числе таким радикалам, как Томас Пейн.

приятной роли страстей продолжают общий дискурс XVIII века о пользе «мягких торговых нравов»¹⁵. Будучи мыслителем «умеренности», Монтескье переосмысливает наследие Макиавелли в либеральном ключе. Его критика абсолютной монархии

Этого термина как такового у Монтескье нет. Он возникает вследствие интерпретации ряда его мыслей. См., например: Монтескье Ш. [1999], *О духе законов*, М.: Мысль, с. 281, пер. с фр. А. В. Матешука.

наложит свой отпечаток на молодого Мирабо (1749-1791), будущего главного героя Французской революции и автора «Опыта о деспотизме» (1772.).

ОТ РУССО К ФИЛАНДЖЕРИ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ РЕСПУБЛИКАНИЗМА НОВОГО ВРЕМЕНИ

Контрактная традиция и культ Античности: Руссо

«Гражданин Женевы» — именно так Жан-Жак Руссо (1712,-1778) подписывал свои политические трактаты. Упомянув Женевскую республику, автор трактата «Об общественном договоре» (1762), размышлявший также и об английском республиканизме, переосмысляет республиканскую идею свободы как ситуацию, когда правят не люди, а законы: быть свободным — значит подчиняться закону, который выражает «общую волю». Закон, будучи безличным и общим для всех, призван защищать граждан от произвола. Наоборот, тот, кто пытается ускользнуть от закона, тем самым отказывается от подлинной свободы и впадает в «распущенность». Поэтому Руссо определяет свободу как гарантию не против государства, а против влияния других граждан.

В «Общественном договоре» республика, во вполне аристотелевском духе, определяется как режим, имеющий своей целью общее благо: «Я называю Республикою всякое Государство, управляемое посредством законов, каков бы ни был при этом образ управления им; ибо только тогда интерес общий правит Государством и общее благо означает нечто. Всякое правление посредством законов есть республиканское»¹⁶. Руссо уточняет,

Руссо Ж.-Ж., «Об общественном договоре, или Принципы политического права», с. 178.

что монархия в этом смысле может являться республикой, но в реальности она ей не является, поскольку монархия — это господство произвола. Поэтому он подчеркивает, что монархическое правление стоит «ниже» республиканского.

Вопреки Монтескье, Руссо не поет дифирамбов современной цивилизации, основу которой составляет торговля, как фактору мира и свободы. Наоборот, он обличает нравственное разложение этой «цивилизации», сожалея об утраченных добродетелях Античности. Вопреки мыслителям эпохи Просвещения, которые восхищались достижениями «мягких нравов торговли», Руссо призывает вернуться к античной модели гражданства в Спарте и Риме, наилучшим воплощением которой на данном этапе как раз и является Женевская республика. Поэтому он частично соглашается с Макиавелли относительно важности понятия «республика». К тому же он так восхищается патриотизмом Макиавелли, что рассматривает его «Государя» как республиканскую сатиру на власть тиранов. Кроме того, Руссо, похоже, сближается с Макиавелли в том, что для предотвращения морального разложения только закона недостаточно, если исчезли добродетельные нравы. Но эту его близость к Макиавелли, о которой писали некоторые исследователи [Viroli 1995], необходимо уточнить: у Руссо восхваление добродетели как «голоса своей совести», к которому гражданин должен прислушиваться, когда «страсти безмолвствуют», не соответствует идее о добродетели как страсти к общей свободе. На самом деле выражения такого типа у Макиавелли не встречаются, зато их можно обнаружить в метафизических размышлениях священника Николя Мальбранша (1638-1715), чьи работы как раз произвели на Руссо сильное впечатление. Как и в классическом республиканизме, у Руссо поиски общего блага тем не менее не предполагают жертв со стороны индивидуумов: когда общественный интерес предписывает отказаться от эгоистического

стремления к богатству, это полностью согласуется с требованиями безопасности и благосостояния каждого человека. Между тем в слишком неравном обществе республика окажется нежизнеспособной. Различия между бедным большинством и богатым меньшинством препятствуют главенству права: тот, кто в силу своей бедности будет вынужден подчиниться богатому, попадет к нему в рабство. Поэтому необходимо ограничить собственность, при этом не уничтожая ее.

В «Общественном договоре» Руссо проводит различие между своим методом и методом Монтескье, так как его цель — прийти к справедливому политическому порядку. В этой *нормативной*, а не *дескриптивной* перспективе он утверждает, что было бы несправедливым основывать общество на естественном порядке семьи и на праве сильнейшего. А значит, легитимная политическая власть требует какого-то *исходного соглашения*. Проблема заключается в том, как найти «такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всю общую силую личность и имущество каждого из членов ассоциации и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде»¹⁷. Это соглашение не должно походить на ту форму, в которой народ подчиняется королю: нужно найти такую форму, при которой народ *конституируется как народ*. Подобная модель порождает новую реальность, несводимую к простой сумме индивидумов, — это коллективное тело, юридическое лицо, обладающее *неотчуждаемой и неделимой* верховной властью. Таким образом, оригинальность вклада Руссо заключается в том, что он переосмысливает республиканизм с помощью языка *договора* (чего у Макиавелли нет) и при этом решительно отбрасывает идеи

Руссо Ж. -Ж., «Об общественном договоре, или Принципы политического права», с. 160.

таких теоретиков договора, как монархист Томас Гоббс. Именно благодаря господству закона, в создании которого он принимает участие, отдельно взятый субъект может избавиться от зависимости: «Каждый, подчиняя себя всем, не подчиняет себя никому в отдельности, и так как нет ни одного члена ассоциации, в отношении которого остальные не приобретали бы тех же прав, которые они уступили ему по отношению к себе, то каждый приобретает эквивалент того, что теряет, и получает больше силы для сохранения того, что имеет»¹⁸. Общий характер закона, на который дает согласие такой субъект, сам дающий себе законы, является тем самым условием свободы. Кроме того, это условие предполагает наличие добродетели, которая будет поддерживаться «гражданской религией».

«Общая воля» отличается от воли всех, которая является всего лишь формой частной воли. Она может изменяться под влиянием частичных сообществ и интересов, которые отвлекают нас от общего блага. А значит, предупреждает Руссо, нужно, чтобы в государстве не было подобных «частичных обществ» и чтобы каждый гражданин «высказывал только свое собственное мнение», как это было в «прекрасном» устройении великого основателя Спарты—Ликурга. Поэтому руссоистская модель делиберации исключает всякое публичное пространство, понимаемое как место конфронтации различных групп и ассоциаций: необходимо, чтобы у граждан не было друг с другом никакой коммуникации, только тогда из множества «незначительных различий» возникнет «правильная» общая воля. Тут нет места конфликтам между различными группами. Главным концептуальным источником этого понятия «общей воли» является вовсе не Макиавелли [Skinner 1992]. Ее косвенный источник—*теология* [Riley 1986]. В метафизике Мальбранша воля Бога как раз называется «общей волей».

Там же, с. 161.

МЭРИ УОЛСТОНКРАФТ КРИТИКА РУССО: РЕСПУБЛИКАНИЗМ И ЭМАНСИПАЦИЯ ЖЕНЩИН

Равенство полов в республиканизме не было чем-то само собой разумеющимся. Находясь под влиянием Руссо, республиканцы зачастую отказывали женщинам в гражданстве. Во время Французской революции, в которой многие женщины принимали участие, их постарались быстро исключить из публичной сферы. И протесты в «Декларации прав женщины и гражданки» (1791) Олимпии де Гуж¹ ничего не изменили, равно как и позиции республиканца Николя де Кондорсе,

который в 1790 году опубликовал работу «О допуске женщин к гражданским правам». Но в первую очередь здесь нужно назвать имя Мэри Уолстонкрафт (1759-1797), чья критика Руссо как раз и заключалась в защите прав женщин на гражданство. Автор сочинения «В защиту прав женщин» (*A Vindication of the Rights of Woman*, 1792) предлагает достаточно нетипичный республиканизм, находящийся на перекрестке либерализма Локка и британского республиканского движения, что указывает на ограниченность тезиса о расколе между республиканизмом и либерализмом, введенного Пококом и его школой. Ее разрыв с республиканизмом того времени, в частности с идеями Руссо, высказанными в «Эмиле», прежде

Идея общей воли предполагает также уже присутствовавшее у Бодена различие «суверенитета» и «правления». Поскольку закон является «объявлением общей воли», народ, будучи «законодательной властью», не может выражать себя через собрание представителей: «Суверенитет не может быть представляем по той же причине, по которой он не может быть отчуждаем. Он заключается, в сущности, в общей воле, а воля никак не может быть представляема; или это она, или это другая воля, среднего не бывает»²⁰. Поэтому Руссо, вопреки Монтескье, не

Настоящее имя Мари Гүз (1748-1793). Национальный конвент отклонил проект ее декларации.

Руссо Ж.-Ж., «Об общественном договоре, или Принципы политического права», с. 221-222.

всего касается статуса женщины: Уолстонкрафт делает выводы из республиканского эгалитаризма, объясняя, что ничто не может оправдать исключение женщин из публичной жизни, поскольку этот остракизм основан на якобы существующем различии между *природой* мужчины и женщины. Для нее это различие идет от образования и является продуктом истории и культуры. На самом деле женщины имеют доступ к свету разума, а значит, их исключение из гражданского права нелегитимно. Следовательно, женщины должны начать свою революцию, освобождаясь от сферы домашних дел, и стать полноценными гражданками, демонстрируя всем свою гражданскую добродетель. Прежде всего Уолстонкрафт

предлагает позволить гражданкам участвовать в публичных deliberациях. А для этого нужно устранить препятствия, лежащие *в самой сердцевине частной жизни*: женщина не сможет стать настоящей гражданкой, пока она юридически зависима от своего мужа. Поэтому «частная добродетель» и «публичная добродетель» теснейшим образом связаны друг с другом: гражданское чувство должно подпитываться частной добродетелью, которая является гарантом общественной свободы. Идея Уолстонкрафт заключается в том, что от эмансипации женщин выиграет *весь человеческий род*, а значит, "необходимо, чтобы общество освободило себя не только от «божественного права королей», но и от «божественного права мужей».

приемлет английскую репрезентативную систему. А вот неотчуждаемый характер суверенитета допускает и требует, чтобы его делегировали «исполнительной» власти. А значит, нужно различать *суверена* и *правительство*, которое может быть только исполнителем. Тем не менее правительство может действовать вопреки общей воле суверена, предпочтя ей свою частную волю и угрожая тем самым навредить политическому телу. Но надо еще различать демократическое, аристократическое и монархическое правление. Руссо критикует последнее, но демократия тоже обладает серьезными недостатками, так как при ней народ принимает решение и относительно общих законов, и относительно частных мер. А значит, «правление столь совершенное не подходит людям».

Политический идеал Руссо, находившегося под влиянием Платона, подпитывается моделью сообщества, стоящего в стороне от хитростей торгового общества, как и его «Женевская республика», в которой он обнаруживает черты спартанского полиса, но в новом духовном контексте. И в этом Руссо расходится с Макиавелли, хотя иногда в его критике деспотизма и порой прорывающейся защите конфликта можно обнаружить макиавеллиевские нотки. Мы видели, что у Макиавелли конфликт характеризует как внутреннюю жизнь республик, так и их внешние отношения. Его своеобразие заключается в том, что он мыслит одновременно и гражданский конфликт, и экспансию. И в этом его существенное отличие от Руссо: Макиавелли ставит на первое место опыт Римской республики, а Руссо — Спарту. Мы не найдем у Руссо макиавеллиевской дистанцированности по отношению к Спарте, то есть—парадигме закрытого полиса с аристократическим основанием. Как показывает Старобинский [Starobinski 1971], политический идеал Руссо тесно связан с фантазмом единодушия и прозрачности — «коллективным праздником» как местом непосредственного общения, являющимся аффективным эквивалентом общей воли. Эта тематика найдет свое продолжение в эпоху Французской революции [Rosanvallon 2004].

Мабли: за и против Руссо

Имя Руссо довольно рано связали с Габриэлем Бонно де Мабли (1709-1785), чьи работы «Беседы Фокиона об отношении морали и политики» (1763) и «О законодательстве, или Принципы законов» (1776) получили широкое распространение еще до Французской революции. Мабли встречался с Руссо в 1742 году, стал его другом, но позже, правда, они поссорились. В его работах обнаруживаются республиканский культ Античности, особен-

но Спарты, критика либеральной экономики и роскоши, апология добродетельных нравов. В письме IV трактата «О правах и обязанностях гражданина» (1758, опубликован в 1789) Мабли вкладывает в уста одного из протагонистов этого диалога следующие слова: «Когда я читаю описание какого-нибудь путешественника о некоем пустынном острове, над которым расстилается ясное небо и по которому течет полезная для здоровья вода, у меня всегда является желание отправиться туда и основать там республику, где все богаты, все бедны, все равны, все свободны, все братья и где первым законом было бы запрещение владеть собственностью. Мы понесли бы в общественные магазины плоды наших трудов; они были бы государственным сокровищем и достоянием каждого гражданина»²¹. Дискурс Мабли зачастую напоминает дискурс досоциалистических утопистов его времени (Жана Мелье или Морелли), который после Французской революции у Гракха Бабёфа и его эгалитаристских последователей становится еще более радикальным. Похоже, именно эта «коммунистическая» тенденция и отличает Мабли от Руссо, который выступал не за отмену частной собственности, а за ее ограничение. Впрочем, поскольку Мабли указывает на то, что общая собственность в ближайшее время не может стать реальностью, это различие между ними становится относительным. В остальном же они все-таки разнятся. Руссо отводит ключевое место абсолютному суверенитету и «общей воле», а Мабли оказывается ближе к республиканским сторонникам «смешанного» устройства в духе Полибия, которое автор «Общественного договора» не приемлет. Если Мабли возлагает важную роль на публичную deliberацию, Руссо дает нам понять.

Мабли Г. [1950], «О правах и обязанностях гражданина», в: Мабли Г., Избранные произведения, М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, с. 313, пер. с фр. Ф. Б. Шуваевой.

что общая воля исчезает, когда начинаются дебаты. Кроме того, Мабли защищает репрезентативное правление, тогда как Руссо встречает его в штыки и предпочитает прямую законодательную власть народа. В этом смысле республиканизм Мабли куда больше предваряет собой революцию 1789 года, нежели Руссо, который потом, однако, станет ключевым ориентиром Робеспьера и Сен-Жюста.

Филанджери:

республиканизм правых и республиканизм Просвещения

В XVIII веке Италия вновь становится «кипящим котлом» республиканизма, особенно Неаполь, где юрист Франческо Марио Пагано (1748-1799) представит проект республиканской конституции. Но до этого Гаэтано Филанджери (1753-1788) публикует свою «Науку о законодательстве» (1780-1791), которая выдвинет его на видное место среди европейских философов Просвещения. В этом колоссальном труде, идеи которого простираются от юридической реформы по предупреждению произвола до реформы образования, показывается, что «следовало бы» сделать для существования государства, гарантирующего всеобщую свободу и счастье. В нем предлагается свержение несправедливого и обскурантистского феодального мира и построение республиканизма, основанного на священных правах индивидуума.

Восхищаясь Американской революцией, Филанджери симпатизировал Бенджамину Франклину, который способствовал распространению его идей. Вопреки Монтескье, он отвергает английскую монархию: будущее принадлежит республике, основанной на верховной власти народа. В отличие от Руссо он защищает репрезентативную систему и в отличие от Мабли — либеральную экономику физиократов. Кроме того, его респу-

бликанизм отличается от моделей Возрождения, в частности от Макиавелли, которые рассматриваются как порождение нестабильности и войн. Будучи социальным реформатором, Филанджери оправдывает экономическое процветание, но при условии, что «публичное благо» (*benepubblico*) могло бы избежать серьезного и губительного неравенства: «Под общественным достатком и удобствами я не подразумеваю непомерных богатств каких-либо классов граждан; еще менее — состояние тех, кто, будучи погруженным в праздный образ жизни, может безнаказанно разжигать этот разрушительный для общества порок. Несметные богатства одних и праздность других предполагают несчастье и нужду большинства». Государство может быть богатым и счастливым, только если «каждый гражданин несколькими часами достойного труда сможет спокойно удовлетворять свои потребности и потребности своей семьи» [Filangieri 1780: 60]. Поэтому он призывает государство правильно перераспределить богатства и собственность, чтобы можно было избавиться от этого раскола на меньшинство «собственников» и большинство «не-собственников». Этот республиканизм гражданских прав заявляет о себе как о социальном республиканизме.

ОТАМЕРИКАНСКОЙ ДО ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ: ПЕЙН И КОНДОРСЕ

Между Декларацией независимости тринадцати английских колоний в Америке в июле 1776 года, частично написанной республиканцем Томасом Джефферсоном, и Французской революцией 1789 года республиканская идея принимает доселе невиданный размах. Впрочем, эти революции невозможно мыслить в отрыве одной от другой: провозглашение республики во Франции в сентябре 1792 года переживалось американцами,

и в частности Джефферсоном, как подтверждение легитимности и жизнеспособности республиканских институтов в Соединенных Штатах. Тем более что главные герои обеих революций часто сравнивали то, что отличало французский опыт от американского.

Французская революция с ее Декларацией прав человека и гражданина закрепляет это двойное утверждение республики: в 1789 году происходит замена суверенитета монарха суверенитетом нации, а в 1792 году — упразднение монархии и зарождение республики. С сентября 1789 года бывшему монарху отводится статус главы исполнительной власти, так что тут можно говорить об установлении «монархической республики». И к полному упразднению монархии призывают лишь очень немногие. Тем не менее даже до провозглашения республики французская модель значительно отличается от американской. Так, в законе Ле Шапелье от 14 июня 1791 года, запрещающем образование профессиональных союзов, утверждается, что больше не существует ничего, кроме «частного интереса каждого индивидуума и общего интереса». И опять же до провозглашения республики рождается всем известный девиз, в полной мере характеризующий французскую модель: «Свобода, равенство, братство». Начиная с 1789 года столь дорогое Руссо верховенство права является основной темой политических дебатов [Rosanvallon 2004].

Эта специфика французской республиканской модели по сравнению с американской подчеркивалась Кондорсе (1743-1794). Конечно, его «жирондистские» взгляды не могут полностью выразить дух этой Революции, но в его работах представлена та республиканская концепция, которая еще долго будет влиять на политические умы, вплоть до основателей Третьей республики. Будучи последней крупной фигурой Просвещения, Кондорсе участвовал в работе над «Энциклопедией», а также был секрета-

рем Академии наук. Когда он был депутатом Законодательного собрания (1791) и Национального конвента (1792), он также написал хорошо известный проект реформы народного образования. Во время Террора его обвинили в жирондизме. Кондорсе умер после того, как его арестовали, успев написать свою последнюю, уже посмертно опубликованную работу—«Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1795). Кондорсе размышлял об американском примере и был знаком с работами Томаса Пейна (1737-1809), который стал одним из вдохновителей Американской революции, защищая независимость и республику («Здравый смысл», 1776), а также Французскую революцию («Права человека», 1791). Пейн был одним из редких мыслителей, кто в 1789 году высказывался в поддержку республики во Франции. Республиканская идея, зародившаяся в небольших античных полисах, казалась тогда невоплотимой. И пример американцев не мог поколебать этого убеждения, потому что Соединенные Штаты отличались тем, что не знали монархии и были федерацией. Тем не менее Пейн отбрасывает этот тезис: 1 июля 1791 года он пишет во Франции первый республиканский манифест, по всей вероятности переведенный на французский самим Кондорсе и его женой, с которыми он образует первое «Республиканское общество революции». В трактате «Права человека» Пейн подчеркивает, что республика является не одной из форм правления, а тем «характером цели или предмета, на котором должно зиждиться правление». Ведь *respublica* как раз представляет собой правление «ради интереса народа» (*l'interetpublic*) и вполне совместимо с обширной территорией. Это предполагает разрыв с «чистой демократией» и поворот в сторону «*репрезентативного* правления», основанного на правах человека.

Не чуждый всем этим тезисам, начиная с 1791 года, то есть после побега Людовика XVI, который для Кондорсе символизировал собой окончание монархии, он выступает за республику.

В памфлете «О республике, или Нужен ли король для сохранения свободы?» он отвергает все аргументы в пользу поддержки монархии. Вопреки распространенной идее, согласно которой король является единственным гарантом против тирании, а республика подходит лишь для маленьких стран, он утверждает, что разделение Франции на департаменты, специализация технических функций, существование разнообразных газет и образование граждан будут являться надежной защитой от тирании. А «раздоры» античных полисов вообще невозможно представить себе в репрезентативной республике, так как она подчиняется конституции, согласующейся с прогрессом разума и правами человека. Наконец, монархия предстает как архаизм для современного общества, порвавшего с предрассудками и неравенством социальных статусов.

Как и многие жирондисты, рассуждавшие об американском опыте, среди которых был, например, Жак-Пьер Бриссо, Кондорсе отмежевывается от сторонников политического клуба «Кордельеров», таких как, например, Франсуа Робер, тем, что встает на защиту репрезентативной республики. Республиканский проект Кондорсе отличается от модели якобинцев, которую защищали его противники, приверженцы Робеспьера: для него воля народа предполагает репрезентативное правление, а не модель гражданской добродетели в духе Спарты. «План Конституции», написанный Кондорсе в феврале 1793 года, тем самым, согласно Шарлю Кутелю [Coutel 1999], может пониматься как совершенно самобытный путь, одновременно отличающийся и от пути сторонников аббата Сийеса, и от пути сторонников Робеспьера. Кондорсе стремится избежать двусмысленности первых, желающих закрепить действительное осуществление политических прав за просвещенной «порцией граждан», и не соглашается со вторыми в их недоверии ко всякой форме делегирования власти и с их концепцией единодушного суверенитета.

«ФЕДЕРАЛИСТ»: ВОЗНИКНОВЕНИЕ НОВОГО РЕСПУБЛИКАНИЗМА

В период между провозглашением Декларации независимости тринадцати английских колоний (1776) и Конституцией 1787 года устанавливается американская республиканская модель. Спор между сторонниками независимости штатов («антифедералистами») и теми, кто отдавал предпочтение сильной центральной власти («федералисты»), заканчивается победой последних и принятием Конституции в 1787 году. Оправдание этой новой модели правления можно найти в сборнике «Федералист» (*The Federalist Papers*), составленном из статей Джеймса Мэдисона (1751-1836), Александра Гамильтона (1755-1804) и Джона Джея (1745-1829) [Madison, Hamilton & Jay 1787-1788; Гамильтон, Мэдисон, Джей 1994]. Тем не менее этот сборник не всегда воспринимался в русле теории республиканизма, а иногда даже подчеркивалась его близость к экономическому либерализму. Но это означало бы игнорировать стремление авторов этого сборника к переосмыслению республиканских идеалов. Работы Бернарда Бейлина и Гордона Вуда показали, что Революция, в сущности, была подготовлена огромным количеством памфлетов, опирающихся на идеи Харрингтона, Сиднея и Руссо. В этих памфлетах писалось о необходимости

контроля правительств со стороны граждан, о заповедях гражданского доблести, а кроме того, авторы обрушивались на нравственное разложение, которое влекут за собой богатство и роскошь. Затем эта идеология породила в каждом штате свой критический дискурс относительно опасности того, как бы парламенты не вышли из-под народного контроля. И вот как раз в ответ на эту проблему сторонники федеральной модели предложили свое невиданное доселе решение. В XVIII веке идея республики как «всеобщей вещи» (*chose detous*) еще противопоставляется идее демократии. В «Федералисте» республика как репрезентативное правление отличается от демократии, понимаемой как прямая демократия, подверженная нестабильности. В этом отношении республика является противоядием от перегибов демократии. Прежде всего, народный суверенитет не осуществляется напрямую, а делегируется ограниченной группе избранных граждан. Во-вторых, чтобы быть жизнеспособной, республика не предполагает, как при демократии, небольшой территории. Хотя народ и является исходным источником законной власти, эта власть должна выражаться посредством репрезентации. Подразумевается, что этот процесс делегирования способствует более непредвзятому отбору среди настроений общественного мнения.

Тем самым политические фракции становятся не столь опасны для республики, как, скажем, для демократии. Демократия, в силу небольшого масштаба своей территории, может привести к угнетению меньшинства большинством, а республика, благодаря множеству групп различных интересов, обладает большим иммунитетом против риска «тирании большинства».

И хотя в «Федералисте» можно найти рассуждения на классические темы о «добродетели», в нем больше не отводится центральной роли гражданскому самопожертвованию народа, поскольку здесь принимается в расчет протяженность территории и огромное разнообразие интересов. В этом смысле такая теория репрезентативного правления тесно связана с Руссо и одновременно направлена против него [Lacoste 1991]. Как и у Руссо, в «Федералисте» главной ценностью является общее

благо, но репрезентация исключает прямое функционирование суверенитета. И хотя главной задачей остается предупреждение распри между фракциями, решение этой задачи не заключается, как это происходит у Руссо, в осуждении «частичных обществ». С этой точки зрения «Федералист» ближе к Макиавелли и Монтескье: наилучшим способом избежать неблагоприятных последствий существования фракций и сохранить нацеленность на общее благо является создание сложных институциональных норм и правил, так что множество конкурирующих партий уравниваются друг друга. Таким образом, в «Федералисте» изобретается новая модель республиканизма, превращающая народ в источник легитимности всего набора политических институтов, но при этом сам народ исключается из прямой

Отсюда и его переосмысление идеи Руссо об «общей воле», понимаемой не на основе нравственных категорий, таких, например, как «добродетель», а в интеллектуальном ключе, как результат просвещенной публичной делиберации, и решения здесь периодически должны пересматриваться.

Это рационалистическое переосмысление общей воли у Кондорсе неотделимо от его концепции образования, изложенной в трактате «Пять ступеней народного образования» (1791). Центральное место образования отвечает требованию сделать действительным равенство прав и открыть доступ всех граждан

политической деятельности. Именно поэтому некоторые исследователи, такие как, например, Вуд, заговорили про «деинкорпорацию правления», чтобы указать на невозможность репрезентативных органов сконцентрировать волю народа, обреченную отныне вообще не быть воплощенной только в одном из них. В самом центре этой системы лежит теория конституции: фундаментальный закон неподвластен обычному законодательному воздействию избранного правительства, он вне досягаемости каких-либо поправок. Однако в «Федералисте» американский республиканизм выражен лишь частично. Совсем на других позициях стоял Томас Джефферсон (1743-1826), третий президент Соединенных Штатов (1801-1809). Одного из отцов Декларации независимости можно поставить в ряд последователей либерализма Локка и его учения

о естественных правах. Защищая исходное право каждого человека на счастье и общее процветание (*filicite publique*), он был сторонником народного образования и религиозной терпимости. Его главное отличие от Гамильтона и Мэдисона заключалось в двух неотделимых друг от друга элементах. Во-первых, он с недоверием относился к централизации в рамках федеральной модели и выступал за демократическое самоуправление, опирающееся на местные сообщества. Во-вторых, согласно его рассуждениям, республиканская свобода предполагала независимость мелких собственников и фермеров: враждебно относясь к городской цивилизации и промышленности, он выступал за сельскохозяйственную модель, находящуюся в более тесной связи с природой и охраняющую граждан от всякого нравственного разложения.

к критическому суждению, которое является необходимым условием их автономии: за неимением оного неграмотный народ будет зависим от образованной элиты. Будучи внимательным читателем Адама Смита, Кондорсе подчеркивает, что развитие разделения труда благоприятствует «оглушению» народа и что «образование остается единственным средством от этого зла, тем более опасным в государстве, в котором законы установили большее равенство» [Condorcet 1791: 78]. Распространение просвещения должно обеспечить переход от тирании силы к верховенству права. Таким образом, образование призвано рассеять

предрасудки и должно стать *светским*. Этот проект, выстраиваемый вокруг развития способности критически мыслить, не будет воспринят ни сторонниками Робеспьера, ни сторонниками античной модели гражданской добродетели, согласно которым образование должно прежде всего способствовать самопожертвованию и революционному энтузиазму.

Республиканизм Кондорсе расходится со спартанской моделью еще и в следующем: вопреки Руссо, который подчеркивал, что прогресс искусств вредит республиканской добродетели, Кондорсе указывает на связь между научным и нравственным прогрессом. Отсюда его оптимистичная философия истории, позволяющая человеку надеяться на бесконечный прогресс разума и морали и в некоторых отношениях предвосхищающая «сциентистские» концепции истории.

Хотя Кондорсе расходится и с Сен-Жюстом, и с Робеспьером относительно античной республиканской модели и наследия Руссо, в американском опыте он также не усматривает достойной модели. В «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» он признает, что «великий народ, освободившись от всех своих цепей, сам мирно дает своей стране конституцию и законы, которые он считал наиболее способными содействовать его счастью»¹². Тем не менее Американская революция не столь радикальна, как Французская, потому что ей не пришлось разрушать здание старого порядка и бороться с враждебными европейскими государствами. Для Кондорсе принципы Французской конституции и законов «более чисты» и «более точны» и в большей степени избавлены от «предрасудков». Во Франции равенство прав нигде не было замещено «тождеством интересов», кроме того, «ограничение власти» пришло на смену «этому

Кондорсе Ж. А. [1936], *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума*, М.: Государственное социально-экономическое издательство, с. 185, пер. с фр. И. А. Шапира.

тщетному равновесию властей, которым столь долго все восхищались». Наконец, французская модель полностью оставляет за народом его «право верховной власти»¹³.

Траектория мысли Кондорсе хорошо показывает ту напряженность, которой был проникнут республиканизм Революции. Некоторые исследователи даже противопоставляют «хороший» республиканизм «радикального» Просвещения (то есть республиканизм Пейна и Кондорсе) «плохому» республиканизму в духе Руссо (республиканизм Робеспьера и его последователей) [Israel 2009], рискуя ввести манихейское разграничение между ними. Но все же расхождения Кондорсе с Сен-Жюстом и Робеспьером относительно суверенитета или образования действительно существовали. Нападки Робеспьера и Сен-Жюста на энциклопедистов, культ «Верховного Существа», вполне соответствующие духу Античности дифирамбы «добродетели» — все это было чуждо мировоззрению Кондорсе или Пейна. Но еще большее расстояние отделяло их от еще одного вдохновителя Террора — Жака-Николя Бийо-Варенна, который в своем трактате «Элементы республиканизма» (1793) бичевал эгоизм и славил граждан, «проникнутых общественным долгом», которые «приносили всё во благо публичного интереса». И Кондорсе, отказавшись голосовать за казнь Людовика XVI, подвергнется преследованию со стороны якобинцев, будет арестован и заключен в тюрьму, где в 1794 году его найдут мертвым. Память о нем отчасти померкнет после Термидорианской реакции²⁴ и падения республики в 1799 году¹⁵, но его имя выйдет из забвения благодаря основателям Третьей республики и будет возвеличено некоторыми социалистами, такими как Жан Жорес.

²¹ Там же, с. 188-189.

²⁴ Это была, в сущности, антиробеспьеристская и антиякобинская реакция.

После Переворота 18 брюмера был установлен Консулат во главе с Наполеоном Бонапартом.

КАНТ: КОСМОПОЛИТИЧЕСКИЙ РЕСПУБЛИКАНИЗМ

XVIII век — это также век немецкого республиканизма. Вместе с Французской революцией распространяются якобинские идеи, и в 1793 году ненадолго появляется Майнцская республика. Среди ее защитников был Георг Форстер (1754-1794), писатель и космополитический натуралист, яркая фигура эпохи Просвещения. Он восхищается «Правами человека» Пейна и пишет предисловие к переводу этой брошюры на немецкий язык, который сделали якобинцы. Находясь во главе Общества друзей свободы и равенства, он становится вдохновителем республиканизма естественных прав эгалитарного типа. Республиканизм Иммануила Канта (1724-1804) — иного рода. Он тоже с энтузиазмом принял Французскую революцию и предложил в теории свою форму космополитизма, проведя различие между «республикой» и «демократией». В трактате «К вечному миру» (1795), переведенном на французский язык в 1796 году, он показывает, что не стоит смешивать «перемирие» и настоящий мир, предполагающий некую юридическую основу, призванную помешать войне. Основную задачу он видит в том, чтобы межгосударственные

отношения вышли из «естественного состояния», так чтобы у государств, подписывающих договоры, по необходимости не было тайных намерений начинать войну. В этом можно увидеть отражение идей Французской революции, которая в Конституции 1791 года заявляла об отказе от всяких будущих войн и завоеваний, направленных против свободы других народов. Во всяком случае, Кант обличает «отеческую» концепцию государства и игру династических амбиций, которая приводит к «кабинетным войнам». В «первой определяющей статье» за вечный мир подчеркивается, что «гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским». Это устройство основывается на трех принципах: принципе свобод (гарантируемых всем членам общества — как частным лицам), принципе равного подчинения всех общему законодательству (в качестве подданных) и принципе равенства всех подданных в качестве граждан. Тем самым такое устройство исходит из идеи «первоначального договора» и обретает свою основу в понятии права, то есть совокупности правил, гарантирующих сосуществование свобод согласно всеобщему закону. Таким образом, в своей концепции республики Кант переформулирует тему «общественного договора» Руссо, сообщая ему большую

степень абстракции: этот договор, основанный на свободном согласии каждого, уже является не какой-то теоретической гипотезой, а рациональным императивом, налагающимся на каждого человека. Идея совместного подчинения закону смыкается здесь с республиканизмом Руссо: подчинение каждого человека в качестве подданного и самозаконодателя получившему его одобрение закону как раз и является актом свободы. Такое политическое устройство делает возможным и вечный мир: раз оно зиждется на договоре, а значит и на согласии, согласие на войну или отказ от нее должны зависеть и от решения граждан. А все указывает на то, что народ бездумно не согласится на войну, поскольку ему в дальнейшем придется испытать на себе последствия своих собственных решений. Это положение контрастирует с положением устройств нереспубликанского типа, где подданные, не будучи в полной мере гражданами, подчиняются верховной власти суверена, являющегося кем-то вроде собственника такого государства. Для такого суверена война ничего не стоит, поскольку все страдания выпадают на долю народа. Республиканское устройство ни в коем случае нельзя путать с устройством демократическим. Кант различает три формы

верховной власти: *автократия* (власть одного), *аристократия* (власть нескольких) и *демократия* (власть народа). Но есть еще один важный критерий, касающийся того, *каким образом* суверен (каков бы он ни был, в том числе и сам народ) правит своими подданными. Согласно этому критерию «формы господства», существует лишь две возможности: или *республиканская* форма, или *деспотическая*. Кант переосмысляет здесь аристотелевское различие между политическими режимами, преследующими общее благо, и режимами, преследующими собственный интерес правителей. Тем не менее в общем и целом концепция республики, которую он защищает, не является аристотелевской, хотя бы потому, что в ней не придается никакого значения афинскому идеалу гражданственности, настаивающему на важности того, что попеременно то ты правишь, то тобой правят. Кант склоняется к репрезентативной системе и разделению властей. И в этом заключается важнейшее отличие республиканской формы правления от деспотической: в республике существует разделение на исполнительную и законодательную власть, а в деспотизме, наоборот, государство исполняет законы, которые оно само для себя произвольно установило, и суверен

выдает собственную частную волю за общую. Смещение законодательной и исполнительной властей ведет к произволу и тем самым угрожает свободам. Опасность такого смещения суверенитета и правления уже отмечалось у Руссо, но он сопровождал свой анализ резкой критикой репрезентации, тогда как для Канта всякая республика предполагает репрезентативную систему. Таким образом, если есть разделение властей, могут существовать и республиканские монархии, и республиканские аристократии. Теперь понятно, почему, по Канту, демократия не может являться республикой и почему она является деспотизмом «в собственном смысле слова»: реализация общей воли в ней может быть только частичной, поскольку народ одновременно принимает решения и эти решения воплощает в жизнь, что приводит к риску угнетения большинством меньшинства. В этом можно угадать либеральную критику якобинства, в частности робеспьеровского толка, в котором представители народа отбираются согласно их добродетелям и никакие выборы при этом не требуются [Ferry, Lacroix 2000].

На этой основе Кант формулирует требование, чтобы различные государства объединились в «федерацию народов» (а не в «государство народов»), которая бы стремилась к миру через

постепенное распространение республиканских принципов внутри этих различных государств. Означает ли это, что нужно строить «мировую республику»? Мысль Канта сложна, и ее можно интерпретировать по-разному. Кант с пониманием дела отдает предпочтение *федерации* суверенных государств. Тем не менее можно предположить, что проект «мировой республики», при котором государства отказались бы от своего суверенитета, остается как раз тем *идеалом*, который соответствует идее *справедливости* [Ferry, Lacroix 2000]. Но если здесь эти идеи Канта кажутся не очень ясными, то в поздних работах он уже однозначно высказывается против «мирового государства», как это делал до него и Руссо: будучи привязанным к идее разнообразия государств, Кант опасается, что такое огромное государство может обернуться деспотизмом, а значит и угрозой для мира. Таким образом, его космополитизм остается в рамках плюрализма национальных суверенитетов, что также можно найти у Фихте в трактате 1797 года «Основы естественного права» [Renaut 1997]. Космополитические идеалы кантовского республиканизма сыграют основополагающую роль в переосмыслении республиканских концепций в XIX веке, в частности у таких вдохновителей Третьей республики во Франции, как Шарль Ренувье или Жюль Барни.

Многое из того, за что боролся Кондорсе, на долгое время будет оставаться символом республиканского универсализма, его завоеваний и его пределов, по крайней мере во Франции. Прежде всего, тут следует сказать о светском характере: будучи защитником свободы совести, зафиксированной в Декларации прав человека, Кондорсе в своем проекте политического общества, освобожденного от всякого религиозного надзора, пошел слишком далеко, дистанцируясь от робеспьеровского культа Верховного Существа. Кроме того, он был одним из горячих сторонников предоставления женщинам гражданства, встречая при этом сопротивление многих революционеров, в частности якобинцев. Еще одним важнейшим проявлением его борьбы была борьба за отмену рабства. Наравне с некоторыми другими борцами, такими как Бриссо, который стоял во главе Общества друзей чернокожих, созданного в 1788 году, Кондорсе был пионером этой борьбы, опубликовав в 1781 году свои «Размышления о рабстве негров». Рабство будет отменено в 1794 году (16 плювиоза II года) после восстания в Сен-Доминго в 1791 году, но закон от 20 мая 1802 года его отменит, и придется ждать следующей республиканской революции — Революции 1848 года, — чтобы отмена рабства была провозглашена во второй раз. Наконец, как утверждал один из философов Третьей республики Анри Мишель, можно сказать, что идеи Кондорсе о содействии государства большему социально-экономическому равенству способствовали зарождению такой теории государства, которая предписывает ему социальную ответственность [Michel 1895:101]. Как бы то ни было, наследие Кондорсе, как и наследие Революции, позднее будет казаться все же несколько ограниченным.

НАЦИИ, СОЦИАЛИЗМ, СОЛИДАРНОСТЬ: ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ РЕСПУБЛИКАНСКОЙ ИДЕИ В XIX ВЕКЕ

В XIX веке республиканская идея претерпела глубокие трансформации в результате постреволюционных перемен. В этот период происходит много дебатов вокруг Французской революции и Террора, а также вопроса об организации того невиданного доселе общества, которое порывало с основами старого порядка. Второй широко обсуждаемой у республиканцев темой был «социальный вопрос»: развитие капитализма и восстание пролетариата против существующего порядка неотделимы от зарождения «социалистических» теорий. Наконец, XIX век — это век *национальностей*. Под влиянием Гердера, романтической концепции нации и освободительных движений в Греции, Польше и Италии меняется и революционное представление об отчизне.

РЕСПУБЛИКАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ И РОМАНТИЧЕСКИЙ ПАТРИОТИЗМ

Конечно, хотя было бы неосмотрительно говорить о «предсоциализме» Французской революции, она уделила некоторое внимание социальным вопросам. В Конституции 1793 года, пришедшей на смену Конституции 1791 года, утверждалось, что «общественное призвание есть священный долг», а обществу

предписывалось оказывать поддержку неимущим и объявлялось о праве на труд. Робеспьер предлагает ограничить право собственности правом на существование; Кондорсе, как и Пейн, который выступает за некое подобие всеобщего базового дохода, набрасывает контуры социальной программы, а «Социальный кружок²⁶» желает победить социально-экономическое неравенство. Но наибольший толчок этому предсоциализму дали бабувисты.

Эгалитарный республиканизм и предсоциализм

Бабувизм, доводя идею равенства до предела, подходит к социальному вопросу, следуя традициям Французской революции и в то же время порывая с ними. Центральной фигурой бабувизма является Гракх Бабёф, настоящее имя — Франсуа Ноэль Бабёф (1760-1797), который был организатором направленного против Директории заговора во имя равенства, потерпевшего в 1796 году неудачу. В его представлениях о республике в центре внимания стоят борьба бедных с богатыми и борьба за равенство. Он идет дальше ограничений на частную собственность, о которых писали Руссо и Робеспьер. В одном из манифестов он объясняет, что *де факто* — а значит, это не такая уж и фантазия, — равенство было реализовано в Спарте Ликурга, который установил «эту великолепную систему, при которой общественные обязанности и выгоды были равно поделены, достаток стал уделом всех и никто не мог приобрести излишков»²⁷. Для него это все — отнюдь не какая-то античная утопия, а единственно

Политический клуб периода Французской революции, называвшийся также «Общество друзей правды» и просуществовавший с 1790 по 1800 год. Бабёф Г. [1977], «Манифест плебеев», в: Бабёф Г., *Сочинения*, в 4 т., М.: Наука, т. 3, с. 510, пер. с фр. Е. В. Рубинина.

необходимая и справедливая цель, предполагающая равенство и воздержанность: «Все, чем владеют те, чья собственность превышает их индивидуальную долю в общественном имуществе, является кражей и узурпацией»²⁸. Эта программа предполагает некую систему социальной защиты, у которой бы получилось «обуздать судьбу» и «сделать каждого из членов общества независимым от удачи, от счастливого или неблагоприятного стечения обстоятельств»²⁹. Кроме того, требуется новая модель «общего управления»: нужно «уничтожить частную собственность», «прикрепить каждого человека, соответственно его дарованию, к мастерству, которое он знает», «обязать его сдавать в натуру плоды своего труда на общий склад» и, наконец, «создать простую администрацию распределения, администрацию продовольствия, которая, ведя учет всех сограждан и всех изделий, распределит последние на основе строжайшего равенства и распорядится доставить их по месту жительства каждого»³⁰. Эти предкоммунистические идеи найдут свое продолжение у тосканца Филиппо Буонарроти (1761-1837), который будет развивать эгалитаризм Бабёфа, опираясь на Руссо, Мабли и различных утопистов XVIII века. Он станет пропагандистом этого эгалитарного республиканизма на Корсике и в Италии и окажет влияние даже на Маркса (см. работу 1828 года «Заговор во имя равенства, именуемый заговором Бабёфа»). В Италии уже молодой Буонарроти принимает участие в подпольной организации «Молодая Италия» (*Giovine Italia*), которой руководил вдохновитель движения *Risorgimento*³¹ — Джузеппе Мадзини. Но республиканизм Мадзини во многих отношениях отойдет от

Бабёф Г., *Сочинения*, т. 3, с. 520.

Там же. С. 521.

Там же. С. 522.

Рисорджименто — букв.: «возрождение, обновление», освободительное движение за объединение раздробленной Италии.

РЕСПУБЛИКАНИЗМ КАРРЕЛЯ И ТОКВИЛЯ

Было бы неправильно сводить французский республиканизм XIX века к «илиберальному» формату. Так, Арман Каррель (1800–1836) является символом борьбы за политическую свободу целого поколения республиканцев, сформировавшегося в период Реставрации. Будучи редактором «Ревю американ» (*Revue américaine*) с 1826 по 1827 год, в период Июльской монархии он встает на сторону республиканской партии, а затем переходит в редакцию оппозиционной республиканской газеты «Ле Насьональ» (*Le National*), в которой 25 мая 1832 года утверждает, что Американская конституция «заимствована у Англии и Франции», поскольку сочетает в себе двухпалатную систему парламента с системой сдержек и противовесов (*checks and balances*), а также с верховной властью народа, унаследованной от французской мысли XVIII века. Но прежде всего Каррель стремился доказать, что принцип национального суверенитета, основанный на всеобщем избирательном праве, а также распространение этого избирательного принципа на различных уровнях заметно сближали американскую систему и французские идеалы. В статье

«Ле Насьональ» от 16 мая 1833 года «Республиканские чувства и республиканские взгляды» он утверждает, что «французская мысль закрепила принцип неотчуждаемости суверенитета народа, вследствие чего не стало ни наследственного пэрства, ни королевского наследования власти» и что «выборы стали единственным разумным основанием всякой власти, будь она законодательной или исполнительной, а доктрина о нравственной ответственности только дополняет эту систему». Будучи защитником свободы печати, союзов и местных автономий, Каррель воплощает собой либеральный и децентрализованный республиканизм, непохожий на антилиберальный республиканизм последователей Бабёфа. Не разделяя коммунистические проекты последних, он также подчеркивал, что нищета рабочих была связана с плохим социальным и политическим устройством. Этот живой интерес части республиканцев к Соединенным Штатам объясняет и их внимание к трактату Алексиса де Токвиля (1805–1859) «Демократия в Америке» (1835 и 1840). Даже Луи Блан в своей хвалебной рецензии на книгу Токвиля для «Ревю республикен» (*Revue republicaine. Journal des doctrines et des interets democratiques*. Т. 5. 1835. Р. 115) утверждал, что «Америка обогнала нас в том, что касается

применения великих принципов на практике»: так «почему же мы не стремимся лучше узнать ее историю, больше узнать о ее цивилизации и лучше изучить ее опыт?» Конечно, между Кланом и Токвилем простирается пропасть: Токвиль, будучи из аристократической семьи, совсем не был похож на республиканского активиста. Но его панорама «американской республики» зачаровывала, поскольку он утверждал, что в ней царило «равенство условий», которое должно было преобразовать Европу и Францию. В разгар Июльской монархии во Франции он описывал нацию, в которой

функционировал суверенитет народа. И указывал на спасительное американское средство, помогающее вылечиться от «деспотизма большинства» и «индивидуализма»: дух закона, гражданское участие в местном самоуправлении и ассоциациях, религия. Именно поэтому в современной политической теории Токвиль известен в Соединенных Штатах как великий республиканский мыслитель, вовсе не будучи республиканским активистом, хотя и был министром Второй республики, прежде чем встал на более консервативные позиции.

диктаторских и авторитарных тенденций бабуизма. То же самое произойдет и с республиканским социализмом Пьера Леру, вдохновителем Мадзини, который начиная с 1830-х годов будет изобличать губительные для свободы идеи бабуизма.

Демократический, республиканский
и кооперативный социализм Леру

Долгое время остававшиеся в меньшинстве, сторонники республиканского режима в XIX веке боролись с монархиями, первая победа над которыми была достигнута только в 1848 году, во время так называемой «Весны народов»³¹. В этот период «революционного романтизма» можно наблюдать весьма разнообраз-

Общее название революционных движений 1848-1849 годов в целом ряде европейских стран.

ные формы республиканизма — в 1848 году соперничают сразу несколько вариантов республики, — причем центральную роль играют как республиканский социализм, основанный на идее и практике ассоциаций [Chanial 2001], так и различные национальные освободительные движения. Республиканизм, будучи носителем идеи всеобщего избирательного права, переосмысливается в свете тематики демократии и равенства.

При всей туманности социализма 1830-1840-х годов идеи Пьера Леру представляли собой одну из самых удачных попыток примирить республиканизм и социализм. В 1834 году Леру одним из первых использовал слово *социализм*. Сначала он употреблял его с пренебрежительным оттенком, как антитезис другого, не менее пагубного зла — *индивидуализма* [Leroux 1834]. Под социализмом Леру тогда понимал то, что назовет позднее «абсолютным социализмом» (чтобы не путать его с социализмом, имеющим положительную коннотацию), то есть авторитарную концепцию, унаследованную от крайнего эгалитаризма Бабёфа и доктрины Сен-Симона. Леру стремился преодолеть ограниченность индивидуализма либералов, который принимал как есть неравенства и фрагментацию общества, состоящего из эгоистичных индивидуумов, но помимо этого он стремился преодолеть и ограниченность «абсолютного социализма» последователей Сен-Симона, основанного на органицистской модели общества, приводящей к ограничению свобод. Чтобы защитить демократический социализм, являющийся частью республиканского наследия, ему нужно было проложить путь между двумя этими подводными рифами, отобрав наилучшее в либеральной и социалистической традиции. Модель «Ассоциации», которую он позаимствовал у последователей Сен-Симона, возникает у Леру как ответ на социальные и политические трудности, вызванные индивидуалистической концепцией, унаследованной от Французской революции. В сущности, радикальный индивидуализм является

главным фактором раздробления общества, способствующим эгоизму и наносящим ущерб всякой социальной солидарности. Леру вовсе не понимал социализм как доктрину, отдающую всю власть государству (в отличие от «абсолютного социализма»), но и не ратовал за упразднение государства, как то предполагала либертарианская позиция враждебно к нему настроенного Пьер-Жозефа Прудона. Главной задачей являлось поощрение развития ассоциативной сети, которая бы, с одной стороны, ограничивала влияние рынка, а с другой — влияние государства [Viard 2002]. Тем самым, не принимая устранения политического, к которому стремился Прудон, Леру предлагает третий путь, объединяющий социалистические, либеральные и республиканские принципы.

Вместе с *республиканским социализмом* конкретизируется и триада «свобода, равенство, братство». Одна лишь свобода рискует привести нас к эгоизму, одно лишь равенство может обратиться губительным для свободы коллективизмом, а братство представляет собой некий синтез, усиливающий социальные связи и не угрожающий при этом индивидуальной свободе. Таким образом, братство преодолевает оппозицию между индивидуализмом и коллективизмом, иначе говоря — между догматическим либерализмом и авторитарным социализмом. Поэтому Леру предлагает поменять порядок трех этих терминов, поставив братство посередине («свобода, братство, равенство»). В этом он близок к последователям Сен-Симона, но дает этой триаде иной смысл: сенсимонисты стремились к достаточно иерархичному обществу, а Леру стремится прийти к равновесию, чтобы можно было не приносить в жертву ни свободу, ни равенство, открывая тем самым путь к такому социализму, который бы был совместим с завоеваниями либерализма, и такому республиканизму, который бы не закрывал глаза на социальный вопрос. Наконец, эта идея братства неотделима от некоторого

религиозного чувства, придающего солидарности устойчивость: хоть республиканский социализм по своей сути и носит светский характер, он все равно требует некоей духовной ориентации.

Республиканизм и национальные движения:

Мадзини

Если идеалы 1848 года во многом были связаны с демократическим социализмом, они несли в себе и идеи «левого республиканизма», державшегося от социализма более или менее в стороне и придававшего прежде всего значение национальным движениям. Важнейшими фигурами этого республиканского патриотизма во Франции являются Жюль Мишле (1798-1874) и Эдгар Кинэ (1803-1875), оба довольно близко знавшие национального героя Польши Адама Мицкевича. В Европе главным проводником рисорджименто был Джузеппе Мадзини (1805-1872), основавший в 1831 году «Молодую Италию» (*Giovine Italia*), организацию, призванную способствовать объединению страны. Его республиканизм приносит с собой дух синтеза: так, он встает на защиту всеобщего патриотизма, сочетая унаследованную от Гердера (которого Мадзини знал по переводам своего друга Кинэ) идею нации и идею прогресса эпохи Просвещения, воспринятую им от Пейна и Кондорсе. Будучи близким к Александру Ледрю-Роллену и особенно к Леру, с которым он познакомился через Жорж Санд, Мадзини будет доводить до крайности некоторые положения Леру, показывая, что социализм, за который сначала он и сам выступал, является всего лишь наследием утилитаризма Бентама, а значит, он больше не может воплощать собой щедрые идеалы демократического движения. Отсюда его окончательный разрыв с Леру, в котором можно увидеть и просто определенную тактику. К тому же Мадзини и его последователи как Марксу и Энгельсу, так и Бакунину

будут казаться противниками, которых следовало бы исключить из Первого интернационала. Тем не менее Мадзини будут часто рассматривать как подлинного социалиста, предшественника теории кооперации. Его концепция нации напоминает концепцию Мишле. В этом Мадзини является образцовым примером движения наций, отсюда и его мировое влияние, будь то Индия и Китай или движение сионистов. Он также окажет огромное влияние на британский «новый либерализм» и особенно на итальянский «либеральный социализм», а во Франции Бернар Лавернь признает его предшественником кооперативной программы Шарля Жида.

Мадзини определяет республиканизм как «народную вещь» (*chosepublique*), то есть как «правление нацией, осуществляемое самой нацией». Этот режим утверждает отказ от произвола и провозглашает правление по закону, являющемуся выражением общей воли. Он предполагает отмену привилегий, всеобщее избирательное право, всеобщее образование и посильную помощь наиболее бедным. Этот итальянский патриот пересматривает республиканские идеалы, основываясь на различении «прав» и «обязанностей», подчеркивая при этом важнейшую роль последних. В основе всего этого лежит философия *ассоциативности*, призванная объединить индивидуумов и нации в уважении к универсальным идеалам равенства и свободы. Кроме того, этот тезис зиждется на философии истории, постулирующей наступление нового для всего человечества периода. В этом смысле Мадзини испытывает влияние сенсимонистов, для которых история разделяется на «органичные» периоды (обозначающие объединение общества вокруг некоего принимаемого всеми принципа) и на «критические» периоды (то есть периоды распада такого единства). Но он, как и Леру, полностью не разделяет их взгляды на эпоху Просвещения. Сенсимонисты видят ее в нега-

тивном свете, а Мадзини признает позитивную роль Французской революции и прав человека. Если республика предполагает суверенитет народа, то легитимность определенного решения на самом деле зависит и от его соответствия правам человека.

Однако одного примата прав недостаточно: важная роль должна отводиться и *обязанностям*. Мадзини критиковал Францию, потому что иначе смотрел на эпоху Просвещения, которая, на его взгляд, отдавала излишнее предпочтение индивидуальным правам в ущерб обязанностям, что способствовало распространению утилитаристского понимания социальных связей. Согласно Мадзини, эта философия уже не годилась для постреволюционной Европы, центральной идеей которой была идея ассоциации. Ведь индивидуальная свобода не может быть самоцелью и должна подчиняться какому-нибудь более высокому устремлению. Какому-нибудь императиву, отвечающему также на новые вызовы «социального вопроса», в котором бы утверждалось требование всеобщей солидарности, ведь обществам угрожает «война всех против всех». Но поскольку индивидуальность является некоей священной реальностью, мы не можем никого принуждать к солидарности, а значит, нужен другой принцип, ведущий к преодолению собственного эгоизма. И таким принципом является *обязанность*, вынуждающая индивидуумов к взаимопомощи.

Нации тоже должны вступать в ассоциации друг с другом, чтобы можно было преодолеть их эгоизм. Как и Мишле, который наравне с Кинэ приветствовал национальные движения, Мадзини полагает, что нации никуда не исчезнут, и разделяет заявленную в трактате «Народ» (1846) идею о том, что «национальность, родина — главное в жизни мира»³³. Но если Мишле

Мишле Ж. [1968], *Народ*, М.: Наука, с. 141, пер. с фр. В. Г. Дмитриева.

ПОЗИТИВИЗМ: ОФИЦИАЛЬНАЯ ДОКТРИНА ТРЕТЬЕЙ РЕСПУБЛИКИ?

Как и в 1848 году, французский республиканизм начала Третьей республики был далеко не однородным. В нем различают несколько основных течений [Nicolet 1982], которые уже сами по себе являются композитными.

В первом из них, течении «руссоистов» и «романтиков», можно выделить несколько крупных фигур 1848 года, враждебно настроенных по отношению ко Второй империи: Александр Ледрю-Роллен, Луи Блан, Кинз, Мишле, Гюго.

Второе течение — это течение «эклетики свободы», таких как Этьен Вашро (1809-1897), автор брошюры «Демократия» (1860), и особенно Жюль Симон (1814-1896), автор «Свободы» (1859) и «Радикальной политики» (1868). Этот «духовный» республиканизм

противостоит якобинству и революционным тезисам: он защищает индивидуальную свободу и свободу совести от католической церкви, но несколько отрицает и антиклерикализм. Будучи сторонниками всеобщего избирательного права и враждебно настроенными по отношению к коллективистскому социализму, мыслители этого течения прежде всего обеспокоены социальным вопросом. Так, у Вашро критика Второй империи сопровождается амбициозной реконструкцией «демократической» теории, основанной на «ассоциации». Третье течение — это течение неокантианцев (Жюль Барни, Шарль Ренувье и его последователи), которые будут оказывать свое влияние на всем протяжении существования Третьей республики, вплоть до «радикализма» Алена («Элементы радикальной доктрины», 1925). Этот по-настоящему светский республиканизм предписывает всеобщему избирательному праву

решающую роль отводит тут Франции, то Мадзини считает, что «революционная инициатива» уже вовсе не за ней. И обращается к сенсимоновскому образу «мастерской» и разделения труда: в общем творении, через которое человечество сможет совершенствоваться, каждая нация должна будет способствовать общему благу. Человечество не может существовать без наций, и ни одна из них не должна быть гегемоном. Поэтому любой космополитический проект, отмечающий роль наций, такой

III-Нации, социализм, солидарность: переосмысление республиканской идеи в XIX веке

и образованию еще более важную роль, чем сторонники «духовного» республиканизма. Кроме того, он отличается от еще одного течения, порожденного Огюстом Контом, в котором позитивизм переосмысливается как обоснование республики. Главной фигурой тут можно назвать Эмиля Литтре (1801-1881), влияние которого на доктрину Третьей республики крайне важно. Согласно Николе [Nicolet 1982], позитивизм является основным источником мысли и деятельности Жюльера Ферри, а также, пусть и в меньшей степени, Леона Гамбетта. Наконец, на революционном полюсе политического спектра существовало ставшее маргинальным течение «якобинцев-бабувистов» (последователей Бабёфа). Типология Николе, как и всякая типология вообще, несет в себе ряд произвольных элементов. Центральное место в ней отводится позитивизму, а влияние других

течений недооценивается. В целом ряде исследовательских работ о Ренувье и «ренувьеризме» [Blais 2000; Fedi 2000; Cabanel 2003] пересматривается роль «неокантианцев». Так, Кабанель критикует Николе за то, что тот минимизирует роль протестантских источников французской светской модели. Во всяком случае, светскость, в том виде, в каком ее понимает Фердинанд Бюиссон [Lalouette 2002], имеет мало общего с яростным антиклерикализмом Поля Бера (вместе с Жюлем Ферри он, кстати, немало сделал для возникновения бесплатных обязательных светских школ), который отстаивает научные истины, противопоставляя их религиозным суевериям. Поль Вер даже будет сравнивать филлоксеру с клерикализмом: «С первой мы можем бороться при помощи сероуглерода, а со вторым — только седьмой статьей закона Ферри». Несмотря на относительную в целом важность позитивизма, он все же

как, например, интернациональный социализм, будет утопичен. Эта защита нации как необходимого опосредования для становления человечества предполагает универалистскую идею патриотизма, неотделимого от глубоко секуляризированной религиозной веры. Если нация определяется «естественными» факторами, такими как территория проживания или типичные

Виноградная филлоксеры — паразит-вредитель виноградников.

сыграл свою роль в генезисе и консолидации Третьей республики. Об этом красноречиво свидетельствуют суждения кантианца Анри Мишеля, который оплакивает позитивизм в работе «Рассуждения о морали» (1905). Переформулированная доктрина Конта питала агностицизм, антиклерикализм и культ науки у некоторых своих крупных последователей. Она также оправдывала их дистанцированность как по отношению к монархиям, так и по отношению к революционному насилию. В 1851 году книга Литтре «Охранительство, революция и позитивизм», переизданная в 1879 году уже в иной форме, показывает целую гамму возможностей этого республиканского позитивизма. И тем не менее мысль Конта кажется слабосопоставимой с принципами 1789 года, хотя, когда в 1840 году Литтре встречается с Контом, Конт заявляет ему, что он

республиканец. Мадзини, кстати, много критиковал Конта. И Ренувье тоже был противником позитивизма [Fedi 2002.]. Для Конта сами идеи «суверенитета народа» и «субъективных прав» связаны с метафизикой, которую как раз и развенчивает позитивный разум. Но республиканцы-позитивисты полагают, что отныне республика является единственным режимом, приспособленным к современному обществу, способным гарантировать внутренний и внешний мир, разрешить конфликт между «анархией» и «реакцией», а также воплотить в жизнь девиз Конта: «порядок и прогресс». В отличие от марксизма эта защита «консервативной республики» предполагает отказ от классовых конфликтов (как у Гамбетта, который даже не использует слово «класс»). Кроме того, своей идеей о «позитивной религии» позитивизм оказал влияние (о чем часто забывают) и на идеологию Третьей республики.

этнические черты, то она получает свою идентичность благодаря сознанию своей исторической миссии. Нация утверждается не столько через свое *наследие*, сколько через свой *проект*. Поэтому республиканизм Мадзини отбрасывает как всякий империализм, так и любую сосредоточенность исключительно на своей нации: между «верой в родину» и «верой в человечество» нет никаких противоречий. В этом смысле Мадзини выступает за «Соединенные Штаты Европы» как вольную ассоциацию различных

отечеств. Отсюда его разногласия с другой республиканской фигурой рисорджименто—Карло Каттанео (1801-1869), который тоже был сторонником «Соединенных Штатов Европы», но только на федеральной основе, поскольку его проект предполагал учреждение «Соединенных Штатов Италии» по американской и швейцарской модели. Кроме того, взгляды Каттанео, сильно отмеченные позитивизмом, были прежде всего связаны со стимулированием научного и технического прогресса.

ФРАНЦУЗСКИЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ СИНТЕЗ: ПО ТУ СТОРОНУ РАСКОЛА НА ЛИБЕРАЛИЗМ И СОЦИАЛИЗМ?

Патриотический и романтический республиканизм, воплощенный в работах Мишле, Кинэ и Мадзини, обретает признание и приходит в упадок в 1848 году вместе с «Весной народов» и ее неудачами. В Италии провозглашенная Мадзини Римская республика пала в 1849 году; во Франции государственный переворот 2 декабря 1851 года, осуществленный Луи-Наполеоном Бонапартом, положил конец Второй республике и всему наследию 1848 года. Все эти события приводят к пересмотру теоретических основ республиканизма. Это хорошо показывает эволюция мысли Шарля Ренувье (1815-1903). В 1848 году Жюль Барни, автор «Республиканского учебника человека и гражданина», поставит под сомнение оптимизм романтических республиканцев и, опираясь на философию Канта [Blais 2000], сформулирует новую доктрину. Период, когда республиканизм находился в оппозиции по отношению ко Второй империи, вплоть до падения последней в 1870 году, а также постепенного строительства политических институтов Третьей республики (последовавшего за трагическим разгромом Парижской коммуны), оказался плодотворным в плане развития теории.

Либеральный и кантианский республиканизм Барни

В этом разношерстном потоке мысли весьма показательной работой является как раз «Республиканский учебник» (1872) Жюля Барни. Этот учебник, заказанный ему Леоном Гамбеттой после падения Второй империи, является сжатым изложением курса Барни «Мораль при демократии» (1868), направленным на оправдание республиканского политического режима. Находясь в оппозиции по отношению к Наполеону III, Барни с 1860 по 1870 год жил в изгнании в Женеве, где познакомился с Кинэ. Швейцария в то время являлась настоящей лабораторией республиканизма: Фердинанд Бюиссон (1841-1932), видная фигура «либерального протестантизма» и создатель французской светской модели, в 1866 году, перед тем как осесть в Невшателе, встречается с Кинэ благодаря Барни. И хотя мысль Барни довольно «эклектична», консервативна и далека от амбиций других кантианцев, таких как, например, Ренувье, она является отражением возникшего требования лучшей интеграции либерализма в республиканизм с учетом специфики последнего.

Барни определяет республику как «народную вещь» (*chose publique*), то есть как «вещь, принадлежащую всем», а значит, как такой политический режим, при котором больше не может быть ни хозяев (королей или императоров), ни «подданных», а только «граждане, в равной мере подчиненные тому закону, который они сами для себя установили ради соблюдения всеобщих интересов». Такое самоуправление предполагает идею *нации* как места осуществления народного суверенитета. Тем самым республиканский идеал сводится к девизу «свобода, равенство, братство». Свобода означает способность самоуправления; равенство — тот факт, что свобода не является кастовой привилегией и что она дается всем в равной мере; и, наконец, *братство* показывает, что свобода и равенство недостаточны сами по себе, так как для того,

чтобы общество оставалось человечным, необходимо наличие аффективных связей нравственного порядка. Однако республика не требует того, чтобы «все граждане были ангелами или героями». Вслед за Кантом нам следует различать право и мораль: пренебрегая этим, такие республиканцы, как Руссо и Мабли, одобрили худшие примеры тирании. И Барни не единственный кантианский республиканец, критикующий наследие Жан-Жака Руссо: различную критику руссоизма можно найти также у Ренувье или Анри Мишеля.

Разумеется, республиканская идея предполагает *всеобщее избирательное право*: раз республика самоуправляется народом, с каждым гражданином надо посоветоваться насчет решений общества (*leschoixpublics*). Если право голосования будет зарезервировано лишь за какой-то одной частью населения, как бы ни была велика эта часть, никакого народного самоуправления больше не будет, а будет господство одной политической фракции над другой. Тем не менее это всеобщее избирательное право не зиждется на одной лишь идее о том, что у народа должны быть все права: ему запрещено угнетать меньшинство, даже если это меньшинство состоит всего из одного гражданина. Тем самым Барни, как и другие республиканцы, например Этьен Вашро, извлекает необходимые уроки из легитимации Второй империи этим самым всеобщим избирательным правом. Во всяком случае, если бы у народа было право действовать согласно своим капризам, это стало бы «деспотизмом большинства». Таким образом, необходимо как-то избежать риска, чтобы всеобщее избирательное право не стало «инструментом деспотизма».

Опыт «цезаризма» только подтверждает важность образования³⁵. Ведь без просвещения граждан относительно их прав и обязанностей всеобщее избирательное право может привести

Под «цезаризмом» здесь подразумевается правление Наполеона III.

к деспотизму. Если народ необразован, он отдаст свои голоса всяким демагогам, которые разрушат республику и установят власть произвола, удовлетворяющую только их потребности. Это уже подчеркивал Кондорсе, говоря, что народное образование должно соответствовать «уровню политических институтов»: общество обязано дать всем детям, включая детей из бедных семей, такой уровень народного образования, который превратит их в граждан. А значит, в республике это должно стать бюджетным приоритетом, в идеале заменив частные школы на государственные и сделав эти школы бесплатными. Возможность получить бесплатное образование и его обязательность теснейшим образом связаны с требованием, чтобы даже дети из бедных семей не могли быть лишены «этой духовной пищи, столь же необходимой, как и хлеб насущный».

Наконец, народное образование зиждется на краеугольном камне любого республиканского режима — *отделении государства от церкви*. Иначе говоря, республиканская школа должна быть светской. Этот принцип светского образования вытекает из идеи о достоинстве личности, предполагающей свободу совести, которая является незыблемым правом каждого человека. И если бы государство или коммуна навязывали человеку какую-нибудь официальную религию, то эта свобода совести нарушалась бы. Даже если бы такая религия исповедовалась большинством (что справедливо для католицизма), ее навязывание являлось бы посягательством на достоинство личности, потому что это противоречило бы свободомыслию «диссидентов». Государство обязано уважать каждого члена сообщества: неуважение граждан, даже если речь идет о каком-то одном гражданине, несовместимо с концепцией республиканского договора.

Но самого по себе отсутствия государственной религии еще не достаточно: государство не должно выказывать *никаких*

привилегий ни одной из религий, потому что, вмешиваясь в сферу, относящуюся к свободе каждого человека, оно бы тем самым противоречило собственному предназначению. Государство, следовательно, не может принуждать «диссидентов» платить налоги за содержание культа, не соответствующего их частной вере. В конечном счете государство, придерживаясь безоговорочного нейтралитета, должно уважать свободу совести всех и каждого. И все же республиканцы, такие как Барни, не рассматривали эту светскую модель как антирелигиозную. На самом деле как раз благодаря этому республиканскому принципу религия могла рассчитывать на невмешательство государства в свои дела: религиозное чувство ослабевает, когда религия выходит на государственный уровень, а значит, освобождая ее от политической опеки, нельзя сослужить религии лучшей службы. Таким образом, светскость является единственным средством гарантировать независимость всех церквей. Но эта независимость не позволяет им становиться «государством в государстве», поскольку свобода, которую им дарует государство, должна быть совместима со свободой каждого гражданина. Речь не идет о подмене католического культа на некий культ светского порядка. Республиканское государство должно действовать прагматично: мешая церкви притеснять своих граждан, государство, в свою очередь, не должно превратиться в гонителя. В этом смысле можно сказать, что закон 1905 года об отделении церкви от государства, основным глашатаем которого был Аристид Бриан, останется верен духу этих идей, утверждая, что «республика гарантирует свободу совести» и обеспечивает «свободное отправление культов» в рамках, предписываемых интересом общественного порядка.

Если обязанностью республики является охранение свободы каждого индивидуума от какого-либо внешнего вмешательства по произволу, значит ее ответственность выходит за

рамкй этой «отрицательной» ролй: нужно заботиться об «общем благе» граждaн, гарантируя им доступ к основным общественным услугам (*services publics*), таким как народное образование, но также к «органам государственного призрения». Именно на республике лежит ответственность за помощь нуждающимся, ведь таким образом уважается достоинство каждого гражданина, атакже сохраняется общественный порядок. В этом вопросе Барни больше склоняется к тому, чтобы эту задачу решали ассоциации, нежели прямое действие государства. В широком смысле он относится к республиканцам, враждебно настроенным по отношению к централизации и положительно рассматривающим местное самоуправление. Эта позитивная оценка муниципальной жизни усиливается его неприязнью к централизму Второй империи и его личным опытом самоуправления в Женеве. Тем не менее он соглашается с тем, что на деле публичной власти зачастую приходится действовать самой или через финансовую поддержку частных институтов. Вопреки государственным социалистам такие республиканцы, как Барни, не думают, что государство призвано в одиночку решать социальный вопрос. Наконец, республиканская политика отличается той ролью, которая отводится *добродетели* граждaн. Тем самым такой республиканизм встает одновременно на антиутопические и прогрессистские позиции.

Барни, как Мадзини и Каттанео, ратует за установление «Соединенных Штатов Европы», чтобы таким образом можно было гарантировать «вечный мир». С1867 года он будет председателем Международной лиги мира и свободы. Ориентируясь на Канта, он выступает за «конфедерацию свободных демократий». Как и в отношении социального вопроса, решение проблемы войн является не утопией, а идеалом, к которому должно стремиться человечество. Конечно же, республиканская доктрина не является пацифистской: в некоторых случаях она допускает легитимность

РЕСПУБЛИКАНСКАЯ ТЕОРИЯ ГОСУДАРСТВА: ОТ ДЮПОН-УАЙТА ДО АНРИ МИШЕЛЯ

Одну из самых полных формулировок республиканской теории государства, продолжающую отчасти (и несмотря на разногласия) развивать теорию Шарля Дюпон-Уайта (1807-1878), разрабатываемую им в период Второй империи, можно найти в работе «Идея государства» (1895), написанной учеником Ренувье — Анри Мишелем (1857-1904). Дюпон-Уайт был оригиналом среди либералов (он перевел Джона Стюарта Милля); государство, согласно его взглядам, вовсе не является препятствием для индивидуальной свободы, а как раз наоборот — оно ее лучший гарант. Его идея, высказанная в работе «Индивидуум и государство» (1857), направленной против либералов-антигосударственников, заключается в том, что индивидуальная свобода и развитие государства являются неотделимыми друг от друга. Разрушение традиционных сообществ (которые обозначаются им как «касты»), произведенное государством, способствовало освобождению индивидуума. И здесь он ориентируется на работу Токвиля «Старый порядок и Революция», хотя Дюпон-Уайт ее нигде не цитирует, так как отводит централизации совершенно

позитивную роль («Централизация», 1861). В «Индивидууме и государстве» есть одна аллюзия на Токвиля, которая как раз касается этого их расхождения; «Во Французской революции, как пишет автор „Демократии в Америке“, было два противоположных течения, которые не стоит смешивать: одно способствовало свободе, другое способствовало деспотизму». Но при этом Дюпон-Уайт отмечает, что «в действительности, похоже, было всего одно основное течение, направленное против каст. И именно отсюда берет свое начало и могущество государства, и освобождение индивидуумов». Тем не менее Дюпон-Уайт не является истинным республиканцем, как о том свидетельствует его неприятие всеобщего избирательного права и даже светского характера государства. Но он соприкасается с якобинской традицией в том, что восхваляет Французскую революцию и централизованное государство, и с республиканизмом — в том, что подчеркивает роль закона в качестве гаранта от подчинения частной воле. Его доктрина окажет свое влияние на многих республиканцев: Этьен Вадро в трактате «Демократия» (1860) опирался на него в своей защите государства, хотя при этом выступал за децентрализацию; Альфред Фуйе

тоже иногда черпал вдохновение в его работах. И ведь именно в продолжение работ Дюпон-Уайта Анри Мишель вырабатывает свою собственную теорию, нацеленную на освобождение индивидуума и в то же время направленную против антиэтатизма либералов. Мишель возвращается к тому, что он называет великой «индивидуалистической» традицией XVIII века, проявившейся у Канта и Фихте: «В ней есть всё: право, сведенное к свободе, равенство юридических лиц, автономия членов государства, по собственному желанию заключающих и расторгающих связующий их договор»¹⁶. В этот период индивидуализм еще не был антитезой государственности. Тем не менее эта концепция рухнула вследствие «политической реакции против принципа индивидуализма»: в XIX веке индивидуализм Руссо или Канта «искажается и мельчает в руках доктринеров, либералов и экономистов», приводя тем самым

к «неизвестной раньше абсолютной противоположности между индивидуализмом и государством»¹⁷.

Основываясь на этом, Мишель указывает на симметричные ошибки и «индивидуалистов», и «социалистов». У первых были причины не доверять наступлению государства на индивидуальную свободу, но отношение к государству как к «врагу» привело к порче их принципов, тогда как в прогрессивном обществе государство — это всего лишь «сумма индивидуумов».

А у этатистски ориентированных социалистов были причины изобличать пороки капитализма и говорить о необходимости обеспечить благосостояние народа, но их ошибка заключалась в передаче всей власти принудительному государству. Однако республиканская доктрина признает, как и либералы, роль частной инициативы и, как и социалисты, — важность

войны, поскольку нет никакой установленной власти, гарантирующей каждому народу его права. Но необходимо создать конфедерацию, в духе Швейцарской Конфедерации, чтобы можно было уредить высший суд и уже через него урегулировать все споры.

Мишель А. [2008], *Идея государства*, М.: Территория будущего, с. 71, пер. с фр. П. Рождественского (перевод изменен). Там же. С. 251.

социального вопроса. Поэтому Мишель встает на защиту прагматического тезиса о задачах государства. Государство может напрямую заниматься вопросом о социальной справедливости. Но главным устремлением государства должна быть *цель*, то есть справедливость, а не *средство*, которое может быть различным: в некоторых случаях «свободные ассоциации» могут заменять собой государство. Во всяком случае, раз государство обязано «способствовать возведению членов своего общества до статуса личности», значит оно также обязано уважать подобную «сформировавшуюся» личность. Тогда свобода каждого индивидуума ограничивается только свободой других индивидуумов. Тем не менее эти права не должны противопоставляться основополагающим моральным и экономическим функциям государства. Так, гражданин принадлежит самому себе, но у него нет права лишать образования своих

детей. Точно так же как свобода труда не должна препятствовать вмешательству государства при защите слабых. Отсюда возникают довольно сложные взаимоотношения между ассоциациями и государством: свобода ассоциаций не может препятствовать вмешательству государства «ради защиты индивидуума от самой ассоциации». В конечном счете республиканское государство определяется не правами, а своими обязанностями по отношению к индивидуумам. Но нельзя сказать, что в точке зрения Мишеля отражается вся сложность республиканской теории государства в период Третьей республики. Леон Дюги, теоретик «государственных служб» (*service public*), построит свою теорию ограничений и обязанностей государства как раз на критике тезисов Мишеля, которые, как ему казалось, слишком уж зависели от классической философии прав человека.

Эта замена войны «международным правом» предполагает, что «цезаризмы» должны уступить место республикам. А значит, как учит нас тому Кант, нужно заменить деспотическое устройство государств на некое свободное устройство, превращающее каждого члена общества в подлинного гражданина. При этом Барни не следует за Кантом в принципе невмешательства, утверждая, что иногда вмешательство, помогающее положить конец угнетению сильными слабых, является обязанностью государства.

Республиканский солидаризм
и социальная справедливость

Уже неокантианство Барни свидетельствует о попытках включения некоторой части социалистической критики либерализма в республиканизм, хотя и с учетом его собственных выводов. Этот синтез станет центральной темой после развития социалистических и марксистских идей. Напряженность между заявленным во всеобщем избирательном праве политическим равенством и социально-экономическим неравенством пролетариата будет подпитывать социалистическую критику и вынудит республиканцев пересмотреть свою доктрину. В этом отношении республиканизм Ренувье является ответом социалистическим и марксистским вызовам того времени [Fedi 2000]. Но самой влиятельной теоретической конструкцией является теория *солидаризма*, выдвинутая в частности Леоном Буржуа (1851-1925) и Селестеном Бугле (1870-1940). Именно она даст Радикальной партии основания ее теории. Буржуа был крупной политической фигурой и председателем Совета министров (1895-1896) и Сената (1920-1923). Он сыграл решающую роль в социальных законопроектах и установлении системы социальной защиты Третьей республики [Rosanvallon 1990], а также в возникновении Лиги наций. Интерес солидаризма заключался в проекте обосновать идеал братства в научном и философском плане. Солидаризм, подготовленный ранее работами Альфреда Фуйе (1838-1912), теоретика «общественной собственности» (*propriete sociale*), оправдывающей существование общественных служб (*servicespublics*), и Анри Мариона (1846-1896), обретает своего предшественника уже в 1830-х годах в республиканском социализме Леру, которому и Фуйе, и Буржуа отводили очень важное место.

В сущности, Леру был одним из первых, кто разработал понятие «солидарности» в качестве замены христианской идеи «милосердия».

Начиная с работы «Солидарность» (1895) главной задачей Буржуа было преодоление концептуальной оппозиции между понятиями «индивидуума» и «общества», которая в политическом отношении выражается антитезисом между *индивидуалистическим либерализмом* и *коллективистским социализмом*. Тогда как либералы заявляют об абсолютной неприкосновенности права индивидуальной собственности, социалисты желают значительного вмешательства государства в экономическую жизнь ради реализации равенства. Солидаризм же намечает третий путь, стремясь взять лучшее из обеих традиций. Прежде всего Буржуа опровергает либеральную идеологию на ее же собственном поприще, то есть на поприще науки. Таким либералам, как, например, Герберт Спенсер, которые, ориентируясь на «научную» модель Дарвина, утверждают, что развитие обществ схоже с развитием видов, потому что предполагает нерегулируемую извне конкуренцию, Буржуа противопоставляет недавние открытия в биологии и социальных науках (Генри Милн Эдвардз, Эдмон Перрье, Жан Изуле и Фуйе), которые, как раз наоборот, показывают биологическую и социологическую *зависимость* индивидуума, неспособного жить и даже выживать в отсутствие солидарности, объединяющей его с миром и всем человечеством. Эта зависимость выходит за рамки текущего времени существования индивидуума: она касается всей совокупности прошлых поколений, накопивших огромное лингвистическое, техническое, интеллектуальное и институциональное наследие. Поэтому благо индивидуума, вопреки тому, что полагают

РЕСПУБЛИКАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ: СИНТЕЗ ЖОРЕСА

Несмотря на то что радикалы - республиканцы хотят создать новаторскую социальную доктрину, равноудаленную и от либералов, и от социалистов, они не игнорируют некоторое ее сходство с республиканским социализмом Жана Жореса (1859-1914), который был последователем идей Бенуа Малона (1841—1893). Об этом свидетельствует симпатия радикал-социалиста Селестена Бутле к идеям Жореса. Бутле часто цитирует одну фразу Жореса, согласно которой социализм — это «логичный и полный» индивидуализм. Различие между Жоресом и радикалами лежит в сфере частной собственности: будучи сторонником «общественной собственности», он упрекает их

в слишком большой привязанности к мелкой собственности. Некоторые радикал-социалисты, однако, проторят дорогу для новых форм национализации и обобществления. Став в 1893 году депутатом-социалистом в Кармо³⁸, Жорес прокладывает свой путь между социалистами, опирающимися в основном на Маркса, и радикалами. Констатируя разрыв между эгалитарными политическими идеалами и неэгалитарной социальной реальностью, он не делает выводов о том, что по своему характеру республика — это структура угнетения. Он показывает, что теория республики обретает свое завершение в социальной и экономической республике. Жорес разделяет тем самым республиканские мнения радикалов относительно ключевой роли

либералы, зависит от блага всего коллектива, в который он включен.

Однако эта научная констатация зависимости индивидуумов друг от друга не может как таковая убедить индивидуума действовать *согласно долгу* по отношению к коллективу и подчинять свои эгоистические интересы общему благу. А значит, солидарность нуждается не только в научном, но и в *юридическом и даже моральном* основании. Буржуа перерабатывает рус-

Начавшаяся в 1892 году забастовка шахтеров в Кармо оказала непосредственное влияние на обращение Жореса в социализм.

всеобщего избирательного права, а также обязательной светской школы. В этом он ближе к «либеральному протестантизму» Фердинанда Бюиссона, нежели к позитивизму Эмиля Литтре [РеШоп 2000]. К тому же именно он, наравне с Аристидом Брианом, продвигал закон 1905 года. Наконец, в работе «Новая армия» (1910) он переосмысливает республиканский патриотизм в противопоставлении марксистскому интернационализму. Но различия с радикалами по-прежнему остаются. Несмотря на неприятие Маркса, выраженное в статье «Вопрос о методе» (1901), начиная с 1900-х годов, по отчасти стратегическим соображениям, Жорес высказывается в пользу скорее ортодоксального марксизма Каутского, нежели Эдуарда Бернштейна. Кроме того, он отводит значительную роль классовым

конфликтам, хотя делает это с прицелом на будущие реформы. Наконец, его социализм предлагает такие решения, которые невозможно свести к решениям радикалов: например, социальное страхование. Вначале, отличаясь в этом от Буржуа, впоследствии изменившего свое мнение, он выступает за обязательное страхование, являющееся гарантией свободы и достоинства застрахованного, поскольку оно дает ему абсолютное право. Эта модель неотделима от *политической* концепции страхования, управления «кассами взаимопомощи», призванными засвидетельствовать способность пролетариата принимать полноправное участие в экономическом развитии. В этом смысле концепция страхования у Жореса тесно связана с его идеями о гражданстве [Chaniel 2001].

социстское понятие «общественного договора», очищая его от ряда философских посылок. Согласно солидаристам, общественный договор, определяемый как первоначальный договор, подписанный индивидуумами до возникновения общества, является мифом, который социология уже развенчала. Поэтому Буржуа, вдохновляясь работами Фуйе и обращаясь к языку юристов, выдвигает понятие «квазидоговора» — не принятое Дюркгеймом и в особенности Дюги, подчеркивающим его социологическую нереальность, — чтобы обозначить контрактное обязательство, под которым каждый индивидуум обязан подписаться, хотя *на самом деле* он не заключал его. В сущности, люди

связаны друг с другом благодаря солидарности тех услуг, которые они друг другу оказывают. Кроме того, они пользуются материальным и культурным наследием, накопленным предыдущими поколениями, хотя сами эти поколения никак не могли принять участие в обсуждении условий такого обмена: тем не менее даже самое обычное существование индивидуума предполагает наличие целого арсенала инструментов ручного и интеллектуального труда всего человечества, а значит, каждый индивидуум по отношению к обществу является его *должником*. Эта идея долга по отношению к другим людям и лежит в основании социальных обязательств. Этот квазидоговор, то есть договор, *принимаемый ретроактивным образом*, подтверждает невозможность согласиться с догматическим либерализмом, по которому свобода и собственность индивидуума не должны никоим образом ограничиваться: человек *юридически и морально обязан* участвовать в издержках той ассоциации, к которой он принадлежит, и способствовать продолжению ее развития, оставляя следующим поколениям накопленное им экономическое, интеллектуальное и техническое богатство. Именно так обосновывается у Буржуа республиканское братство.

Согласно Бутле [Bougie 1903; 1907], поставив в основание не *научный* диагноз, а требование *морали*, солидаризм претерпел существенную эволюцию. Ведь из того факта, что люди *объективно* солидарны, не вытекает ни того, что их взаимозависимость всегда идет им на пользу, ни того, что в *субъективном отношении* она переживается как обязанность. Следует различать «фактическую солидарность» и «правовую солидарность», иначе говоря — солидарность *естественную* и солидарность *договорную*. Переход от первой ко второй совершается через идею *справедливости*. Еще точнее об этом говорит Фуье [Fouille 1901; 1905], подчеркивая, что «социальный долг» является не единственной причиной морального обязательства: «Справедливость основывается не на есте-

ственной солидарности, как о том писал г-н Буржуа. Наоборот, это стержневая идея справедливости и рациональной связи между людьми, которая обосновывает единственно настоящую солидарность — солидарность нравственную». Целью является опровержение тех социологов «позитивистской школы», которые хотели бы обосновать солидарность только через социальные факты.

Для теоретиков солидаризма, уточняет Бугле [Bougie 1903], пытаясь собрать их идеи в синтезе, сказать, что общество справедливо, — значит сказать, что все принимают этот квазидоговор, из чего следует, что каждый участник этого договора должен ощущать, что общество распределяет «находящиеся в его распоряжении вознаграждения и наказания пропорционально личным заслугам» [Bougie 1903. Р. 19]. Это предполагает, что общество должно не устранять *естественные* неравенства (что само по себе невозможно), а не усугублять их возникновением неравенств *социального* типа. Солидаризм продвигает, таким образом, идею волевого подхода к борьбе с неравенствами, стремясь «восстановить равновесие между привилегированными и обездоленными». И хотя на самом деле в социальной инструментации нуждаются совершенно все люди, они используют его крайне неравномерно в зависимости от величины того капитала, которым они изначально располагают. Случай, так называемая социальная лотерея, раздает людям неравные активы, где заслуга вовсе не обязательно имеет место быть. А значит, совершенно справедливо, что общество заставляет больше платить тех, кто использует больше общего инструментария, за это «подобие аренды», чьи «проценты возрастают по мере их большего или меньшего использования». Тем самым прогрессивный налог, который пытался ввести Буржуа, был бы совершенно оправдан. Кроме того, этот долг солидарности касается тех, чье богатство растет само по себе благодаря их собственности и демографическому росту: раз эта

АЕОН ДЮГИ: ТЕОРЕТИК «ПУБЛИЧНЫХ УСЛУГ»

Идеи юриста Леона Дюги (1859-1928), наравне с идеями Мориса Ориу (1856-1929), являются одним из ключевых моментов переосмысления концепции государства в период Третьей республики, происходящего под влиянием социологии Эмиля Дюркгейма, а затем и позитивизма Огюста Конта. С первым Дюги разделяет идею о том, что отныне «солидарность» обретает свое основание в человеческой взаимозависимости, вытекающей из разделения общественного труда. Со вторым он согласен в том, что понятия «народного суверенитета» и «субъективных прав» являются пережитками эпохи метафизики, за которыми не стоит никаких научных данных. Отсюда и идея перестроить юридическую теорию, основываясь на концепции «объективного права», то есть «социального правила», обязывающего каждого, — будь то

тот, кто правит, или тот, кем правят, — действовать в соответствии с требованиями социальной взаимозависимости и солидарности. С одной стороны, речь идет о том, что нужно ограничить власть государства, отказавшись от теории абсолютного и неделимого суверенитета (что требовала концепция Бодена, развитая впоследствии у Руссо): противником в данном случае является «якобинство», неприспособленное к децентрализации и тому развитию ассоциаций и профсоюзов, которое констатирует Дюги и которого он желает всей душой. Но этот отказ от «якобинства» неотделим от оправдания *социальных обязанностей* государства, которое должно активнее откликаться на насущные просьбы общества: как теоретик «публичных услуг» (*services publics*) Дюги считает, что только завоевания социологии Дюркгейма, показывающие человеческую взаимозависимость, смогут обосновать обязанность правящих

прибавочная стоимость имеет «социальное происхождение», совершенно справедливо, что прирост богатства должен отходить всему обществу в целом. Государственное вмешательство в экономику, принимающее формы коллективного присвоения, оказывается оправданным самой социальной справедливостью. К тому же императив уважения к достоинству человеческой личности требует, чтобы коллектив мог предоставить каждому своему члену некий «минимум существования». А помимо этого,

серьезно относиться к социальному вопросу. Если теория абсолютного суверенитета оправдывала безответственность всемогущего государства, то теория объективного права учитывает «ответственность государства» и императив удовлетворения «общих для всех потребностей». В этом переосмыслении теории государства, во многом обязанной Дюркгейму, автор трактата «Государство, объективное право и позитивный закон» (1901) порывает не только с якобинством Дюпон-Уайта, но и с кантианским республиканизмом Анри Мишеля, чья концепция государства основывалась на философии прав человека. Кроме того, если Мишель не принимал Дюркгейма, подчеркивая, что взаимозависимость, связанная с разделением труда, не может основывать каких-либо нравственных обязательств, то Дюги, со своей стороны, опровергал Мишеля, опираясь на работу Дюркгейма «О разделении

общественного труда». По Дюги, права отдельной личности не могут обеспечить ни ограничение власти государства, ни его позитивных обязанностей: «Право на поддержку является социальным правом, то есть мы хотим сказать: таким правом, которое может иметь исключительно социальное происхождение». Мысля подобным образом, Дюги полагал, что помогал конкретизировать законные требования социализма. Теория Дюги сыграла важную роль в преобразовании французской «якобинской» модели [Rosanvallon 2004], легитимировав развитие ассоциаций и профсоюзов и обосновав ответственность государства. Но помимо прочего, она оказала огромное влияние на великого теоретика «плюралистической» демократии Гарольда Ласки (1893-1950), который станет переводчиком Дюги (в 1921 году) и проповедником его идей в Великобритании, а затем в Соединенных Штатах.

чтобы каждый индивидум мог развивать свои духовные способности, нужно ввести бесплатное образование и значительно уменьшить время труда.

И хотя солидаризм не дает нам точного критерия для определения того, что должен обществу тот или иной индивидум, он все же, как подчеркивает Бугле, учитывает существование социальных классов. А это означает, что социальный долг весьма неравно распределен между социальными группами. Но

из этого не стоит заключать, что наиболее эксплуатируемая группа, то есть пролетариат, должна быть освобождена от всех обязательств, словно пролетариат никак не использует накопленные экономические, технические и интеллектуальные богатства. Просто все являются должниками *в разной степени*, и каждый должен платить согласно своим возможностям. Такой подход солидаристов к социальному вопросу, не связанный исключительно с логикой требований по модели демократии «торга», предполагает наличие ответственности у всех членов сообщества, включая самых обделенных. Это также значит, что необходимо, чтобы каждый индивидуум, кем бы он ни был, принимал этот квазидоговор и соглашался со всеобщим распределением рисков и преимуществ, на чем как раз и основывается страхование. А значит, привилегированные классы в силу этого морального долга должны согласиться на существенные жертвы, потому что «за обществом тянется длинный шлейф несправедливостей, за которые нужно платить» [Bougie 1903. Р. 31]. Благодаря этой институционализации требований «восстановления справедливости» солидаризм стремится сохранить лучшее из либеральной и социалистической традиции, открывая тем самым «социалистически-либеральную» перспективу, как окрестил ее сам Буржуа. Говоря по существу, солидаризм является важным этапом на пути к построению социального государства, оправдывающего зарождающуюся социальную и солидарную экономику.

Демократический республиканизм Мендес-Франса

Последнее серьезное выражение идей радикализма можно найти у Пьера Мендес-Франса (1907-1982), который был председателем Совета министров Четвертой республики с 1954 по

1955 год. Будучи членом левого крыла Радикальной партии, вице-президентом которой он стал в 1955 году, а в 1959 году ушел из нее в Объединенную социалистическую партию (ОСП), Мендес-Франс стремился модернизировать левых, комбинируя республиканизм и демократический социализм. При этом его версия социальной республики достаточно удалена от солидаризма Буржуа или социализма Жореса. На него оказал свое влияние Жорж Борис (1888-1960), с которым он работал, когда тот руководил кабинетом Леона Блюма в период Народного фронта. Будучи сторонником социально-экономической политики в духе New Deal³⁹ и кейнсианства, Борис был хорошо знаком с несколькими историческими фигурами республиканизма: его журнал «Свет. Еженедельник гражданского образования и республиканского действия» (*La Lumière. Hebdomadaire d'éducation civique et d'action républicaine*, 1927-1940) поддерживали Альфонс Олар и Фердинанд Бюиссон. Но Борис, как и Мендес-Франс, стремился к обновлению республиканизма. Что и осуществит позднее Мендес-Франс в своей работе «Современная республика» (1966), посвященной памяти Бориса. Для Мендес-Франса обновление республики означало разрыв с голлистским видением политики, централизованной и авторитарной, которая препятствует любому демократическому дыханию: будучи противником Конституции 1958 года, он не принимает политические институты Пятой республики. Обновление означает также гибкое планирование в рамках смешанной экономики. Для него «по-настоящему значим не тот факт, является ли некое данное предприятие государственной собственностью или нет, а служит ли оно тем целям, которые ставит перед ним демократическое государство» [Mendes France 1966:204-205].

ФРАНЦИЯ И ИТАЛИЯ: ИДЕАЛЫ СОПРОТИВЛЕНИЯ

В 1945 году движение Сопротивления во Франции и Италии стало источником послевоенных программ восстановления. Об этом не часто говорят, но эти разнородные движения обновили республиканские идеалы. Так, 5 сентября 1943 года в своем журнале группа «Комба» призывает ко «второй Французской революции»: «Республика без экономики свободного человека — ничто. Завтра мы возьмем под коллективный контроль банки, страховые компании и важнейшие сферы услуг (вода, газ, электричество, транспорт). Мы навязем промышленным трстам пристальный контроль за ценами, за использованием капитала. Постепенно у нас получится обобществить тяжелую индустрию». Эти ориентиры частично находятся и в программе Национального совета

Сопротивления. В символической для того времени книге «К доктрине Сопротивления. Гуманистический социализм», опубликованной в 1944 году в Алжире, Андре Ориу подчеркивает, что участники Сопротивления «пришли к выводу, что экономическая власть, по крайней мере когда она приобретает решающее значение, должна быть во что бы то ни стало поставлена на службу Нации, а не каких-то частных интересов». Будучи сторонником «синтеза либерализма и коллективизма», он предлагает свою программу такого «гуманистического социализма»: «Между экономическим обществом, в котором все сектора экономики были бы частными, и обществом, где все сектора экономики были бы коллективизированы, эта программа находит новую отправную точку, устанавливаемую в зависимости от общего интереса, и подгоняет друг под друга коллективизированные и частные сектора экономики».

В основе «мендесизма» лежит идея о том, что демократия не ограничивается одним ритуалом голосования: она является «постоянным действием гражданина, направленным не только на государственные дела, но и на дела региональные, коммунальные, кооперативные, ассоциативные и профессиональные» [Mendes France 1966: 33]. Поле его приложения должно постоянно расширяться. Добившись гражданских прав и свобод, нужно продолжать развитие: «Теперь, чтобы показать свою

В Италии откровенно республиканские ориентиры заявляются Партией действия, антифашистской организацией, зародившейся в 1942 году из группы «Справедливость и свобода», а также «либерально-социалистического» (*Ubersocialista*) движения. Объединяя республиканцев, якобинцев, «либеральных социалистов» и либералов, эта партия стремится к синтезу свободы и социальной справедливости. Один из ее теоретиков, Томмазо Фиоре, в работе «Либерально-социалистический катехизис Партии действия» (1942) подчеркивает, что его организация зародилась для того, «чтобы вернуться к традициям свободы и социализма, на основе которых можно будет решать национальные и международные проблемы в духе Руссо и Мадзини». Программа Партии действия подтверждает эти взгляды, вставая на защиту светской и социальной республики, имеющей программу смешанной

экономики: «Крупные финансовые, индустриальные и страховые комплексы, да и вообще все предприятия, обладающие монополией и связанные с коллективным интересом, будут национализированы и будут управляться — без какого-либо частного вмешательства — по-разному, в зависимости от природы самих предприятий и требований сообщества. Свобода экономических инициатив с гарантией условий развития будет предоставлена малым индивидуальным и кооперативным предприятиям; и когда координированная национальная экономика станет возможна, вся совокупность производственной организации освободится от удушающих ее связей экономической полиции и будет защищена от угроз бюрократии». Это будет новая свобода, предполагающая радикальную демократию экономической сферы.

эффективность, демократия должна чаще выходить за рамки своей традиционной сферы, поскольку сфера экономики все больше становится сферой политики, и социальная сфера, в свою очередь, становится таковой все больше и больше» [Mendes France 1966: 309]. А значит, не может быть демократии «без демократов». Это предполагает наличие определенного «состояния духа», основанного «на искреннем интересе к судьбе того сообщества, к которому мы принадлежим, и желании принимать

участие в его жизни на всех уровнях (понимание, принятие решений, действие); на ощущении, что человеческая жизнь всегда будет ущербна, если будет ограничена лишь неким индивидуальным горизонтом; на убеждении, что этот мир не является лучшим из возможных миров, что в нем должно быть больше разума и справедливости и что нужно бороться за то, чтобы они победили» [Mendes France 1966:294]. Таким образом, республиканизм Мендес-Франса призывает к тому «гражданскому духу», который Монтескье называл «добродетелью» или «любовью к республике», понимаемой как «вещь народа».

IV

ОБНОВЛЕНИЕ РЕСПУБЛИКАНИЗМА

В конце XX века республиканизм был открыт вновь, что существенно обновило язык дебатов политической философии, в которой до тех пор господствовала оппозиция между либерализмом и социализмом. Республиканская идея утвердилась в качестве одного из наиболее плодотворных путей, позволяющих избавиться от теоретических слабостей, приписываемых либерализму, и решительно выступить против современных феноменов деполитизации, коррупции, неравенства и ослабления социальных связей. Отсюда и все эти разнообразные дискуссии об актуальности республиканских тезисов и их задач, прежде всего на основе отличных друг от друга республиканских позиций (Покок, Скиннер, Петтит, Вироли или Сэндел), а также анализ дискуссий по этой тематике, будь то у «либеральных» философов в американском смысле этого слова (Ролз), у «коммунитаристов» (Уолцер) или же у теоретиков «коммуникативной этики» (Хабермас). Далее мы рассмотрим вопрос о совместимости республиканизма и мультикультурализма, в частности у Тейлора. А в конечном итоге будет поднят вопрос о том, способен ли республиканизм дать какие-либо серьезные решения нашим актуальным проблемам и при каких условиях эти решения могут допускаться. В том числе мы остановимся на вопросе о способности республиканизма *демократизировать демократию*.

ПРИМАТ «АКТИВНОЙ ЖИЗНИ»: АРЕНДТ — РЕСПУБЛИКАНСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ?

Обычно обновление республиканизма рассматривают как явление конца XX века. Тем не менее начиная с 1950-х годов философия республики находит оригинальное продолжение в работах Ханны Арендт (1906-1975). И хотя автор «*Vita activa*» (1963) не считает себя «республиканкой», ее внимание к публичной жизни и гражданскому участию открывает перспективы, существенные для республиканизма. Арендт часто опирается на Аристотеля, но также на Макиавелли и Харрингтона, с которым она знакомится по новаторской работе Зеры Финка «Классические республиканцы» (*The Classical Republicans*, 1945), во многом предвосхищающей собой труды Покока или Скиннера.

Арендт отводит центральное место гражданскому участию как наиболее значимому способу реализации человека. Вопреки теориям демократии, основанным на системе репрезентации, она развивает концепцию политики, где на первое место ставится согласованное действие граждан, через которое каждый преодолевает свои частные интересы и начинает интересоваться публичными делами (*affaires publiques*). Эта валоризация гражданственности неотделима от переосмысления того, что является *спецификой политического*: вопреки господствующим на то время интеллектуальным тенденциям, Арендт видит радикальное отличие политики от экономического и социального. Это различие основывается на размежевании жизни на «публичную и приватную сферы», причем первая связана с категорией «действия», а вторая — с категорией «труда». А значит, необходимо переформулировать аристотелевское определение человека как «животного политического», привязав его к идее, что политическая организация по своей сущности противопоставлена всем остальным естественным ассоциациям, таким как семья или селение. Только

АРЕНДТ ОБ АМЕРИКАНСКОЙ И ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИЯХ

В историческом плане Арендт противопоставляет два типа республиканизма Нового времени: модель Американской революции и модель Французской революции, с явным предпочтением первой, единственной имевшей проект институционализации стабильного политического пространства, тогда как вторая быстро была сведена к насилию [Arendt 1963; Арендт 2011]. Причины этого заключались в том, что Американская революция сразу же следовала вдохновению собственно *политическому*, а Французская революция ориентировалась на социальный вопрос. Арендт объясняет, что, в сущности, Американская революция стала возможной благодаря предварительному установлению спонтанного публичного пространства, возникшего из разнообразных инициатив местных ассоциаций и собраний, в отличие от Франции, где преобладала колоссальная социальная нищета и абсолютистское построение государства, законченное выражение которого дала теория абсолютного суверенитета у Бодена. Тем не менее Арендт не довольствуется оппозицией между «хорошей революцией»

(американской) и «плохой революцией» (французской). Ведь с точки зрения республиканских идеалов. Американская революция также явилась их поражением, потому что в конечном итоге ей не удалось установить настоящее политическое пространство, так как «общественное счастье» постепенно подменилось поисками частных интересов. Эти поиски благополучия сопровождались все более и более «негативной» концепцией свободы, поскольку приоритетом было не расширение власти инициативы и согласованного действия собравшихся вместе граждан, а напротив—ее ограничение. Так, истощение политического бурления американского предреволюционного периода и институционализация репрезентативной системы отмечают собой пагубный разрыв, ведущий к ослаблению политического. И наоборот, Французская революция, несмотря на все ее тупики, открыла перспективы эмансипации с образованием «народных обществ» (*sociétés populaires*), которые породили пространство публичной дискуссии: в этом отношении опыт спонтанной демократии, который должен был за этим последовать, как это было во время Коммуны или при возникновении Советов, вписывался бы в самое плодотворное наследие Французской революции.

У Арендт сравнение двух этих моделей республиканизма служит основанием для радикальной критики репрезентативной системы и переоценки различных форм прямой демократии. Ведь, согласно Арендт, в лучшем случае репрезентативная и многопартийная система может лишь гарантировать контроль управляющих со стороны управляемых. Зато эта система *никоим образом не обеспечивает политическое участие*. Конечно, такая демократия позволяет гражданам заявить о себе, но при этом учитываются только их *интересы*, а вот *политическим мнениям*,

предполагающим эффективные политические дебаты, здесь уже места нет. Как это обычно бывает, Арендт предлагает нам блестящий, но спорный анализ. Ее в высшей степени критический анализ Французской революции тяготеет скорее к переоценке роли социального вопроса и недооценке собственно политической динамики. В сущности, ее противопоставление социального и политического весьма проблематично, как в плане описаний, так и практической политики. А ее радикальное неприятие репрезентативной демократии кажется малореалистичным.

активное осуществление роли гражданина позволяет на деле перейти на уровень «политической жизни», в центре которой как раз находится «общее» (*koinon*), в отличие от жизни домашней, ограниченной сферой частного и обреченной на «поддержание жизни». Таким образом, аристотелевское определение гражданства как способности поочередно править и быть тем, кем правят, показывает, что политическая жизнь является прежде всего той сферой, где человеческие отношения не подчиняются принуждению и приказам между неравными по отношению друг к другу людьми, а как раз наоборот — подчиняются слову и убеждению между равными. Поэтому Арендт вырабатывает концепцию политического действия, которая поддерживается идеей власти, порывающей с теориями Нового времени. Власть не является неким «количеством энергии» или набором инструментов принуждения в распоряжении правительств: она зарождается из «делания общими слов и поступков», благодаря которым множе-

ство политических акторов спонтанно и на равных берет на себя ответственность за публичные дела (*affaires publiques*).

Республиканизм Арендт заманчив, но вызывает ряд возражений. Так, различие между социальным и политическим понижает значение социального вопроса в эффективном подержании свободы. К тому же Арендт дает нам не очень полную картину Американской революции, в которой недооценивается ее экономическая составляющая. Кроме того, радикальная критика репрезентативной демократии, осуществляемая ради идеала прямой демократии, представляется довольно далекой от исторической реальности и не учитывает позитивных аспектов репрезентативного принципа. А значит, политическая свобода возникает только в исключительных случаях, таких как Коммуна или Советы. Кроме того, гражданское участие приобретает такое значение, что превращается в наиболее предпочтительный модус самореализации, рискуя обесценить тем самым другие виды деятельности и проигнорировать вопрос о правах.

НЕОРЕСПУБЛИКАНИЗМ: НОВАЯ АЛЬТЕРНАТИВА ЛИБЕРАЛИЗМУ?

Критические рассуждения Арендт о республиканизме, долгое время являвшиеся единичным примером, нашли свой отклик в работах так называемого неореспубликанского течения. Как мы увидим, это течение не было однородным. Оно объединяет самых различных мыслителей, таких как Покок, Скиннер, Петтит, Вироли или Жан-Фабьен Спитц во Франции. Тем не менее всех их сближает идея о том, что республиканскую традицию надо заново открыть, чтобы можно было предложить иную политическую модель, альтернативную либерализму. Действительно, у либеральной традиции есть некоторые теоретические недочеты, объясняющие

ее неспособность учитывать такие значимые для всех вопросы, как вопросы о политической коррупции, утрате гражданского чувства, разрушении авторитета, господства произвола, унижения наиболее «слабых». А значит, необходимо критиковать либерализм и попытаться сформулировать более сложную идею свободы.

Модель «политического животного» по Пококу

У Джона Покока, который в этом вопросе ближе к Арендт, нежели другие неореспубликанцы, тематика участия играет ключевую роль. Тем более что в работе «Момент Макиавелли» Покок подытоживает свою историю республиканизма, ссылаясь на Арендт и ренессансный идеал *homopoliticus*, то есть аристотелевский *zoopolikon*, который утверждает свое бытие и добродетель через политическое действие [Рососк 1976:568]. Именно под этим углом он подходит к понятию «гражданского гуманизма», выработанного до него в трудах Ганса Барона [Baron 1955; 1988], хотя и с несколько иным смыслом. Эта республиканская традиция была как будто позабыта историками, сосредоточившими свое внимание на развитии юридических понятий либерализма, а не на основополагающих для республиканизма понятиях гражданства и добродетели. Отсюда и ущербное восприятие политической современности, когда затемняется все еще актуальный интерес республиканской традиции, в которой юридические вопросы являются второстепенными по сравнению с вопросом о «нравах» [Spitz 1989]. Согласно Пококу, республиканизм отдает предпочтение не коммерческой деятельности индивидуума, занятого прежде всего защитой своих прав (этот тезис приписывается либералам), а деятельности гражданина, реализующего свою сущность свободного человека через ангажированность в публичную жизнь, понимаемую как самореализация. Отсюда важность гражданских добродетелей и патриотизма: республика является

привилегированным пространством реализации общего блага, которое граждане должны защищать от нравственной порчи. В этом смысле республиканизм отдает предпочтение «свободе древних», предполагающей самопожертвование в пользу какого-либо сообщества, в отличие от либеральной теории репрезентативного правления, согласно которой в этическом плане государство должно быть нейтрально [Рососк 1975; 1985]. Этот анализ основывается на крайне критической позиции по отношению к праву, которую Покок формулирует, определяя себя как «не-марксиста в поисках тех обстоятельств, в которых можно будет совершенно оправданно использовать язык марксизма и который удивляется обнаруживающимся связям между законом, либерализмом и буржуазией» [Рососк 1985:65]. Право, как объясняет он, интересуется отношением человека к вещам,—отсюда важность *распределения* благ, — тогда как политическое действие касается межчеловеческих отношений, а гражданство есть безусловное благо. Равное политическое участие всех граждан будет даже нравственным императивом. Это означает, что гражданство нельзя делегировать или делить (на активных и неактивных граждан). В сущности, любое правящее меньшинство угрожает обратить общее благо в свою пользу. Для республиканцев экономическое производство и торговля являются всего лишь условием политической деятельности, а не наоборот.

Этот разбор либерального юридического формализма (*juridisme*), где на первое место ставятся отношения между людьми, опосредованные через вещи (при труде или обмене) в ущерб прямым межчеловеческим отношениям (в политике), напоминает ту картину современности, которую представлял нам антрополог Луи Дюмон, говоря о замене отношениями человек-вещь отношений человек-человек, характерных для предшествовавших Новому времени иерархических обществ. Но есть одно радикальное отличие: в центре этой современности Покок

обнаруживает такой идеал не опосредованного через вещи отношения, который может быть *эгалитарным*. Новое время является театром конфликта между либерализмом и республиканизмом, который скрывали в течение всего XX века как либералы, так и их противники — социалисты или консерваторы. Покок здесь отходит в том числе и от Арендт с ее пессимистичной концепцией современности, так как она не поняла всей важности современного республиканизма, и от марксистов, которые ошибались, воспроизводя либеральную критику и довольствуясь тем, что выворачивали эту критику наизнанку, видя в современности лишь триумфальное шествие капитализма. Здесь Покок на удивление недооценивает познания Арендт и некоторых марксистов о современном республиканизме. Прежде всего, он стремится показать, что Маркс не является «героем-одиночкой», ибо в действительности изобличение пагубного влияния капитализма на личность рабочих вписывается в наследие республиканской критики торговли и разделения труда [Рососк 1985].

Тем не менее в этой критике, вызвавшей множество споров и разногласий, игнорируется разобщенность в самом республиканском движении. В частности, Покок недооценивает оригинальность конфликтного республиканизма Макиавелли, слишком быстро записывая его в последователи аристотелевской концепции «политического животного» [Audier 2000]. К тому же его концепция республиканского идеала, похоже, связана с «этическим» пониманием публичной жизни, которое предполагает, что все граждане должны иметь одну и ту же «концепцию блага». Но как можно навязать всем гражданам одну и ту же концепцию благой жизни, которую бы они все разделяли, если плюрализм ценностей представляет из себя необратимую данность? Отводя первую роль «гражданскому гуманизму» и его радикальной враждебности по отношению к коммерческому обществу в силу идеала добродетели, Покок не уделяет достаточно внимания

вопросу о возможных и желательных свойствах такой модели гражданства. Кроме того, его критика права представляется довольно ограниченной, не позволяя понять, почему борьба за свободу, как, например, борьба рабочего движения в XIX веке, была неотделима от попыток признания новых прав.

«Инструментальный» республиканизм: от Скиннера до Вироли

Тезисы Квентина Скиннера не так радикальны, как тезисы Арендт или Покока: его республиканская модель не столь враждебна по отношению к либерализму и не выдвигает на первое место гражданское участие как некую самоцель, но понимает ее как обычное средство, стоящее на службе индивидуальной свободы и безопасности. Республиканская свобода как свобода, гарантированная законом, обретает источник в политических идеях Античности, где противопоставляется подлинная свобода, основанная на повиновении закону, и ложная свобода, заключающаяся в следовании своим прихотям. И в этом отношении современный республиканизм больше отмечен римской традицией, нежели древнегреческой, вопреки тому, что утверждал Покок. Возрождающаяся идея республики как ассоциации, связывающей граждан с юридическим порядком и общим интересом с помощью консенсуса, кроется именно в этой преемственности.

Конечно, республиканизм показывает нам пределы либерализма: либерализм считает, по существу, пагубным любое вмешательство государства и отдает предпочтение свободе индивидуума, не учитывая, что защита последней требует гражданского участия. Так, Скиннер в своем анализе Макиавелли подчеркивает связь между публичной свободой полиса и свободой каждого индивидуума. Ведь если гражданин не практикует гражданские добродетели, полис рискует впасть в зависимость и тем самым потерять условие своей свободы. Республиканская

КОММУНИТАРИСТСКИЙ РЕСПУБЛИКАНИЗМ СЭНДЕЛА

Работы Покока о республиканизме привели к радикальной критике либерализма, которая обнаруживается у так называемых коммунитаристов. Одним из ярких представителей этого течения является Майкл Сэндел. Как и Покок, Сэндел видит в республиканизме одну из альтернатив либерализму, но предлагает более сложный вариант республиканской идеи, выдвигая на первый план плюрализм ценностей [Sandel 1996]. Его критика, сформулированная в работе «Либерализм и пределы справедливости» (1982), направлена на некоторое число либеральных мыслителей Нового времени (Локк, Милль), а также его современников (Ролз). Он полагает, что философские посылки либеральной теории трудно принять. Так, первая из них заключается в выдвигании «кантианской» идеи «неукорененного я» (*unencumbered self*), согласно которой такое «я» могло бы мыслить самое себя и определяться, не будучи вписанным в какой-либо конкретный социальный и культурный контекст: оно бы само было в состоянии свободно определять цели своего существования, не будучи при этом детерминированным этими целями. В этом смысле либерализм защищает идею приоритета «я» над конечными целями. Вторая посылка, неотделимая от первой, заключается

в идее приоритета «справедливого» (*right*) над «благим» (*good*): либералы верят в возможность наличия нейтральных процедур, позволяющих непредвзято регулировать сосуществование индивидуумов с различными концепциями блага. А значит, настоящий «нейтралитет» политической власти вполне возможен и даже желателен по отношению к этим разным мировоззрениям и жизненным проектам. Тем не менее для Сэндела, в этом образе «неукорененного я», самостоятельно определяющего цели своего существования, не учитывается наш повседневный нравственный и политический опыт, который предполагает долг солидарности и моральных связей, встающих перед нами, несмотря на то что мы их не выбирали. Кроме того, либеральное понимание субъекта не позволяет увидеть, что каждый из нас сам определяет себя через свои принадлежности: например, как члена данной семьи, данного города или республики. Республиканизм мог бы стать ответом на два опасения, существующих в современных обществах: потеря гражданами контроля над своей собственной жизнью и эрозия различных сфер жизни сообщества. Это ослабление самоуправления и сообществ, по всей вероятности, связано с господством либеральной философии, согласно которой правительство должно быть нейтрально в философском, религиозном и нравственном плане.

Против чего как раз и восстает республиканская теория, в которой свобода зависит от коллективного «самоуправления», тогда как либералы скорее определяют свободу по отношению к демократии. Тем самым эта республиканская концепция предполагает для каждого гражданина возможность обсуждать с соотечественниками то, чем является общее благо (*common good*), что требует внимания к публичным делам (*affaires publiques*), чувству принадлежности и нравственным связям со своим политическим сообществом, а значит, и воспитанию гражданской добродетели. Конечно, республиканскую традицию (при которой существовало рабство и исключение женщин из политической жизни) не стоит идеализировать, но ее переосмысление могло бы помочь преодолеть тупики либеральной теории, которая способствовала ослаблению публичной жизни, исключив из дебатов проблематику ценностей. Согласно Сэнделу, одним из нежелательных последствий либерализма является то, что он ведет не только к разочарованности граждан, но и к возникновению достаточно узких и нетерпимых к другим нравственным концепций, то есть вплоть до фундаментализма. Сэндел в своем республиканизме иногда апеллирует к Аристотелю, но более важным источником для него является Токвиль. Токвиль рассматривает коммунальные институты как школы свободы, что вполне отвечает духу американской

республики в период ее зарождения, когда «отношение индивидуума к нации было не прямым, а опосредованным через децентрализованные формы политической ассоциации и участия». Поэтому Сэндел причисляет себя скорее к республиканизму в духе Токвиля, нежели Руссо. В отличие от токвилевского плюрализма ценностей автор «Общественного договора», как полагает Сэндел, ошибался, отводя центральную роль консенсусу и принуждению. Заслуга Сэндела заключается в более сложной оценке республиканской традиции: в отличие от Покоаона видит в ней некоторое количество существенных внутренних разногласий. Но в то же время можно отметить, что сам он дает достаточно упрощенное представление либеральной традиции, в частности в том, что касается ее предполагаемого неприятия гражданского участия. Кроме того, Сэндел недооценивает либеральный аспект наследия Токвиля. О чем свидетельствует тот факт, что Сэндел и другие коммунитаристы отводят праву второстепенную роль, тогда как Токвиль придавал ему первейшее значение в деле поддержания свободы [Lacroix 2003]. Наконец, Токвиль является мыслителем плюрализма ценностей потому, что считает себя продолжателем «либерализма» Монтескье [Audier 2004]. На самом деле это расхождение между либерализмом и республиканизмом куда сложнее, чем это представляет себе Сэндел.

свобода служит, таким образом, безопасности индивидуума, она оберегает подданных от произвола сильных мира сего. А значит, дистанция между республиканизмом и коммунитаризмом больше, нежели между республиканизмом и либерализмом, ведь освобождение индивидуума с помощью гражданственности не предполагает здесь их общей верности какой-то одной нравственной или культурной концепции.

Скиннер уточняет свой тезис, подчеркивая, что идею свободы через закон можно понимать как «неоримскую» идею, а не как «республиканскую». Либералы напрасно позабыли о ней [Skinner 1998]. Так, либерал Исайя Берлин [Berlin 1958] противопоставлял «позитивную свободу» и «негативную свободу». Вторая определяется через отсутствие вмешательства со стороны другого, то есть такой сферой действия, где каждый делает то, что желает, при условии, что не вредит этим другому. Этой концепции свободы противопоставляется «позитивная свобода», понимаемая как самоопределение, где главным является источник возможности действия, коллективный контроль людей над их общей жизнью. Берлин делает свой выбор в пользу «негативной свободы», аргументируя это тем, что позитивная свобода может иметь репрессивные последствия: во имя его же подлинной свободы можно вынудить индивидуума отказаться от собственного жизненного проекта. А ведь согласно Скиннеру, Берлин пренебрегает ресурсами «неоримской» теории, несводимой к концепции позитивной свободы, которая сосредоточена больше на демократическом самоуправлении, нежели на легитимной защите свобод каждого.

Неореспубликанские тезисы в духе Скиннера обретают конкретное выражение в работах Маурицио Вироли [Viroli 1988; 1995; 1999], посвященных республиканизму Руссо и патриотизму. Согласно итальянскому философу, традиция республиканского патриотизма позволяет избежать двух основных подводных камней. С одной стороны, *коммунитаризма*, который, ставя на первое

место вписанность субъекта в некое отдельное сообщество, рискует произвести отчуждение его свободы, а с другой — *либерализма*, чей абстрактный универсализм имеет тенденцию отрицать необходимость гражданской принадлежности. А значит, не следует придерживаться критики, согласно которой республиканизм предпочитает модель гражданственности, основанную на принадлежности к некоему самоуправляемому сообществу, определяемому по ряду культурных и этнических черт. Республиканский патриотизм, если его очистить от националистических извращений, предпочитает принадлежность к республике как сообществу прежде всего *политическому*, то есть как тому месту, где каждый индивидум может осуществлять свои политические и гражданские права. Этот универсалистский патриотизм тем более необходим, что социальные и политические реформы можно реализовать, только если они мобилизуют граждан на совместное действие в течение продолжительного периода. Солидарность предполагает *чувство принадлежности*, которое и определяет патриотизм.

Республиканская свобода как «не-доминирование»

Книга Филипа Петтита «Республиканизм» (1997), которая является скорее аналитической, чем исторической, продолжает и развивает тезисы Скиннера и Вироли, переосмысляя республиканскую концепцию свободы [Pettit 2002; Петтит 2016]. Он старается реабилитировать классическую республиканскую теорию, в которой свобода понимается как противоположность зависимости от произвольной воли другого. А значит, необходимо вернуться к древнегреческой идее *eleutheria* и особенно к римской идее *liloertas*, прежде всего определяющей свободу через отсутствие рабства. В сущности, этот неореспубликанский тезис заключается в том, что так называемая «либеральная»

концепция, сосредоточенная на защите индивидуальной сферы от вмешательства государства, с недостаточным вниманием относилась к тем ситуациям, в которых индивидuum, не обязательно ощущающий на себе агрессию или *действенное* вмешательство в его жизнь другого, все же оказывается под угрозой произвола, являясь объектом различных унижений и притеснений. Либералы отводят второстепенное значение страданиям индивидуумов, оказавшихся в подчинении у «вышестоящих» и вынужденных жить в страхе и уступчивости. Примеры такого подчинения у женщин или эксплуатация пролетариата подтверждают этот постоянный интерес к республиканской идее свободы: для Петтита борьба феминисток и борьба рабочего движения могут выражаться на языке не-доминирования. К тому же оба эти случая (как и случай испытывающих на себе доминирование различных культурных меньшинств) хорошо иллюстрируют способность республиканской идеи к универсализации. Ведь если изначально эта идея касалась прежде всего зажиточных мужчин, то со временем она разрослась. Борьба феминисток реактуализировала республиканскую мечту о жизни без внешнего давления и притеснений: даже традиционный брак стал эквивалентом состояния подчинения. Рабское положение пролетариата, о котором говорили Маркс и его предшественники, зависящего от доброй воли своего работодателя, тоже хорошо иллюстрирует, как полагает Петтит, правильность и действенность его неореспубликанизма. Заметим, что он иначе, чем Покок, анализирует марксистскую критику капитализма и наемного труда. Покок [Росокс 1975; 1985] делает акцент на том, что разделение труда увечит личность рабочего, потому что тот не реализует свой потенциал. Петтит же, чуть больше отходя от марксизма, выдвигает критику *личной зависимости*, оправдывающей такие виды сопротивления, как забастовки: если для либералов XIX века забастовка нарушает «свободно» заключенный

рабочий договор, то для социалистов, в этом отношении близких к республиканской идее свободы, она служит средством для введения не-доминирования над индивидуумами, страдающими от одних и тех же унижений.

Короче говоря, Петтит противопоставляет так называемой *либеральной* свободе — то есть отсутствию вмешательства в нее со стороны государства — свободу *республиканскую*, которая предотвращает доминирование. Доминирование возникает, как только субъект испытывает на себе произвольную волю другого: так, «вышестоящий» может в течение длительного периода никак не вмешиваться в работу субъекта, но при этом субъект будет ощущать его доминирование. Отсюда и убеждение Петтита, а также Скиннера и Вироли, что настоящие дебаты о свободе были подорваны идеями либерала Берлина о «позитивной» и «негативной свободе». Он тоже отказывается выбирать между «аристотелевским» пониманием свободы, при котором она, как у Арендт и Покока, понимается как осуществление наивысших человеческих устремлений, и ее узко индивидуалистическим либеральным пониманием. Таким образом, согласно Петтиту, республиканский режим не должен отдавать предпочтение участию, прямому и морально обязательному, в политической жизни: скорее нужно сохранить свободу как не-доминирование, прибегнув к различным институциональным механизмам — типичным для правового государства — и публичной делиберации, выдвигая на первое место способность граждан оспаривать решения политической власти. Если закон и государство играют центральную роль в продвижении свободы как не-доминирования, то за государством, в свою очередь, необходимо присматривать, чтобы оно само не стало угрозой.

Петтит останется привязан к этой идее «оспаривающих граждан» (*contestatory citizenry*, см. Петтит 2016 : 316), настолько

усиливая свое неприятие модели прямого участия, что в конечном итоге у него это приведет к расколу республиканизма на две традиции: плохую, то есть традицию Руссо, презрительно названную «франко-прусской» из-за ее унитарного понимания верховной власти, и хорошую, то есть возрожденческую и атлантическую традицию, сосредоточенную на «смешанном» устройстве [Marti, Pettit 2010; Pettit 2012]. Тем не менее у него, как и у Скиннера, остается достаточно спорной ассимиляция либерализма и негативной идеи свободы. Теоретики политического либерализма, такие как Ролз, не ограничиваются этой концепцией. Для либералов кантианского типа субъекта следовало бы даже освободить от попадания под произвол другого. А что касается одного из пионеров утилитаристского либерализма (безусловно, совершенно атипичного), такого как Джон Стюарт Милль, то он был против зависимости женщин и рабочих. К тому же Петтит в недостаточной мере сравнивает свои тезисы с теми либералами, которые тоже отводят закону ключевую роль в защите свободы [Boyer 2000]. Наконец, его историческая картина республиканизма слишком упрощена и линейна, чтобы не сказать — подвержена идеологии: как Покок и Скиннер, он недооценивает самобытность идей Макиавелли, строящихся вокруг конфликтности [Audier 2000; 2004]. А его поздние корректировки выглядят довольно карикатурно: например, его глубочайшее неприятие Руссо, а также французского и немецкого республиканизма, не говоря уже о его неприятии, довольно поспешном, парцитарной модели. Впрочем, в этом и заключается проблема всех авторов вокруг Скиннера: приверженность «неоримской» концепции, следующей инструментальной модели, которая призвана сохранить свободу индивидуума, или приверженность свободе как не-доминированию не позволяют осмыслить требование демократизации во всех областях, выходящих за рамки данной оппозиции.

РЕСПУБЛИКАНИЗМ И ЛИБЕРАЛИЗМ: ОТКРЫТИЕ ТРЕТЬЕГО ЛИБЕРАЛЬНО-РЕСПУБЛИКАНСКОГО ПУТИ?

Неореспубликанские идеи способствовали обновлению дебатов вокруг демократии и социальной справедливости. Так, даже мыслители, не заявлявшие о себе как о неореспубликанцах, такие как Хабермас, Ролз или Уолцер, корректировали свои позиции, изучая то, что в республиканской традиции казалось им по-настоящему действенным. Одна из таких дискуссий касалась совместимости либерализма и республиканизма.

Делиберативная демократия Хабермаса:
преодоление различий между республиканизмом и либерализмом

Идея делиберативной демократии Юргена Хабермаса совпадает с неореспубликанцами в том, что отбрасывает «минималистские» концепции демократии, например, концепцию «конкурентного элитизма», предложенного в работах Йозефа Шумпетера. При таком подходе демократия является всего лишь институциональным устройством, призванным обеспечить сосуществование разнообразных интересов посредством политических элит, находящихся в избирательной конкуренции. А делиберативная демократия, наоборот, предполагает, что существует ряд вопросов общего интереса (которые должны стать объектом коллективной дискуссии), несводимого к простой агрегации многих интересов.

Хабермас различает [Habermas 1992,] либеральное и республиканское мировоззрение в отношении природы того процесса, который должен приводить к публичным решениям. Либеральная концепция ошибочно сводит этот процесс к «борьбе за позиции, позволяющие располагать административной властью». В этом случае совещательный вектор является не *обменом*

аргументами, а торговлей, поскольку окончательное решение является всего лишь результатом этого стратегического взаимодействия различных интересов. Такому пониманию ситуации противопоставляется республиканская концепция *делиберации*, которая понимается не по модели *рынка*, а по модели *диалога*, согласно идеалу публичной коммуникации, ориентированной на согласие. И хотя эта идея совещательной демократии, за которую выступает Хабермас, во многом близка с этой республиканской позицией, она не отвергает, а сохраняет некоторые сущностные моменты либеральной позиции. Собственно говоря, ошибкой республиканского тезиса является попытка основать публичную *делиберацию* на согласии «этико-политического» порядка, предполагающего некое общее культурное наследие. Республиканизм защищает тем самым идею гражданства, неприемлемую отныне в современных обществах, потому что оно понимается как самоуправление некоего *однородного* этнического и культурного сообщества.

Поэтому Хабермас предлагает *новый путь*, в котором не учитываются полностью ни либеральное понятие прав, ни республиканская концепция, ставящая на первое место связь с неким отдельным конкретным сообществом: этот подход должен опираться на правила действенной дискуссии, предполагающей универсализацию наличных интересов, то есть способность этих правил являться объектом всеобщего согласия. Отсюда и промежуточная позиция относительно роли правового государства, которая не является центральной для республиканской идеи и которая в то же время отводит публичной дискуссии центральную роль: в этой концепции Хабермаса, отличающейся от концепции неореспубликанцев, таких как Покок, правовое государство не оказывается на второстепенных ролях. Конституционные принципы понимаются в этом случае как ответ на необходимость институционализации процедур коммуникации. Этот политический процесс, основанный на парадигме коммуникации, соответствует

«децентрированной» концепции общества, отбрасывающей идею социальной тотальности, понимаемой как «макросубъект», то есть как некая сущность, обладающая своей идентичностью и способная точно определять свои цели до возникновения аргументированной дискуссии. Тем самым Хабермас хочет отойти от республиканской теории, которую он упрекает в защите *парадигмы субъекта*, несовместимой с парадигмой коммуникации. Одним из доказательств этого недостатка республиканизма является то, как уже Руссо концептуализировал идею народного суверенитета. Хабермас находит истоки руссоистской идеи суверенитета в том, как легитимировалась абсолютная монархия. А значит, существует достаточно сильная преемственность между абсолютистской идеей государства, сформулированной Боденом, и республиканской идеей Руссо. Таким образом можно лучше понять идеи Руссо о едином и неделимом суверенитете. Согласно Хабермасу, необходима критика этой «монистской» идеи верховной власти, потому что она зависит от устаревшей философской концепции субъекта и не учитывает тот коммуникационный аспект, который является источником демократической делиберации. Тем не менее идею о народном суверенитете следует не отбросить, а переосмыслить с точки зрения интерсубъективности, то есть как результат «коммуникационного» процесса в публичной сфере.

И все же республиканизм предстает у Хабермаса довольно куцым. Помимо того что он не учитывает всю сложность мысли Руссо, он еще и недооценивает расхождения *внутри* самого республиканского движения. Так, республиканизм Макиавелли, отводящий важную роль конфликтному плюрализму ценностей, существенно отличается от республиканизма Руссо. И хотя Хабермас подчеркивает преемственность мысли от Бодена до Руссо,—парадоксальным образом примыкая тем самым к идеям неотомистской католической философии Жака Маритена,—он не учитывает, что теория суверенитета у Бодена отчасти была направлена *против* макиавеллиевской концепции республики,

подрывавшей теорию «смешанного устройства» своими воззрениями на конфликт [Audier 2000]. Этот редукционистский анализ республиканизма и непринятие во внимание его конфликтного направления (от Макиавелли до Фергюсона), похоже, свидетельствует о тех трудностях, которые испытывал Хабермас, пытаясь интегрировать в свою теорию этот конфликтный аспект. А ведь для того, чтобы эффективная делиберация имела место, необходимо, чтобы потенциальные собеседники *признали себя таковыми*, что часто превращается в антагонизм, учитывая силовые взаимоотношения социального мира.

Во всяком случае, защищаемая Хабермасом позиция с некоторыми изменениями находит свое продолжение в «легальном республиканизме» (*legal republicanism*) Фрэнка Майклмана [Michelman 1988; 1996], который вдохновляется его работами, несмотря на расхождения по поводу республиканской идеи, а также в работах Кассы Санстейна [Sunstein 1988], заявляющего о республиканизме, унаследованном от федерализма Джеймса Мэдисона. Здесь тоже центральная роль отводится гражданству и делиберации, но в либеральных рамках уважения прав и плюрализма ценностей [Min-Chiuan Wang 2001; Valentini 2010]. Для Санстейна расхождения между некоторыми «республиканцами» и «либералами» являются даже надуманными. На самом деле существует возможность соприкосновения точек зрения по четырем ключевым положениям республиканизма: делиберация, политическое равенство, универсализм и гражданственность. А значит, тут можно говорить о «либеральном республиканизме».

Ролз и либеральное понимание республиканизма

В отличие от Хабермаса, Джон Ролз часто является объектом критики неореспубликанцев, упрекающих его в либеральной идее субъекта, основанной на первичности индивидуума [Skinner

1992]. Даже такой умеренный неореспубликанец, как Петтит, упрекает Ролза в обедненном представлении свободы, согласно которому быть свободным — значит не испытывать вмешательства извне. Тем не менее Ролз совсем не против любой формы республиканизма. Он исследует в этой традиции то, что можно привнести в его собственную либеральную теорию, сформулированную в работе «Политический либерализм» (1993). Его анализ республиканизма куда яснее, нежели у Хабермаса, потому что в нем различаются *два типа республиканизма*: «классический республиканизм» и «гражданский гуманизм», хотя сам он явно отдает предпочтение первому.

Согласно классическому республиканизму, демократия зиждется не только на институтах, но и на «нравах». Гражданская апатия представляет собой угрозу, потому что оставляет достаточно пространства для деятельности различных экономических и политических групп, которые стремятся захватить власть в свои руки, угрожая тем самым конституционному режиму и фундаментальным правам. По Ролзу, этот республиканизм в принципе вполне совместим с политическим либерализмом, основанным на признании существующего разнообразия концепций блага. Конечно, между политическим либерализмом и республиканизмом существуют различия в понимании того, что такое демократическая жизнь. Но поскольку классический республиканизм не основывается на сущностной концепции блага, навязывающей всему сообществу некую религиозную, философскую или моральную доктрину, он вполне может подходить и для политического либерализма. Более того, таким образом понимаемый республиканизм мог бы дать нам некоторые аргументы в пользу участия, понимаемого как гарантия индивидуальной свободы. Поэтому показательно то, что среди примеров классического республиканизма Ролз упоминает Макиавелли — по крайней мере, в том виде, в каком о нем говорит Скиннер, а не Покок, —

то есть настаивая на *инструментальном* аспекте участия, поскольку оно является всего лишь средством для защиты прав человека. Тем не менее Ролз — и на то у него есть свои причины — не убежден в полном совпадении макиавеллиевского республиканизма с этим определением, скорее всего потому, что автор трактата «Государь» не всегда придает особое значение сохранению индивидуальных прав, которое им придают либералы. Зато в Токвиле Ролз видит неопровержимый пример классического республиканизма, в частности потому, что он отводит важное место гарантиям индивидуальной свободы.

Такому видению классического республиканизма Ролз противопоставляет «гражданский гуманизм», понимаемый как определенная форма «аристотелизма». В этом обнаруживается не чуждая республиканизму Чарльза Тейлора [Taylor 1997] интерпретация Покока, для которого республиканская идея предполагает концепцию человека как «политического животного», неспособного реализовать свою сущность кроме как путем постоянного участия в публичной жизни. В этом случае участие не является ни *средством* защиты фундаментальных свобод, ни некоей формой блага *среди других возможных*, но, в сущности, некоей привилегированной формой благой жизни.

Ролз ссылается здесь на то, что Бенжамен Констан называл «свободой древних», все недостатки которой видят люди Нового времени, заботящиеся прежде всего о защите сферы своей частной жизни. Ведь если перед каждым встает нравственное обязательство участия в публичной жизни, рассматриваемой как единственное место подлинной самореализации, тогда защита фундаментальных свобод перестает быть абсолютным императивом, и они даже могут быть принесены в жертву. Говоря о современных вариантах этого «гражданского гуманизма», Ролз цитирует Арендт, для которой политическое действие является привилегированным модусом личностной реализации. Но такая

концепция несовместима с политическим либерализмом, не принимающим идеал сообщества, объединенного вокруг некоей одной доктрины, — будь она религиозной, философской или нравственной. В конечном итоге гражданский гуманизм не отвечает требованиям толерантного плюралистического общества. Тем не менее политический либерализм принимает идею о том, что для некоторых индивидуумов политическое участие может являться приоритетной конечной целью. А в политическом сообществе с либеральным мировоззрением подобная республиканская концепция гражданской ответственности обычно идет на благо обществу: хорошо, когда индивидуумы вступают во взаимовыгодные формы кооперации.

Это обсуждение республиканизма показывает, что принятие плюрализма концепций благой жизни не обязательно означает сведение общества к агломерации частных индивидуумов. Граждане могут законно участвовать в публичной жизни, разделяя друг с другом либеральную концепцию, согласно которой нужно защищать справедливые институты.

Ассоциативный социализм и республиканизм (Уолцер)

Вклад Майкла Уолцера в дискуссию о неореспубликанизме связан с особенностью его философской позиции. В отличие от Хабермаса или Ролза, он защищает коммунитаризм, который кажется ему ближе к республиканскому мировоззрению, поскольку делает акцент на принадлежности субъекта к каким-либо конкретным сообществам, понимаемым как пространство самореализации. Но Уолцер не настроен враждебно по отношению к либерализму, как, например, Аласдер Макинтайр и другие коммунитаристы: стоит не столько отвергать либеральное наследие, сколько *менять его вектор*, учитывая требования принадлежности к сообществу.

Эта тонкая позиция лежит в основе теории «Сфер справедливости» (1997), в которой возникают расхождения с различными неореспубликанскими теориями. Согласно Уолцеру, вопрос о распределительной справедливости не заключается в нахождении некоего однородного критерия, который, как предполагается, должен распределять блага равным образом. Ведь необходимо исходить из того факта, что современные общества сложны, так как состоят из множества пространств деятельности, социальных сфер, где индивидуумы преследуют свои конечные цели и специфические блага. Существует *множественность социальных благ*, соответствующих различным дистрибутивным сферам. А значит, чтобы уладить вопросы о распределительной справедливости, нам нужно уметь разграничивать эти различные сферы, уяснив для себя их специфику. Поэтому встает вопрос не о *простом*, а *сложном* равенстве: целью дистрибутивной справедливости является не идеальное равенство (которое утопично, как о том свидетельствует провал коммунизма или ультрагалитарных версий республиканизма), а защита *автономии* различных дистрибутивных сфер, являющейся единственным гарантом того, что индивидуум, преуспевший в какой-либо конкретной сфере (например, в финансах), не становится автоматически гегемоном в другой (скажем, в культуре). Это также предполагает, что публичная этика не должна больше основываться на *индивидуалистской* и *атомистской* концепции некоторых либералов: нужно исходить из того факта, что люди с момента своего появления на свет уже вписаны в конкретные сообщества, существовавшие и до них, и что идентичность людей находится в постоянном процессе конструирования благодаря их принадлежности к различным разнородным группам. Тем не менее эта принадлежность не обязательно является отчуждающей, потому что свобода коренится не в отсутствии какой-либо связи с сообществом — согласно узколиберальной модели, сводящей субъекта к простому «атому», — а в возможности освободиться от

оной и вступить в новые социальные сферы. Конечно, свободное общество определяется гарантиями индивидуальной свободы, но также и установкой ограничений, которые разделяют различные сферы распределения. Поэтому нужно не столько отбрасывать либеральный индивидуализм, сколько корректировать его, показывая потенциально освободительный характер различных ассоциаций. Благодаря этим ассоциациям можно обуздать индивидуалистические тенденции современных обществ и дать новую жизнь публичному пространству, находящемуся под угрозой распада. Находясь близко к защите Токвилем жизни сообществ и ассоциаций, Уолцер видит в разворачивании ассоциаций наиболее продуктивный способ примирить между собой индивидуальную свободу и ангажированность в социальную жизнь. Тем самым его «коммунитарный либерализм» восстанавливает связь с «ассоциативными» идеями Джона Дьюи [Chanial 2001], а также с такими атипичными социалистами, как Ричард Генри Тоуни.

А значит, необходимо думать о гражданстве, понимая, что никакая связь принадлежности не позволяет реализовать все потенциалы индивидуума. Живая демократия должна ценить множественную принадлежность индивидуума к разнообразным сферам ассоциативной и религиозной жизни, а также способствовать его участию во всех политических эшелонах власти, начиная с жизни муниципалитета и заканчивая международным уровнем. Уолцер разделяет с неореспубликанцами идею о том, что гражданская ангажированность является условием свободного общества. При этом он упрекает республиканизм в недооценке социального и политического плюрализма. Неореспубликанцы не придают достаточного значения важности ассоциативного феномена, предпочитая прямое участие в политической жизни. В лучшем случае они сводят ассоциации к простому средству гражданского образования. Эта заикленность на политике в строгом смысле этого слова свидетельствует о том, как трудно неореспубликанизму

осознать специфику современных индивидуумов, которые больше не могут удовлетворяться верностью какому-нибудь одному политическому сообществу, поскольку их сложная идентичность подпитывается множеством принадлежностей (религиозной, профсоюзной и т. д.). В этом отношении республиканский миф о гражданине-солдате, которого можно мобилизовать на площади ради общего интереса, является анахронизмом и не учитывает новые условия гражданственности [Walzer 1997; 2000].

Хотя Уолцер и показывает нам ограниченность неореспубликанизма, его позиции в свою очередь можно подвергнуть критике. Отводя важное место разнообразию сфер распределения, он, возможно, недооценивает проблему неравенства, связанного с рынком: слишком сильная дифференциация населения приводит к отношениям зависимости и угрожает автономии различных сфер. В этом отношении республиканская критика неравенств сохраняет свое значение. Кроме того, упор на автономию сфер дистрибуции ставит под вопрос возможность публичных дебатов, в которых было бы задействовано сразу все общество. И хотя Уолцер подчеркивает важность дискуссии, его концепция стремится к ограничению этой дискуссии *внутренним пространством каждой сферы* и делает ее *вторичной* по отношению к масштабу всего общества [Hunyadi 2000]. В этом тоже республиканизм показывает нам, по крайней мере, что политические вопросы касаются всего сообщества в целом и должны ставиться именно на этом уровне.

МОЖНО ЛИ ПРИМИРИТЬ РЕСПУБЛИКАНИЗМ И МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ?

Споры о республиканизме лежат в центре сегодняшних дебатов вокруг «мультикультурализма». Но это довольно неоднозначное понятие: оно одновременно отсылает нас к «национальным

меньшинствам», автохтонным народам, которых маргинализировали в результате завоевания или колонизации, а также к меньшинствам, появившимся в результате миграций. В зависимости от контекста борьба за мультикультурализм приводит и к различным требованиям: признание растущих возможностей самоуправления, политика квот и позитивной дискриминации (которая также может отличаться от этой проблематики), юридическая фиксация прав на этнокультурное отличие (индивидуальное или коллективное) и на публичную заметность. Но в какой мере эти требования совместимы с республиканскими идеалами, отводящими центральную роль равенству перед законом всех граждан?

Янг: республиканизм перед лицом «политики различия»

Теоретик феминизма, Айрис Марион Янг, не является философом мультикультурализма в собственном смысле этого слова, но ее размышления о «политике различия» внесли в развитие этой темы большой вклад. Янг критикует республиканскую идею справедливости, — в этом отношении схожую с идеей либералов, — согласно которой деятельность государства и законы должны быть для всех одними и теми же, потому что различия между индивидуумами и группами сами по себе несущественны и относятся исключительно к частной сфере [Young 1990]. А значит, каждый гражданин должен рассматриваться как *индивидуум*, а не как член какой-нибудь группы, даже если последняя находится в неблагоприятных условиях. Это предполагает, что жизненный выбор каждого человека и вытекающие из него последствия должны зависеть исключительно от индивидуальных способностей и затраченных усилий. И хотя эта борьба во имя универалистских идеалов равенства содействовала устранению дискриминаций, Янг утверждает, что по ряду причин они все же породили целый ряд недовольств. При подобном

однородном понимании человечества, лежащем в самой основе республиканской идеи, не учитываются культурные и идентитарные чаяния различных групп меньшинства. Освобождение этих угнетаемых групп невозможно до тех пор, пока мы стремимся преодолеть подобные групповые различия. Тем не менее это не значит, что республиканскому универсализму нужно противопоставить *эссенциалистскую* концепцию различия этнического или расового порядка. «Политика различия» в качестве альтернативы республиканизму понимает эти различия как «неустойчивые и социальные», как продукт некоторых социальных процессов. А ведь эта новая политика требует иной парадигмы идеи равенства, порывающей с республиканизмом. Янг утверждает, что равенство, понимаемое как участие и включение всех социальных и культурных групп, может потребовать иного подхода и права на особое представительство для тех, кто находится в невыгодном положении.

Эта тематика «дифференцированного гражданства» предполагает ниспровержение традиционной республиканской оппозиции частное/общественное, благодаря которой доминирующие группы навязывают свое собственное понимание того, что такое благая жизнь. Республиканский дискурс, отрицая существование различий между группами, часть из которых находится в угнетенном положении, только усиливает эти неравенства. А значит, политика *позитивности различий* вполне легитимна, потому что, способствуя возвращению идентичности угнетаемых групп, которую доминирующая культура научила их презирать, они могли бы действительно участвовать в публичной жизни. Таким образом, республиканизм ошибается, говоря о превосходстве единства над различием, что поддерживается тем, что в работе «О грамматологии» (1967) Жак Деррида называл «метафизикой присутствия», предполагающей некий идеал «взаимной прозрачности субъектов» [Young 1990; 2000].

Отсюда и эта иллюзорная дихотомия между разумом и желанием, оправдывающая исключение групп, тесно связанных с природой и самим телом, особенно женщин, и тем самым дающая оправдание мужскому доминированию, поскольку предполагается, что мужчины способны оставаться рациональными и беспристрастными в публичной сфере. Республиканизм Руссо (знаменитый своей враждебностью по отношению к наделению женщин гражданством) является как раз парадигмой этих фантазий о публичке, состоящей из граждан, выражающих беспристрастную и универсальную точку зрения коллективного интереса, согласно пониманию публичной сферы как унитарной. Эта критика Руссо сопровождается у Янг отказом от современного республиканизма, в частности от «сильной демократии» Бенжамена Барбера [Barber 1988], а также от идеала делиберативной демократии Хабермаса. Эти концепции ограничены, так как следуют идеалу гомогенного пространства, в котором гражданин должен избавляться от своих особенностей и стремится к универсализму, продолжая тем самым классические тенденции республиканизма к отрицанию разнородности между группами. А значит, нужно как-то иначе мыслить и политическую делиберацию.

Тем не менее тут можно возразить, что Янг искажает республиканскую идею, которая не всегда исключала женщин из публичной жизни, как о том свидетельствуют Кондорсе и Уолстонкрафт. К тому же республиканизм несводим к «логике идентичности»: контрпример этому—Макиавелли, чьи размышления основаны не на абстрактной идее публичного разума, а на анализе конфликта между «умонастроениями» дворян и народа. Тем более что интересное опровержение Янг идеала беспристрастной коммуникации несколько ослабляется ее перегибами: все это снижает возможность публичных дебатов по темам общего интереса.

Тейлор: может ли республиканизм
воспринять мультикультурализм?

Универсалистской идее прав человека, которую защищает либерализм в силу своего недифференцированного понимания человеческой природы, канадский философ Чарльз Тейлор противопоставляет политику различия, признающую идентитарные различия и выступающую за специфический подход к ним. Его тезис заключается в том, что либеральный «атомизм» [Taylor 1997] вредит публичной жизни: он ведет субъектов к рассмотрению самих себя вне каких-либо связей зависимости. Но при этом Тейлор не придерживается неоаристотелевских тезисов Макинтайра, согласно которому либеральный индивидуализм уже совсем никуда не годится. Он ближе к Уолцеру и его попытке найти такую коммунитаристскую концепцию, каковая бы включала в себя и некую часть наследия либерализма.

Согласно Тейлору, нейтральность государства, которую так защищают либералы, это просто обман и за ним скрывается тот факт, что доминирующая культура навязывает себя в качестве таковой в ущерб остальным культурным меньшинствам. Борьба меньшинств за изменение того уничижительного имиджа, который проецируется на них доминирующей культурной группой, кажется определяющей для движения за культурное признание. Тейлор здесь, похоже, соглашается с Янг, но критикует французскую философию постмодерна Мишеля Фуко и Жан-Франсуа Лиотара, не приемля и антигуманизм Дерриды. Эти так называемые постницшеанские концепции ведут к «нигилистическим» и эгоцентричным позициям, подрывающим идею общего мира и искажающим идеал «аутентичности» Нового времени [Taylor 1991; 1992]. Другое отличие от Янг заключается в том, что центральное место отводится борьбе за признание культурных идентичностей, и именно это становится подлинным мотивом несколь-

ких политических движений, недовольных испытываемыми ими эксплуатацией и несправедливостью [Taylor 1992]. Но в этом аспекте Янг критикует Тейлора, утверждая, что сущностными мотивами этих движений зачастую являются исключение и неравенство [Young 2000].

Кроме того, Тейлор смотрит на либерализм иначе, чем Янг. Он различает два типа либерализма [Taylor 1992]. Первый, унаследованный от Канта, заявляет о своем нейтралитете в отношении всех концепций благой жизни и не защищает публично ни одно понятие общего блага. По Тейлору, такой либерализм глух к любым идентитарным требованиям. Но есть другой либерализм, который включает в себя идею о том, что общество может ориентироваться на определенное понимание благой жизни. Такой либерализм подходит для описания требований французского меньшинства в Канаде, для которого сохранение своей культуры и своего языка в Квебеке является коллективным проектом, предполагающим подлинную политику «выживания» (*survivance*), стремящуюся «породить членов для такого сообщества». Здесь идет речь о «коллективном» проекте, не имеющем ничего общего с нейтральностью либералов кантианского типа. Тем не менее таким образом понимаемая политика различия не является антилиберальной: согласно Тейлору, мы можем сочетать абсолютное уважение фундаментальных прав каждого человека с чуткой по отношению к коллективным проектам политикой. И хотя Тейлор скорее склоняется к либерализму второго типа, он продолжает считать, что требование равного подхода ко всем индивидуумам тоже может иметь приоритет. Надо просто понять, *какие культурные идентичности* следует защищать. Ответ Тейлора неоднозначен: следует избегать этноцентризма и «допустить» ценность культурных различий. Это вовсе не означает, что все культуры обладают равной ценностью и что их вклад в историю человечества также одинаково значим. Это утверждение Тейлора

ставит перед нами ряд трудностей, потому что позволяет сделать произвольный выбор в оценке различных форм жизни, заслуживающих или нет того, чтобы их спасали.

Отличие от Янг в отношении либерализма сопровождается и обратной оценкой республиканского вклада. В сущности, Тейлор настаивает на освободительном потенциале республиканизма и «гражданского гуманизма», — который, как мы уже видели, не приемлет Ролз, — и на его совместимости с признанием культурных различий. Эта интеграция республиканских идей служит основанием для беспокойства Тейлора относительно угроз политики, сосредоточенной исключительно на идентитарных требованиях в ущерб любому коллективному проекту. Он стремится понять, как можно сочетать между собой идентитарные требования и способствовать их встрече в диалоге, чтобы сделать возможными делиберацию и всеобщее участие в публичной жизни.

Согласно Тейлору, современные общества в силу однородного понимания человеческой природы, связанного с «атомистской» концепцией субъекта, заглушают эти вполне легитимные требования защиты культурной идентичности. Новое время, отдавая предпочтение *утилитаристским* отношениям к социальным и политическим институтам, зачастую отбрасывает эти требования в сферу частной жизни, забирая из политики эмоциональную ангажированность граждан [Taylor 1991]. Таким образом, во имя идеалов универсализма формы принадлежности были интерпретированы как свидетельства регресса, а ведь социальная и политическая цена подобной точки зрения никак не измерялась. Тем самым отчасти объясняется тот факт, что индивидуумы связаны отношениями, в которых доминирует интерес, и видят в государстве лишь нечто вроде дистрибьютора услуг и пособий, а не тот идентификационный полюс, на котором они могли бы получить свое признание. Отсюда и кризис

гражданства, так как индивидуумы замыкаются в частной сфере в ущерб своему гражданскому долгу.

Тейлор примыкает здесь к анализу атомизации современных обществ Токвилем, уточняя при этом, что угроза заключается не столько в «опекунском деспотизме», сколько в неспособности индивидуумов вступать в совместные политические проекты. Для борьбы с подобным ослаблением социальных связей необходимо вновь актуализировать республиканскую традицию, берущую свое начало от Макиавелли, которую сам он понимает иначе, чем Скиннер [Taylor 1997]. В сущности, только участие граждан в публичной жизни на всех ее уровнях, что возможно только благодаря существенной децентрализации, может обновить политическую жизнь и вызвать открытые для всех дебаты по вопросу об общем благе.

Это исследование причин социальной фрагментации отличается от господствующего дискурса французского республиканизма, имеющего тенденцию вменять это в вину мультикультурализму. Так, во Франции Тейлора упрекали в том, что он предлагает лечение, которое хуже самой болезни, поскольку защищает политику признания, рискующую только усилить социальную атомизацию [Taguieff 2001]. В действительности Тейлор меняет местами причину и следствие, утверждая, что именно индивидуалистская фрагментация приводит к «идентитарной замкнутости». Причиной хрупкости социальных связей и угрозой для республики является не желание признания, а его *вытеснение* [Pelabay 2001]. Поэтому несовместимости между мультикультурализмом определенного сорта и республиканизмом быть не может: внутри сообщества, в котором идентичности выходят на арену публичного признания, ощущение принадлежности каждого к глобальному сообществу может как раз усиливаться.

Для этого Тейлор делает ставку на патриотизм как чувство, питающее отождествление граждан с публичными институтами,

чтобы их роль не сводилась исключительно к распределению услуг. Республиканский патриотизм, делающий гражданственность *самоценной*, а не *инструментом* индивидуальной свободы, тем самым должен дать адекватный ответ на эту социальную фрагментацию и оставаться гарантией защиты демократий [Taylor 1997]. В этом смысле Тейлор расходится с «инструментальным республиканизмом» Скиннера. Кроме того, признавая опасности узкого национализма, он считает логичным, что нужно осмыслить национальный республиканизм, ставящий на первое место автономию граждан. И хотя патриотизм отличается от различных националистических патологий, идея «нации» не должна являться объектом исключительно политического определения. Ведь в отличие от Вироли Тейлор считает необходимой романтическую идею «нации» в гердеровском смысле этого слова, то есть в качестве сообщества, выражающего собой определенную коллективную идентичность. Тем не менее здесь у Тейлора обнаруживается некоторая двусмысленность относительно сочленения патриотизма и национализма, тем более что национальные чаяния часто связаны у него с лингвистическими меньшинствами (такими, как Квебек). К тому же Тейлор уточняет, что всякая нация не должна больше необходимым образом трансформироваться в государство (поэтому в Канаде он выступает за федерализм). Отсюда же и его одобрение «плюралистического патриотизма» [Pelabay 2001], открытого разнообразию сообществ и стремящегося развивать между ними солидарность. Таким образом, политика признания не может быть угрозой для целостности политического сообщества. Как раз наоборот, она может оказаться его цементирующей основой.

Значение тезисов Тейлора заключается в том, что они не радикально противопоставляют республиканизм и мультикультурализм, а пытаются примирить некоторые идентитарные требования с поисками общего блага. Но при этом он минимизирует существующую напряженность между поиском идентичности и республиканским конструированием общего интереса.

ФРАНЦИЯ: РЕСПУБЛИКАНИЗМ МЕЖДУ ИДЕОЛОГИЕЙ И ФИЛОСОФИЕЙ

Возвращение республиканизма во Франции начиная с 1980-х годов происходило довольно специфическим образом. Мы уже подчеркивали заслуги Клода Николе, чья работа «Республиканская идея во Франции» оказала огромное влияние. Так, одно из движений Социалистической партии — Учебный, исследовательский и образовательный социалистический центр (CERES) Жан-Пьера Шевенмана и Дидье Мотшана — воспользовалось его исследованием, способствуя реактивации чего-то вроде «левого голлизма». Но на правом политическом крыле ориентиры на республику также приобрели свое значение, порождая определенную форму неоголлизма, сосредоточенного на нации и авторитете государства. Республиканские чувства заявляют о себе не столько в философии, сколько в политической эссеистике, вместе с Максом Галло и особенно Режисом Дебре. Здесь вполне символичной является статья Дебре в «Нувель обсерватор» под названием «Вы демократ или республиканец?», появившаяся 30 ноября 1989 года в момент так называемого дела о «мусульманском

платке» (дебаты вокруг ношения хиджаба в школе). Если верить Дебре, то, с одной стороны, существует республика—для него в данном случае это Франция, — где преобладает светская власть и вертикаль государства, а с другой —демократия, укоренившаяся любопытным образом в Соединенных Штатах и исповедующая примат гражданского общества, индивидуализма и религиозных сообществ. После работ «Да здравствует республика» (1989), сборников эссе «Момент братства» (2009) и «Похвала границам» (2010) он станет ориентиром не только среди «суверенистов», но и националистов обоих полюсов политики: правого и левого, которые выступают за возвращение нации и против европейского строительства. Республиканизм также по-прежнему интересовал философов. Так, Бландин Кригель предложила работу «Философия республики» [Kriegel 1998], которая является апологией правового государства и «естественных прав»: здесь нет и речи о народном и антимонархическом осмыслении республиканизма, не говоря уже о его социальном аспекте. Другие, такие, например, как Люк Ферри и Ален Рено [1984], некоторое время выступали за возвращение к республиканизму как следствие «возвращения к Канту», пока Рено

не стал защищать некоторую форму либерализма, не чуждую мультикультурализму [Mesure, Renault 1999]. В социологии республиканизм выразился в апологии нации как «сообщества граждан», предупреждающего об опасностях индивидуализма [Schnapper 1994]. Но кроме того, произошло обновление республиканских исследований, которые усложняли или критиковали подход Николе. Некоторые показывали важность «либерального протестантизма» в вопросе о светскости, которая, вращаясь вокруг понятия свободы совести, не имела в себе ничего антирелигиозного [Cabanel 2003]. Другие, обращаясь к фигуре Фердинанда Бюиссона, занимались «светской духовностью», критикуя

при этом слишком авторитарные и научные интерпретации республиканизма [Peillon 2010]. Переоценки республиканизма Третьей республики также предлагались на заре неореспубликанизма Петтита [Spitz 2005], другие указывали на чрезвычайную важность философии «солидарности» [Audier 2007; 2010]. В этих новых работах происходил резкий отход от идей Галло или Дебре. В них открывался другой республиканизм, очищенный от национализма, авторитаризма и синкретичности, строящийся вокруг понятия свободы индивидуума, публичных услуг (*services publics*) и освобождающей роли социального государства. И все это с пониманием его ограничений и несовершенств.

ДЕМОКРАТИЗИРОВАТЬ РЕСПУБЛИКУ

Несомненно, самым важным вызовом республиканизму является *демократизация*, включая вопросы по поводу современных демократий. Первоначально республиканская идея не имела с демократией какой-либо очевидной связи, но в конечном итоге стремление к «общему благу» сомкнулось и с демократическими требованиями. В современной республиканской философии этот императив демократизации общества и политики не всегда стоит на первом месте. Тем не менее существует несколько республиканских движений, открыто заявляющих об этом требовании: *делиберативная демократия*, *ассоциационизм* и, наконец, *сильная демократия*.

Путь делиберации как актуализация республиканизма

Делиберативная модель, о которой мы уже говорили в связи с Хабермасом и Санстейном, многое взяла от Отцов-основателей Соединенных Штатов, особенно у Мэдисона, в частности стремление прийти через дискуссию к понятию общего интереса и избежать при этом «тирании большинства» и влияния «фракций». Чтобы актуализировать эту модель, не лишенную, впрочем, спорных элитарных аспектов, Джеймс Фишкин [Fishkin 1991; 1995] выдвигает четыре демократические ценности: *делиберация, не-тирания, политическое равенство и участие*. Он считает, что проблема примирения этих ценностей только усложнилась в нашу эру общества масс. И хотя демократии похвальным образом смогли увеличить участие и политическое равенство, их рост способствовал упадку совещательное™. Одним из наиболее ярких выражений этого служат опросы общественного мнения, утверждающие, что они являются отражением гласа народа. А ведь такой отпечаток общественного мнения не может заменить его *выработку в эффективном диалоге*. Отсюда его предложение, верное духу Американской республики Токвиля: ввести «делиберативные» опросы общественного мнения. Тогда можно было бы выбрать репрезентативную панель опрашиваемых с различными мнениями, которые бы встречались и дискутировали один или два дня при поддержке специалистов и наличии беспристрастной документации по обсуждаемому вопросу. Таким образом бы установились условия диалога и взаимного уважения, позволяющие избежать какой-либо тирании большинства и прийти к просвещенному выбору: когда граждане мотивированы к совместному размышлению на предложенные им темы и могут сопоставить свои мнения в микрокосме совещательного опроса, они проявляют к «публичной вещи» (*chose publique*) живой интерес и выполняют все четыре требования демократии. Согласно

экспериментам Фишкина, такие «делиберативные» опросы подталкивают некоторых опрашиваемых поменять свое мнение в ходе дискуссии: и на этот раз опрос регистрирует результат реальной делиберации, предоставляя голос всей совокупности граждан. В таком же духе — хотя к нему можно относиться как к слишком элитистскому — Фишкин предлагает учредить День делиберации (*Deliberative Day*) на всей американской территории, который бы тем самым вносил ясность в общественное мнение [Ackerman, Fishkin 2004].

Эти ориентиры разделяет и либеральный республиканец Санстейн [Sunstein 2007], который обеспокоен утратой влияния, в связи с распространением интернета, информации общего содержания, предназначенной для всех: чтобы можно было бороться с тенденцией все возрастающей фрагментации аудитории и появления индивидуумов, способных создавать для себя нечто вроде личного и совершенно оторванного от общих коллективных задач информационного «меню», нужно вернуться к так называемой американской доктрине «публичного форума». Идея заключается в том, что в интернете невозможно искать что-то, следуя всеобщему интересу, а значит, не будет и амбициозной политики солидарности — с учетом векторов коммуникации общего характера, вовлекающей граждан в дебаты и политический выбор.

Переосмысление «гражданского гуманизма»
в свете деятельности ассоциаций

Теория социального капитала «неотоквилеанского» толка политолога Роберта Патнэма часто используется сторонниками делиберативной демократии, но она несет в себе и другие перспективы демократизации. А ведь эта теория, более известная социологам, нежели философам, стремится нарастить плоть на скелет «гражданского гуманизма», ориентируясь на работу По-

кока «Момент Макиавелли» (1975) и на теорию ассоциаций Токвиля, чтобы дать второе дыхание подверженной фрагментации демократии. В работе «Чтобы демократия сработала» [Putnam 1993; Патнэм 1996] Патнэм хотел показать, что экономический, социальный и политический успех различных регионов Италии зависел от плотности гражданских связей, образовавшихся благодаря муниципальной жизни и свободным ассоциациям. В нормативном отношении и с ориентацией на итальянский республиканизм речь шла о пропагандировании поведения членов «гражданского сообщества», связанных между собой целой сетью участия, солидарности и взаимопомощи: такие модели, не обязательно имея альтруистическую направленность, показывают, что общество не должно становиться полем сражения, где каждый боролся бы за свою личную максимальную выгоду. Связь между членами гражданского сообщества должна строиться на горизонтальных отношениях взаимности и сотрудничества, а не на вертикальных отношениях власти и зависимости или на чистой конкуренции.

Именно поэтому в американской ассоциативной жизни, как ее описывал Токвиль, Патнэм [Putnam 1993; 2000] обнаруживает добродетели «нормы генерализованной взаимности», которая примиряет индивидуальные интересы и солидарность, а также подпитывает демократическую жизнь. Для него всякое индивидуальное действие в рамках системы взаимности является сочетанием краткосрочного альтруизма и долгосрочных личных интересов: я помогаю другому, рассчитывая, пусть и неявно, что однажды он в свою очередь поможет мне. К тому же эту ассоциативную модель, в основе которой лежат связи доверия, можно распространить и на экономическую сферу, чтобы основать железобетонную солидарность и прийти к иному способу производства, труда и обмена. Таким образом, по поводу кооперативного движения взаимопомощи в Италии, которое способствовало

возникновению отличающейся от капитализма «гражданской экономики», Патнэм подчеркивает, что опять же господствующей мотивацией этих добровольных ассоциаций является не столько некий альтруистский идеал, сколько прагматичное желание кооперации с теми, кто находится в такой же ситуации и хочет преодолеть риски и капризы меняющегося общества. Исследуя корни социальной экономики и итальянской солидарности — взаимопомощь и кооперацию, — Патнэм указывает на возможность другой экономики, ориентированной на гражданские и даже демократические требования. К тому же такая солидарность могла бы стать матрицей социального государства, хотя Патнэм и не углубляется в эти задачи, и его можно упрекнуть в недооценке роли государства.

Как бы то ни было, эта парадигма «социального капитала» и внимания к ассоциациям, которая является парадигмой внимания к *отношениям*, отводит центральную роль качеству социальных связей. Поэтому ее логику можно вполне приложить и к проблеме неравенств: вслед за Патнэмом и Токвилем в книге Кейт Пикет и Ричарда Уилкинсона «Почему для всех лучше равенство?» [Pickett, Wilkinson 2010] подчеркивается необходимость резкого ограничения неравенств, если мы хотим уравновесить интересы общества и индивидуума. Это само условие гражданского сообщества, к которому бы мы все чувствовали свою причастность.

Путь участия: в сторону «сильной демократии»

«Сильная демократия» Бенджамина Барбера [Barber 1984; 1996; 2007], сочетающая в себе совещательный и ассоциативный подходы и идущая по стопам Токвиля и прагматизма Джона Дьюи, еще больше настаивает на необходимости *демократизации демократии*, направленной против элитистских моделей, где главное — выборы. Эта «политика участия», продолжающая возвращение

к республиканизму, как у Кэрол Пейтмэн [Pateman 1970], отличается и от ностальгического философствования об Античности и о «добродетелях» прошлого. Согласно Барберу, только «сильная демократия» позволит нам не оказаться в тисках между двумя силами, обретшими свою символику в словах «джихад» и «мир Макдоналдса»: с одной стороны — реакционный трайбализм, с другой — глобальная и неолиберальная капиталистическая экономика, которая своим генерализованным и инфантильным потребительством способствует разложению гражданской жизни и маргинализует демократический идеал народного суверенитета. Чтобы «институционализировать сильное демократическое действие», нужно везде поддерживать совместные гражданские действия [Barber 1984]. Таким образом, «всеобщая гражданская обязанность» конкретизирует «жизненные связи между правами и обязанностями» граждан в совместном действии, преследующем общий интерес. Моделью этого будет не армия, а гражданское волонтерство: все индивидуумы—мужчины и женщины—должны участвовать в одной из ветвей этой программы, включающей в себя международный корпус мира, корпус действий в городе, корпус действий на селе и т. д. Их задачей станет поддержание окружающей среды, помощь пожилым, госпитализированным или одиноким людям и т. д. Одной из заслуг этой системы была бы раздача функций различных соцслужб гражданам равным образом, способствуя тем самым борьбе с «классовыми», «расовыми» и «экономическими» различиями.

Точно так же «гражданство района» позволило бы развивать всякого рода совместные акции, поддерживать крепкую солидарность и улучшать качество жизни. Здесь американскими примерами Барбера являются «действия гражданских служб» (*agency actions*), координирующие местные программы. Другим аспектом этого модернизированного республиканизма является подъем демократии на рабочих местах: в кооперативном секторе,

ИСПАНИЯ И ИТАЛИЯ: ОБНОВЛЕНИЕ РЕСПУБЛИКАНИЗМА

Начиная с конца XIX века в Южной Европе можно наблюдать процесс обновления республиканизма, отличающийся от его доминирующей формы во Франции. Например, в Италии республиканизм продолжает защищать светскую власть от Католической церкви, которая постоянно вмешивается в политическую жизнь и публичные дебаты, например в вопросах биоэтики. В Италии, где по-прежнему процветает коррупция и мафия, возвращение к республиканизму происходило через Мадзини и антифашистов, с упором на реабилитацию «обязанностей» граждан с привлечением идей порядочности, уважения законности, а также участия и социальной солидарности [Viroli 1999; 2008]. В этом республиканизме нет ничего антилиберального, ничего связанного с идентичностью или

коммунитаризмом: его сторонники не стремились релятивизировать чрезвычайную важность прав человека, а желали всего лишь подчеркнуть, что этих прав недостаточно для образования свободного и демократического гражданского сообщества. Так, философ Сауро Маттарелли [MattareUi 2007] напоминает, что для республиканца Каттанео «угнетаемый тот, у кого нет прав», а «угнетатель тот, у кого нет обязанностей». А Лучиано Виоланте [Violante 2014. Р. 180] объясняет, что «в современном мире основы хорошего правления реализуются где-то посередине между обязанностью тех, кто несет на себе политические функции, и обязанностью обычных граждан». В Испании республиканизм выразился в доктрине премьер-министра Хосе Луиса Родригеса Сапатеро [Zapatero 2006], развиваемой между 2004 и 2011 годами. Уже в качестве генерального секретаря Социалистической партии (PSOE) он

на различного типа предприятиях, принадлежащих самим служащим, совместное принятие решений работниками и дирекцией, «соопределение» или «соуправление» и т. д. Хотя Барбер пишет об этом не очень ясно, *демократизация экономической жизни* является приоритетной задачей такого республиканизма. К тому же подобный проект общества предполагает определенный тип архитектуры и переосмысление урбанизма, который должен быть способен отвечать «необходимости диалога», предоставляя граж-

встал на сторону «гражданского республиканизма» в духе Петтита и испанских республиканцев. Стояла задача реактивировать традиции демократического и анархистского типа, свойственные для испанских левых сил. Так, Хосе Луис Марти [Marti, Pettit 2010:1] выражает радость по поводу того, что Сапатеро стал первым политиком в недавней истории, который выступил за республиканскую идею свободы, более требовательной, нежели ее либеральный вариант: «Гьсударство должно защищать граждан от частных форм доминирования, от которых могли бы пострадать люди в силу их невыгодного положения относительно всякого рода ресурсов, будь они законодательные, образовательные, финансовые, контрактные или культурные. Тем не менее в то же время государство не должно доминировать (*nondominating*) в своих отношениях с гражданами, предоставляя им демократический и конституционный контроль за своей политикой и инициативами»

[Ibid.:3]. Петтит, автор проведенной в 2008 году по просьбе Сапатеро экспертизы, приветствовал в его политике прогресс к свободе как «не-доминированию» и борьбу с произволом «частной власти»: это касалось в том числе принятых между 2005 и 2008 годами законов о насилии по отношению к женщинам, о равенстве полов, об однополых браках или о «зависимости пожилого населения», то есть законов, направленных на то, чтобы помочь угнетаемым группам преодолевать их невыгодное положение (*empowering the disadvantaged*) [Ibid.: 78]. И хотя Петтит уделял достаточно внимания и более классическим социально-экономическим аспектам, финансовый кризис 2008 года выявит некоторые слабости политики Сапатеро в этом вопросе. А возмущение испанцев — движение сидящих на площадях «возмущенных»⁴⁰—оживит новые, более прямые и анархические модальности гражданских и республиканских идеалов.

данской инициативе некое «гражданское жилище». Созданные новые пространства должны будут способствовать досугу, «товариществу», а также общению, коллективной деятельности и коллективному принятию решений. А значит, нужно будет найти

Эти сидячие манифестации гон года в Испании проходили в значительной степени под влиянием манифеста Стефана Эсселя «Возмущайтесь!», опубликованного в 2010 году.

места, подходящие для таких районных собраний, чтобы там могли «собираться незнакомые друг другу люди и становиться ближе друг к другу». А еще было бы хорошо, чтобы у каждого района было свое собственное, но открытое для других лиц, поскольку «сильная демократия» находится также под угрозой «местничества».

Тем не менее в эпоху неолиберальной глобализации участия на местном и национальном уровне будет недостаточно: только какая-нибудь форма космополитического гражданства, подпитываемая через мощную ассоциативную сеть, сможет наплатить демократию энергией. Конечно, партиципаторный республиканизм должен будет и далее развивать жизнь наций, но единственным способом для него действительно побороть международный капитализм будет его собственная интернационализация. В определенном смысле Барбер примыкает тем самым к философам республиканского космополитизма кантианского типа, таким как, например, Отфрид Хёффе [Hoffe 1999]. Хотя как раз Хёффе указывает Барберу на то, что эта «радикальная» партиципаторная модель ошибочно представляется у него в качестве «республиканской» модели, противостоящей «либеральной демократии», и что в ней отводится недостаточно места абсолютному приоритету фундаментальных прав, т. е. *непременному* условию современной легитимной демократии. Но как бы то ни было, ничто не запрещает нам произвести синтез двух этих позиций.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: В СТОРОНУ ЭКОРЕСПУБЛИКАНИЗМА

Возвращение республиканизма, вовсе не исчерпывающееся прославлением Вечной республики⁴¹, поднимает целый ряд вопросов. Прежде всего, в генеалогическом плане историю республиканских идей все еще предстоит написать. Поэтому, конечно не без оснований, первопроходческий труд Покока [Рососк 1975] сразу же обвинили в некоторой идеологической ориентированности. Становится все труднее утверждать, что аристотелевская антропология «политического животного», добродетельного и заботящегося об общем благе, определяет любой тип республиканизма, тогда как от Макиавелли до Харрингтона, не говоря уже об их последователях, республиканцы были носителями скорее пессимистического (или реалистического?) мировоззрения. Точно так же представляется спорной фронтальная оппозиция республиканизма в версии «гражданского гуманизма» (которая, как предполагается, совпадает с апологией гражданской сущности человека и критикой коммерческого общества) и либерализма естественных прав Нового времени. А что тогда делать с совершенно центристскими либеральными республиканцами, такими как Сидней, Тренчард или Гордон, которые

Здесь «Вечная республика» — это и отсылка к высказыванию Тацита «Правители смертны — республика вечна», и аллюзия на постоянное зывание к республике в речах многих французских политиков.

сочетают в себе республиканское сознание гражданского долга и защиту прав в духе Локка? Или с одним из величайших республиканских теоретиков европейского Просвещения Филанджери, писавшим о республиканизме и правах человека? Так что трудности Покока и его школы с определением места даже не столь центристских республиканцев не вызывают удивления. Кроме того, следует отметить несомненное историческое влияние некоторых из них, таких как Пейн и Кондорсе, являвшихся защитниками республики Нового времени, основанной на правах человека и репрезентативном правлении, и отнюдь не относившихся враждебно к торговле. Что касается французского республиканизма кантианского типа, например республиканизма Барни или Мишеля, то ему тоже трудно уместиться в этих рамках, поскольку, подпитываясь от политического либерализма, эти философы критиковали даже руссоистский культ античной добродетели и его «гражданскую религию».

Современные неореспубликанцы, выразившие желание продолжать и развивать начинание Покока—Скиннер, Вироли, Петтит и другие, —тоже не застрахованы от трудностей, связанных со слишком широкими категориями и понятиями дискурса. Их разногласия с Пококом не выглядят столь уж убедительными, в частности, это касается их желания выделить «неоримскую» традицию, традицию свободы через законы, понимаемую скорее как «не-доминирование», нежели как участие и гражданская добродетель, — предполагаемые модальности человеческого совершенства. Скиннер, Петтит и близкие к Кембриджской школе ученые слишком уж преуменьшают вклад аристотелизма в зарождающийся республиканизм, а также недооценивают разрыв, который означает фигура Макиавелли и его восхваление «разногласий» [Audier 2000]. Желая во что бы то ни стало установить в республиканизме некоторую преемственность, Скиннер слишком поспешно утверждает [Skinner 1992.], что у Макиа-

велли и Руссо одна и та же идея верховной власти, что совершенно не соответствует действительности: флорентиец переосмысляет античную теорию «смешанного» устройства в контексте конфликтности, а автор «Общественного договора» выступает за абсолютный и единый суверенитет. Петтит в конце концов это различие принял, но создал новую универсальную и отпугивающую категорию «франко-прусского» республиканизма [Marti, Pettit 2010]. Кроме того, убеждение Скиннера и Петтита, что на смену «неоримской» республиканской идее или «не-доминированию» в конце XIX века пришел ограниченный либерализм и что нужно было дожидаться республиканского обновления (*revival*), — которое они сами и продвигали, — недостаточно убедительны. Вспомним о критике капитализма в социалистических кругах или о феминизме, которые такой «либеральный» автор, как Джон Стюарт Милль, защищал уже тогда, критикуя угнетение женщин и рабочих. При этом различные движения конца XIX-XX веков действительно пошли дальше чисто «неоримской» свободы, призывая к глубокой демократизации общества или обширным формам обобществления, и в этом смысле, т. е. по отношению к классическому республиканизму, они часто означали прогресс.

Новую историю республиканизма еще предстоит написать, поскольку работы Кембриджской школы уже кажутся устаревшими. И тут следовало бы обратить внимание, по крайней мере, на четыре направления. Во-первых, отношение республиканизма Нового времени, во всем его разнообразии, к республиканизму античному, который также был разнородным, и к крупным политическим ориентирам: Спарте, Афинам, Риму и Иерусалиму. Мы видели, что это отношение не является ни простой преемственностью, ни полным разрывом. Во-вторых, следовало бы изучить отношения между республиканизмом и либерализмом: история показывает, что это довольно гибкие категории, они

могут смешиваться друг с другом, потому что в действительности вышедшие из республиканизма элементы — ценность гражданственности, стремление к общему благу, непредвзятость законов —могли сочетаться с различными элементами либерализма, такими как фундаментальные права, плюрализм ценностей, терпимость, свобода совести, принятие торговли и рынка. Тут опять же можно говорить о *нескольких республиканизмах*, в зависимости от их взаимоотношений с либерализмом. Еще один критерий касается отношения к конфликту: если одна часть республиканизма проявляет к конфликтности враждебность, — вспомним о Гвиччардини или Харрингтоне, —то другая, следующая по пути Макиавелли, признает потенциальные добродетели «раздоров» в борьбе за свободу. И наконец, необходимо шире посмотреть на национальные традиции республиканизма: ведь республиканизм имеет планетарный масштаб—и признать историческую специфику Италии, Франции или Соединенных Штатов.

На все это разнообразное наследие могут опираться и более нормативные и политические различия современного осмысления проблемы. Так, *консенсуальному* республиканизму, иногда сочетающемуся с *авторитарными* тенденциями, можно противопоставить *плюралистический* и *конфликтный* республиканизм. И хотя по-прежнему существуют республиканизмы, враждебные тому, что Макиавелли называл «раздорами», и для которых республика, скорее, соответствует идеям порядка и авторитета государства, то есть и другие, предполагающие, что без ясного принятия внутренних конфликтов не может существовать и свободного политического общества. Монтескье, ориентируясь на Макиавелли при написании своих «Размышлений о причинах величия и падения римлян», подчеркивал, что «всякий раз, когда мы замечаем, что в государстве, называющем себя республикой, все спокойно, то можно быть уверенным, что в нем нет свобо-

ды»⁴². Идея о том, что живая республика предполагает признание позитивного характера некоторой степени раздоров и нестабильности даже была сформулирована одним из самых ярких французских республиканцев и дрейфусаров⁴³ — Селестеном Бутле. В отличие от консенсуалистов он защищал конфликтность, которая является частью любой действительно демократической республики. Будучи интеллектуалом-дрейфусаром Лиги прав человека, он предпочитал видимый беспорядок во имя справедливости, нежели порядок, маскирующий государственные интересы (*raison d'Etat*), а ведь он знал, о чем говорил: «Демократичный народ, в сущности, похож на народ, который утратил сон. У него нет никаких традиций, кроме традиции не основываться на какой-либо традиции. Он без устали ворочается на своем ложе в поисках удобного положения. Каждое утро он вновь начинает протестовать, призывать, требовать. Неудивительно, что эти раздоры не дают покоя значительному числу умов, ослепленных поднятой пылью. Их нужно пожалеть, ведь они не умеют отстраняться, чтобы можно было увидеть нечто более важное, т. е. серьезные подвижки политического режима. Красота неподвижной горы сменяется красотой бурлящего горного потока» [Bougie 1906:61]. В глазах этого защитника светскости — и при этом не антиклерикала — неустойчивый характер свободной республики связан с рискованным делом правления в *отсутствие религии*, т. е. без этого последнего гаранта, а также с признанием неотвратимого и благоприятного для республики характера классовых конфликтов. А ведь эта открытость борьбе

Монтескье Ш., «Размышления о причинах величия и падения римлян», С. 307.

То есть защитник прав человека и индивидуальных свобод. Кроме того, дело французского офицера Альфреда Дрейфуса (1894-1903), обвиненного в шпионаже в пользу Германии, послужило толчком к созданию во Франции Лиги прав человека.

за справедливость и конфликтам различных групп, особенно угнетаемых, сохраняет свою актуальность для любого конфликтного республиканизма, тогда как консенсуальный республиканизм, гораздо более авторитарный, имеет тенденцию не замечать конфликтов. Конечно, речь не идет о том, что каждый республиканец должен защищать конфликт как *таковой*, но необходимо признать, что публичные дебаты, поиски общего блага и демократическое включение тех, кто лишен своей справедливой доли в социальной, экономической и политической жизни республики, нуждаются в расхождении взглядов.

Такое деление на два республиканизма с точки зрения конфликтности связано с еще одним важным моментом—артикуляцией связи между «республикой» и «демократией». Можно даже различать *демократический* республиканизм и республиканизм *олигархический* и *авторитарный*. Здесь несколько поспешное, как мы уже говорили, деление Режи́са Дебре на «хорошую» республику (французскую) и «плохую» демократию (американскую) обманчиво, если, конечно, не превозносить республику без демократии или демократизации, с вертикальным господством олигархии. Тем не менее теории Кембриджской школы или Петтита могут также показаться спорными. Конечно, они не отрицают ключевую важность демократии. Но подчеркивают ее значение, прежде всего через призму защиты «неоримской» свободы или «не-доминирования» индивидуумов. Как бы ни были важны эти требования, возможно, они все же уделяют слишком много внимания защите индивидуумов, как это происходит в некоторых интерпретациях либеральной традиции. А ведь в демократии политический вопрос несводим к его целям: он предполагает общие дебаты между гражданами, стоящими на равных позициях и желающими коллективно решать свою собственную судьбу, — во всем, в том числе и в экономической жизни, — т. е. идти гораздо дальше этого единственного требования

«не-доминирования» над личностью. То, что стоит в центре дебатов в демократии, понимаемой как «сильная»,—это вопрос о *типе общества*, в котором хотели бы жить граждане, постоянно практикуя делиберацию и совместное действие. Партиципаторный подход Пейтмэн [Pateman 1970] и Барбера [Barber 1988] представляются более плодотворными при условии, что они не будут предаваться иллюзиям о гражданском обществе, противостоящем государству и репрезентативным инстанциям, а также и в первую очередь при условии признания приоритета соблюдения фундаментальных прав. На этой основе проект основательной *демократизации демократии* открывает перед нами неограниченное поле для дискуссий и деятельности вокруг тех вопросов, которые не всегда напрямую касаются защиты индивидуальной свободы, даже если они могут это предполагать: например, это вопросы способов производства, обмена, потребления, обитания, образования, существования семьи или преобразования окружающей среды.

Другое различие, отчасти перекрывающее предыдущие, это различие между *социальным* республиканизмом и формой республиканизма, *консервативного* по своей социальной ориентации. Мы видели, что от Руссо до солидаристов, то есть через Мабли и Пейна, этот социальный вопрос отчасти лежал в основе республиканской мысли, хотя решения всегда были различными. Разумеется, это также было задачей республиканского социализма, глашатаем которого стал Жан Жорес, предложивший новое сочетание республики и радикальных социально-экономических перемен. На международном конгрессе 1904 года в Амстердаме, отвечая на замечания социалиста и марксиста Августа Бебеля, он объяснял свою позицию против тех, кто изобличал «политический формализм», заключающийся в предположении, что республика содержит социальную справедливость «в самом своем существе»: «Я не утверждаю, что республика является основой

прогресса уже самим тем фактом, что она является республикой, ведь если бы не классовая борьба пролетариата, демократия, даже республиканская, так и стояла бы на месте».

К тому же эта оппозиция между консервативным и социальным республиканизмом отчасти перекрывает оппозицию между индивидуалистически-собственническим и постсобственническим республиканизмом. В историческом отношении республиканизм, поставивший под вопрос частную собственность, вписывается скорее в греческую, чем римскую традицию [Nelson 2004]. Конечно, всегда существовали, да и существуют сейчас республиканцы, глубоко привязанные к частной собственности, провозглашающие ее во имя индивидуальной независимости, но есть и другие — те, кто почувствовал необходимость преодоления этой категории. Даже умеренные республиканцы, заложившие философские основы социального государства и публичных услуг (*services publics*), начали подрывать собственническую идеологию, не говоря уже о программах обобществления у социалистов. Так, Фуйе [Fouillee 1884], один из предшественников солидаризма, наметил средний путь где-то между теми, кто считает, что собственность должна иметь исключительно индивидуальный статус, и теми, кто считает ее совершенно общественной. Он полагал, что следовало бы учитывать фундаментальный вклад природы и общества в цену вещей, которые зачастую слишком быстро приписываются исключительно индивидуумам. На этой основе «общественная собственность», которую он защищал от либерального индивидуализма и коллективизма, обозначала бы коллективные капиталы и публичные услуги, атакже политическую власть и всеобщее избирательное право, и наконец, интеллектуальное и нравственное просвещение. Конечно, времена изменились, но защита и расширение «общественной собственности», условия существования которой стоило бы переформулировать, еще могут

служить критерием отличия республиканизма *социального* от *консервативного* республиканизма.

Иногда республиканский солидаризм таких радикалов, как друг Жореса Бугле, то есть более смелый солидаризм, чем у Фуйе, оправдывал передовые формы обобществления. Но республиканский социализм пошел еще дальше, упрекая радикалов в нежелании порвать с мелкой собственностью. К тому же чтобы демократизировать экономику, некоторые мыслители выступали за «кооперативную республику» [Poisson 1920], а в Италии кооперативное движение взаимопомощи вернулось к республиканским идеалам «гражданской экономики». Наконец, республиканские социалисты, такие как Леон Блюм, еще в первой половине XX века оправдывали некоторые формы общей собственности и некоторые формы радикального преодоления собственнической идеологии с помощью социалистических аргументов, близких к аргументации солидаристов: «С одной стороны, полезный мировой капитал является безвозмездным даром природы, а с другой — наследием векового труда всего человечества, так как все поколения, сменявшие друг друга на этой земле, поочередно вносили в него свою лепту. Так разве не все мы можем пользоваться этими природными богатствами? Разве не все мы с рождения являемся равноправными и неделимыми собственниками таких богатств, как воздух и солнечный свет? Разве мы не обладаем одним и тем же правом и одной и той же обязанностью — обязанностью по мере своих сил поддерживать и увеличивать эти богатства?» [Blum 1919:31]. Все это предполагало — в интеллектуальном и программном аспекте — возможность поставить под сомнение частнособственническую идеологию. И ведь во многих современных теориях и движениях, не являющихся ни революционными, ни даже социалистическими, можно обнаружить идеи такого рода об «общих благах» и даже «общем наследии человечества», включающем в себя

фундаментальные природные, социальные и культурные ресурсы, которые должны быть доступны для всех в рамках мировой и межпоколенческой солидарности [Paquerot 2002].

Как и у многих республиканских социалистов, у Блюма можно увидеть интернационалистское мировоззрение. Он был убежден, что человечество едино и что использование мировых богатств не может являться монополией нескольких наций или некоего меньшинства. Это приводит нас к новому различению между *национальным* — а порой и *националистическим* — республиканизмом и республиканизмом *космополитическим*. До социалистического интернационализма существовал восходящий к стоицизму республиканский космополитизм. Его современное выражение можно обнаружить у Пейна, Канта и других республиканцев, от Барни до Буржуа, солидаризм которого является юридической и интернациональной матрицей проектов Лиги наций [Audier 2007; 2010]. Конечно, республиканизм исконно ставил на первое место нацию как привилегированную область гражданства [Viroli 1995]. Тем не менее кантианский космополитизм продолжает вдохновлять различные проекты интернациональной социальной солидарности [Pogge 2002], а некоторые ученые, такие как Отфрид Хёффе [Hoffe 1999], пусть и с осторожностью, но заявляют о «мировой республике» (*Weltrepublik*): речь идет не о создании какого-нибудь «мирового государства», устраняющего суверенитет демократических наций, а об указании на разные уровни республиканского гражданства. Так, он выступает за «мировое гражданское сознание», требующее выборных, а также партиципаторных процедур: разве глобальные неправительственные организации уже не доказали, что можно организовываться в группы, которые на манер коммунальных и региональных гражданских движений смогли бы вдохнуть новую жизнь в общий интерес планетарного масштаба? Ульрих Бек [Beck 1999], близкий по духу этим идеям, предлагает институци-

онализировать «гражданский труд», способный возродить «республиканский идеал» автономного гражданского общества космополитической ориентации. Бек, также будучи сторонником кантианского республиканизма, даже упрекает Хёффе в излишней осторожности и высказывается за демократическую «Европейскую империю», по истине космополитическую «новую вещь народа» (*nova res publico*) [Beck 2007]. Тем не менее нужно признать, что Хёффе проявляет легитимную заботу о том, чтобы не разрушить все еще живые элементы демократии в национальных рамках. Во всяком случае, космополитический подход республиканизма стремится противостоять новым глобальным вызовам ставшего глобальным капитализма, будь то в экономической, социальной — и тут особо тревожит колоссальная бедность населения — или экологической сфере [Quill 2006].

Это подводит нас к последнему типологическому различию между *производственным* и *экологическим* республиканизмом, который мы здесь будем называть *экореспубликанизмом*. Неореспубликанизм в духе Скиннера или Петтита оказывается весьма неудовлетворительным также и для решения этих экологических задач. Теория свободы как «не-доминирования» не позволяет в долгосрочной перспективе концептуализировать республиканскую свободу в экологических рамках межпоколенческой солидарности. Нам следует подумать о *выстраивании индивидуальной и коллективной автономии в их взаимозависимости*. Ведь, в сущности, мы глубоко связаны с обществом, а также местной и глобальной окружающей средой, что неизбежно несет с собой как худшее (например, эпидемии), так и лучшее. Как обратить эту фактическую зависимость в перспективу освобождения, взаимности и кооперации, уважения экологического равновесия, расширяя в долговременной перспективе до границ всего человечества (учитывая и другие живущие на планете виды) идеалы свободы, справедливости и равенства? И сделать это все,

не уступая миротворческому мировоззрению и утверждая конфликтный характер этих задач? Эти непростые вызовы может взять на себя республиканизм иного толка, поскольку концепции «общего блага» и «вещи народа» (*choses publiques*) сохраняют свое значение в этой экологической перспективе. Но это также предполагает колоссальную работу республиканской мысли над самой собой. Начиная с XIX века республиканизм очень часто был носителем технических и научных проектов неограниченного преобразования природы. Эта модель имела свой успех, а вот то, каким образом республиканизм пришел к доминирующей сейчас производственной модели, требует нашей критической оценки. Не для того, чтобы отвергнуть науку и технику или чтобы попрощаться с самой идеей прогресса. Но в этой экореспубликанской перспективе «прогресс» уже следует мыслить иначе, по мерке новой модели экологического общества.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель [1983], «Политика», в: Аристотель. *Сочинения*, в 4 т. М.: Мысль, т. 4, пер. с древнегреч. С. А. Жебелева.
- Бабёф Г. [1977], «Манифестплетбеев», в: Бабёф Г., *Сочинения*, в 4т., М.: Наука, т. 3, пер. с фр. Е. В. Рубинина.
- Кант И. [1994], «К вечному миру», в: Кант И., *Собрание сочинений*, в 8 т., М.: Чоро, т. 7, пер. с нем. А. В. Гулыги.
- Кондорсе Ж. А. [1936], *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума*, М.: Государственное социально-экономическое издательство, пер. с фр. И. А. Шапиро.
- Макиавелли Н. [1982], «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия», в: Макиавелли Н., *Избранные сочинения*, М.: Худ. лит-ра, пер. с итал. Р. Хлодовского.
- Мишле Ж. [1965], *Народ*, М.: Наука, пер. с фр. В. Г. Дмитриева.
- Монтескье Ш. [1999], *О духе законов*, М.: Мысль, пер. с фр. А. В. Матешука.
- [1955], «Размышления о причинах величия и падения римлян», в: Монтескье Ш., *Избранные произведения*, М.: Гос. изд-во политической литературы, общ. ред. М. П. Баскина.
- Полибий [2004], *Всеобщая история*, в 2 т., М.: АСТ, т. 1, кн. VI, пер. с древнегреч. Ф. Мищенко.
- Руссо Ж.-Ж. [1969], «Об общественном договоре, или Принципы политического права», в: Руссо Ж.-Ж. *Трактаты*. М.: Наука, пер. с фр. А. Д. Хаятина, В. С. Алексеева-Попова.
- Цицерон [1966], «О государстве», в: Цицерон. *Диалоги*, М.: Наука, пер. с лат. О. В. Горенштейна.
- Ackerman B. [1991], *Au nom du peuple. Lesjndements de la democratie americaine*, Paris: Calmann-Levy, 1998.
- Ackerman B. & Fishkin J. [2004], *Deliberation Day*, New Haven: Yale University Press.
- Althusius J. [1603], *Doctrina methodicedigesta*, Paris: Cerf, 2012.
- Arend H. [1963], *Essaisurla revolution*, Paris, Gallimard, 1967 (русский перевод: Арендт Х. [2011], *О революции*, М.: Европа, пер. с англ. И. Косича).
- Audier S. [2000], «Machiavel, heritier du republicanisme classique?», in: Boyer A. & Chauvier S. (dir.), *Liberalisme et repubicanisme*, Caen: PUC, Cahiers de philosophie de l'Universite de Caen, n° 34, p. 9-35.
- [2004], *Machiavel. Conflitetliberte*, Paris: Vrin/EHESS.
- [1007], *Leon Bourgeois. Fonder la solidarity*, Paris: Michalon.

- [2010], *La Penseesolidariste. Auxsources du modele social republicain*, Paris: PUF.
- [2011], «Le republicanisme a repenser», postface in: Viroli M., *Republicanisme*, Lormont: Le Bord de l'eau, 1999, p. 121-237.
- Bailyn B. [1967], *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press (русский перевод: Бейлин Б. [2010], *Идеологические истоки Американской революции*, М.: Новое издательство, пер. с англ. Д. Хитровой, К. Осповата).
- Barber B. [1988], *Democratic forte*, Paris: Desclee de Brouwer, 1997.
- [1996], *Djihad versus McWorld. Mondialisation et integrisme contre la democratic*, Paris: Desclee de Brouwer, 1997.
- [2007], *Commentlecapitalisme nousinfantilise*, Paris: Fayard.
- Barni J. [1868], *La Morale dans la democratic*, Paris: Kime, 1992.
- Baron H. [1955], *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism*, Princeton: Princeton University Press.
- [1988] *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition From Medieval to Modern Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Bausi F. [1985], *I «Discorsi» di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, Florence: Sansoni.
- Beck U. [1999], *SchoneneueArbeitswelt*, Munich: Suhrkamp.
- BeckU. & Grande E. [2007], *Pour un Empire europeen*, Paris: Flammarion.
- Berlin I. [1958], «Deux conceptionsde la liberte», in: Berlin I., *Eloge de la liberte*, Paris, Calmann-Levy, 1988 (русский перевод: Берлин И. [2001], «Два понимания свободы», в: Берлин И., *Философия свободы. Европа*, М.: НЛЮ, пер. с англ. Л. Седова).
- BienG. [1980], *Die Grundlegungderpolitischen Philosophie beiAristoteles*, Fribourg-Munich:Verlag KarlAlber.
- Blais M.-C. [2000], *Auprincipedelarepublique. LecasRenouvier*, Paris: Gallimard.
- Blum L. [1919], «Pour etre socialiste», in: *L'CEuvre de Leon Blum*, Paris: Albin Michel, 1972, p. 22-42.
- Bodin J. [1576], *Les Six Livres de la republique*, Paris: Fayard, 1986.
- Bougie C. [1903], *L'Evolution du solidarisme*, Paris: Bureaux de la revue politique et parlementaire.
- [1906], «Qu'est-ce qu'un republicain?», *Revue politique etlitteraire*, n° 1,6 janvier, p. 61-63.
- [1907], *Le Solidarisme*, Paris: Giard et Briere.
- Bourgeois L. [1895], *Solidarisme*, Lormont: Le Bord de l'eau, 2008.
- Boyer A. [2000], «De l'actualite des anciens republicains», in: Boyer A. & Chauvier S. (dir.), *Liberalisme et republicanisme*, Caen: PUC, *Cahiers de philosophie de l'Universite de Caen*, n° 34, p. 37-58.
- Boyer P. & Cardinal L. [2001], *Politique et societe. Enjeux contemporains du republicanisme*, vol. XX, n°i.
- Brown A. [2005], «II Rinascimentoitaliano»,in:FantoniM. (dir.), *IlRinascimentoitalianoel'Europa*, vol. I, Treviso et Costabissara, Fondation Cassamarca et A. Colla, p. 169-183.
- Bruni F. [2003], *La Citta divisa. Le parti eil bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologne: II Mulino.
- Cabanel P. [2003], *LeDieudela Republique. Aux sources protestantes de la laXcite (1860-1900)*, Rennes: PUR.

- Cadoni G. [1994], *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali: Niccold Machiavelli, Francesco Guicciardini e Donato Giannotti difronte al tramonto della Florentina Libertas*, Rome: Jouvence.
- Cambiano G. [2000], *Polis. Histoire d'un modele politique*, Paris: Aubier, 2003.
- Chanial P. [2001] *Justice, don et association. La delicate essence de la democratic*, Paris: La Decouverte/MAUSS.
- Chauvier S. [1996], *Du droit d'etre etranger. Essais sur le droit cosmopolitique hantien*, Paris: EH3, rm3, tto.n.
- [1998], *Justice Internationale et solidarity* Nimes: J. Chambon.
- Chopin T. [2002], *La Republique «une et divisible». Les fondements de la federation americaine*, Paris: Plon.
- Condorcet [1791], *Cinq memoires sur l'instruction publique*, Paris: Flammarion, 1994-
- [1794], *Esquissed'un tableau historique des progres de l'esprithumain*, Paris, Flammarion, 1988 (русский перевод: Кондорсе Ж. А., *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума*, М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1936, пер. с фр. И. А. Шапиро).
- Coutel C. [1999], *Condorcet*, Paris: Michalon.
- Drexler H. [1988], «Res Publica», in: Drexler H. (dir.), *Res Publica. Politische Grundbegriffe der Romer*, Darmstadt, vol. XXX, p. 1-30 (русский перевод: Дрекслер Х. [2009], «Res Publica», в: *Res Publica: История понятия*, СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, пер. с нем.; науч. ред. О. В. Хархордин).
- Duguit L. [1901], *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, Paris: Dalloz, 2003.
- Esposito R. [1984], *Ordine e Conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Naples: Liguori.
- Fedi L. [2000], «La reception philosophique du marxisme en France: le cas du neo-criticisme», *Raison presente*, n° 135, decembre, p. 57- 75.
- [2002], «Philosopher et republicaniser: la critique philosophique de Renouvier et Pillon, 1872-1889», *Romantisme*, n° 115, p. 65-82.
- [2002], «Renouvier critique de Comte», in: Bourdeau M. & Chazel F. (dir.), *Auguste Comte et l'idee de science de l'homme*, Paris: L'Harmattan, p. 153-189.
- Ferguson A. [1767], *Essai sur l'histoire de la societe civile*, Paris: PUF, 1992. (русский перевод: Фергюсон А. [2000], *Опыт истории гражданского общества*, М.: РОССПЭН, пер. с англ. И. И. Мюрберг).
- Ferrary J.-L. [1988], «Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana», in: Firpo L. (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Turin: UTET, p. 725-795.
- Ferry J.-M. & Lacroix J. [2000], *La Pensee politique contemporaine*, Bruxelles: Bruylant.
- Ferry L. & Renaut A. [1992], *Philosophie politique*, t. 3. *Des droits de l'homme a l'idee republicaine*, Paris: PUF.
- Filangieri G. [1780], *La Scienza della legislazione*, vol. I, Naples: Raimondiana, 1789.
- Fink Z. S. [1945], *The Classical Republicans. An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston: Northwest University.
- Fishkin J. [1991], *Democracy and Deliberation. New Directions for Democratic Reform*, New Haven & Londres: Yale University Press.

- [1995], *The Voice of the People. Public Opinion and Democracy*, New Haven & Londres: Yale University Press.
- Foisneau L. [1999], «De Machiavel a Hobbes», in: Renaut A. (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, t. 2: *Naissances de la modernité*, Paris: Calmann-Levy, p. 203-279.
- Fouillee A. [1884], *La Propriété sociale et la démocratie*, Lormont: Le Bord de l'eau, 2008.
- [1901], «La morale socialiste», *Revue des Deux Mondes*, t. 4, p. 377-408.
- [1905], *Les Elements sociologiques de la morale*, Paris: Alcan.
- Gueniffey P. [1993], «Cordeliers et girondins: la préhistoire de la république?», in: Furet F. & Ozouf M. (dir.), *Le Siècle de l'avènement républicain*, Paris: Gallimard, p. 197-224.
- Habermas J. [1992], *Droit et démocratie*, Paris: Gallimard, 1997.
- [1996], *L'Intégration républicaine. Essais de déthronation politique*, Paris: Fayard, 1998.
- [1998-1999], *Après l'Etat-nation*, Paris: Fayard, 2000.
- Hankins J. (dir.) [2000], *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrington J. [1656], *Oceana*, Paris: Belin, 1995.
- Hoffe O. [1999], *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Munich: Beck.
- Hunyadi M. [2000], *L'Art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris: Cerf.
- Israel J. [2009], *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton: Princeton University Press.
- Jallon H. & Mounier P. [1999], *Les Enrages de la république*, Paris: La Découverte.
- Kempshall M. S. [1995], «De Re Publica in medieval and renaissance thought», in: Powell J.G. F. St North J. A. (dir.), *Cicero's Republic*, Londres: Institute of classical study, p. 99-135.
- Kharkhordin O. [2009], «Qu'est-ce que la chose de la Res Publica?», *Raison publique*, n° 11, octobre, p. 13-71.
- Kriegel B. [1998], *Philosophie de la république*, Paris: Plon.
- Lacorne D. [1991], *L'invention de la république. Le modèle américain*, Paris: Hachette.
- Lacroix J. [2003], *Communautarisme versus libéralisme*, Bruxelles: Université de Bruxelles.
- Lalouette J. [2002], *La République anticléricale, XIX^e—XX^e siècle*, Paris: Seuil.
- Lefort C. [1972], *Le Travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris: Gallimard.
- Leroux P. [1834], «De l'individualisme et du socialisme», in: Leroux P., *De Tégallite*, Paris: Fleurbaey, 1996.
- Mably G. [1789], «Des droits et des devoirs du citoyen», in: Mably G., *Œuvres complètes de l'abbé de Mably*, 1.17, Toulouse, N. Etienne Sens, 1793 (русский перевод: Мабли Г., «О правах и обязанностях гражданина», в: Мабли Г. [1950], *Избранные произведения*, М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, пер. с фр. и коммент. Ф. Б. Шуваевой).
- Madison J., Hamilton A. St Jay J. [1787-1788], *Le Fédéraliste*, Paris: Classiques de la politique, 2012 (русский перевод: Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея [1994], М.: Прогресс—Литера, пер. с англ., под общ. ред. Н. Н. Яковлева).
- Marti J. L. St Pettit P. [2010], *A Political Philosophy in Public Life. Civic Republicanism in Zapatista Spain*, Princeton St Oxford: Princeton University Press.
- Mattarelli S. (dir.) [2007], *Il Senso della Repubblica. Doveri*, Milan: Franco Angeli.
- Mazzini G. [1847], *Pensées sur la démocratie en Europe*, Caen: PUC, 2002.
- Mendes France P. [1966], *La République moderne. Propositions*, Paris: Gallimard.

- Menissier T. [2001], *Machiavel, la politique et l'histoire*, Paris: PUF.
- Mesure S. & Renaut A. [1999], *Alter ego. les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris: Aubier.
- Michel H. [1895], *L'idée de l'Etat*, Paris, Fayard, 2003 (русский перевод: Мишель А. [2008], *Идея государства*, М.: Территория будущего, пер. с фр. П. Рождественского).
- Michelman F. [1988], «Law's Republic», *The Yale Law Journal*, vol. XCVII, p. 1493-1537.
- [1996], «Family quarrel», *Cardozo Law Review*, n° 4-5, p. 1163-1177.
- Min-Chiuan Wang E. [2001], *Four Traces of Michelman and Sunstein's Legal Republicanism*, Ann Arbor: UMI.
- Moatti C. [2009], «De la chose publique à la chose du peuple», in: Moatti C. St Riot-Sarcey M., *La République dans tous ses états*, Paris: Payot.
- Momigliano A. [1974], «Polybius's reappearance in Western Europe», *Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique. Entretiens*, t. 20: Polybe, Geneve, p. 347-372.
- Mosse C. [1989], *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris: Albin Michel.
- Nicolet C. [1974], «Polybe et les institutions romaines», *Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, Entretiens*, t. 20: Polybe, Geneve, p. 209-265.
- [1982], *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris: Gallimard.
- Paine T. [1791-1792], *Les Droits de l'homme*, Paris, Belin, 1987 (русский перевод: Пейн Т. [1959], «Права человека», в: Пейн Т., *Избранные сочинения*, М.: Изд-во Академии наук СССР, пер. с англ. А. С. Богомолова и др.).
- Paquerot S. [2002], *Le Statut des ressources vitales en droit international. Essai sur le concept de patrimoine commun de l'humanité*, Bruxelles: Bruylant.
- Parel A. -J. [1992], *The Machiavellian Cosmos*, New Haven: Yale University Press.
- Pateman C. [1970], *Participation and Democratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pecchioli R. [1983], *Dal «mito» di Venezia all'ideologia americana. Itinerari e modelli della storiografia sul repubblicanesimo dell'Eta moderna*, Venice: Marsilio.
- Peillon V. [2000], *Jean Jaures et la religion du socialisme*, Paris: Grasset.
- [2010], *Une religion pour la République. Lajbilaique de Ferdinand Buisson*, Paris: Seuil.
- Pelabay J. [2001], *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Paris: L'Harmattan.
- Pettit P. [1997], *Republicanism*, Paris: Gallimard, 2003 (русский перевод: Петтит Ф. [2016], *Республиканизм. Теория свободы и государственного правления*, М.: Издательство Института Гайдара, пер. с фр. А. Яковлева).
- [2002], «Keeping republican freedom simple. On a difference with Quentin Skinner», *Political Theory*, juin, p. 339-353.
- [2012], *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pickett K. & Wilkinson R. [2010], *Pourquoi l'égalité est meilleure pour tous*, Paris: Les Petits Matins, 2013.
- Pocock J. G. A. [1975], *Le Moment machiavélien*, Paris: PUF, 1997.
- [1985], *Vertu, commerce et histoire*, Paris: PUF, 1998.
- Poisson E. [1920], *La République coopérative*, Paris: Grasset.
- Pogge T. [2002], *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge: Polity Press.
- Poma G. [1998], «Res publica», *Filosofia politica*, n° 1, avril, p. 5-20.

- Procacci G. [1995], *Machiavelli nellacultureuropeadell'eta moderna*, Rome-Bari: Laterza.
- Putnam R.-D. [1993], *Making Democracy Work. Civic Tradition in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press (русский перевод: Патнэм Р. [1996], *Чтобы демократия сработала*, пер. с англ. А. Захарова. М.: AdMarginem).
- [2000], *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster.
- Quill L. [2006], *Liberty after Liberalism. Civic Republicanism in a Global Age*, New York: Palgrave Macmillan.
- Raab F. [1965], *The English Face of Machiavelli*, Londres: Routledge & Keagan Paul.
- Rawls J. [1993], *Liberalismepolitique*, Paris: PUF, 1995.
- Renaut A. [1997], *Kantaujourd'hui*, Paris: Aubier.
- Riley P. [1986], *The General Will before Rousseau*, Princeton: Princeton University Press.
- Robbins C. [1959], *The Eighteenth Century Commonwealthman*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rosanvallon P. [2004], *Le Modele politique francais. La societe civile centre le jacobinisme de 1789 a nos fours*, Paris: Seuil.
- Sandel M. [1982], *Le Liberalisme et les limites de la justice*, Paris: Seuil, 1999.
- [1996], *Democracy's Discontent*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sartori G. [2000], *Pluralisme, multiculturalisme etetrangers. Essai sur la societe multiethnique*, Paris: Editions des Syrtes, 2003.
- SassoG. [1980], *Niccolò Machiavelli*, Bologna: Il Mulino.
- Savidan P. (dir.) [2004], *LaRepublique oul'Europe?*, Paris: Le Livre de Poche.
- Schnapper D. [1994], *La Communaute des citiyens. Sur l'idee moderne de nation*, Paris: Gallimard.
- Schofield M. [2001], «Cicero's definition of Res Publica», in: Powell J. G. F, *Cicero the Philosopher*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Sidney A. [1698], *Discourses concerning Government*, Indianapolis: Liberty Fund, 1996.
- Skinner Q. [1978], *Les Fondementsde lapenseepolitique moderne*, Paris: Albin Michel, 2001 (русский перевод: Скиннер К. [2018], *Истоки современной политической мысли, в 2 т.*, М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, пер. с англ. А. Олейникова).
- [1992], «Sur la justice, le bien commun et la priorite de la liberte», in: Berten A., Silveira Da P. & Pourtois H. (dir.), *Liberauxetcommunitariens*, Paris: PUF, 1997, p. 209-226.
- [1998], *La Liberte avantle liberalisme*, Paris: Seuil, 2000 (русский перевод: Скиннер К. *Свобода до либерализма*, СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2020, пер. с англ. А. В. Магуна; науч. ред. О. В. Хархордин).
- [2003], *EArtiste en philosophiepolitique*, Paris: Raisons d'agir.
- Spector C. [2004], *Montesquieu, pouvoirs, richesses etsocietes*, Paris: PUF.
- Spitz J.-F. [1989], «La face cachee de la philosophie politique moderne», *Critique*, n° 504, mai, p. 307-344.
- [1995], *La Liberte politique. Essai degenealogie conceptuelle*, Paris: PUF.
- [1995], «Le republicanisme, une troisieme voie entre liberalisme et communautarisme?», *Le Banquet*, n° 7, p. 215-238.
- [2005], *Le Moment republicain en France*, Paris: Gallimard.

- Stark R. [1937], «ResPublica». *Inaugural-Dissertation*, Gottingen, Buchdruckerei W. F. Kaestner (русский перевод: Штарк Р. [2009], «Res Publica», в: *Res publica: история понятия*, СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, пер. с нем. В. В. Серова).
- Starobinski J. [1971], *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris: Gallimard.
- Sunstein C.R. [1988], «Beyond the republican revival», *The Yale Law Journal*, vol. XCVII, p. 1539-1589.
- [2007], *Republic.com 2.0.*, Princeton: Princeton University Press.
- Taguieff P.-A. [2001], *Resister au bougisme*, Paris: Mille et une Nuits.
- Taylor C. [1989], «Quiproquos et malentendus: le debat communautariens-liberaux», in: Berten A., Silveira Da P. & Pourtois H. (dir.), *Liberaux et communautariens*, Paris: PUF, 1997, p. 87-119.
- [1991], *Le Malaise de la modemite*, Paris: Cerf, 1994.
- [1992], *Multiculturalisme*, Paris: Flammarion, 1994.
- [1997] *La Liberté des modernes*, Paris: PUF.
- Thomas Y. [1980], «Res, chose et patrimoine (note sur le rapport sujet-objet en droit romain)», *Archives de philosophic du droit*, vol. XXV, p. 413-426.
- Valentini C. [2010], *Democrazia, repubblicanesimo e razionalita deliberativa. Il costituzionalismo di Cass Sunstein*, Bologna: Archetipolibri.
- Venturi F. [1970], *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Turin: G. Einaudi.
- Viard B., [2002] *Les Trois Neveux ou l'altruisme et l'egoïsme se reconcilient. Pierre Leroux, Marcel Mauss, Paul Diel*, Paris: PUF.
- Violante L. [2014], *Il Dovere di avere doveri*, Turin: G. Einaudi.
- Viroli M. [1988], *La Theorie de la societe bien ordonnee chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin-New York: W. de Gruyter.
- [1995], *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- [1999], *Republicanism*, Lormont: Le Bord de l'eau, 2011.
- [2008], *Eltaliade doveri*, Milan: Rizzoli.
- Walzer M. [1983], *Spheres of justice*, Paris: Seuil, 1997.
- [1997], *Pluralisme et democratie*, Paris: Esprit.
- [1999], *Raison et passion. Pour une critique du liberalisme*, Paris: Circe, 2003.
- [2000], «Limiti del repubblicanesimo», *Il Pensiero Mazziniano*, n° 3, p. 123-127.
- Weill G. [1900], *Histoire du parti republicain en France, 1814-1870*, Geneve: Slatkine, 1980.
- Wirszubski C. [1950], *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- Wollstonecraft M. [1790], *A Vindication of the Rights of Women*, Harmondsworth: Penguin, 1992.
- Wood G. S. [1969], *La Creation de la republique americaine, 1776-1787*, Paris: Belin, 1991.
- [1987], «Ideology and the origins of Liberal America», *William and Mary Quarterly*, n° 4, p. 628-640.
- Young I. M. [1990], *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- [2000], *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Zapatero J. L. R. [2006], *Il Socialismo dei cittadini. Intervista al premier spagnolo di Marco Calamai e Aldo Grazia*, Milan: Feltrinelli.

Научное издание

СЕРЖОДЬЕ ТЕОРИИ РЕСПУБЛИКИ

Перевод с фр. С. Б. Рьиндин

Научный редактор О. В. Хархордин

Редактор А. Ю. Балакина

Корректор К. В. Казак

Дизайн В. В. Вертинский

Верстка М. С. Залиев

Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге

191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 6/1А

Тел. +7 (812) 386 76 27; факс +7 (812) 386 76 39

E-mail: books@eu.spb.ru

Сайт и интернет-магазин издательства: WWW.EUPRESS.RU

Facebook: www.facebook.com/press.euspb

Подписано в печать 01.12.2020.

Формат 60«88 1/16.

Уел. печ. л. 10.78.

Тираж 1000 экз.

Заказ № 1382

Отпечатано в типографии ООО «Аллегро»

196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, д. 28

тел./факс (812) 388-9000

ВЕЛИЧАЙШИЙ римский историк Тацит писал когда-то: «Правители смертны — республика вечна». Республиканская идея с давних времен до наших дней волнует умы философов разных школ и направлений, рождая споры и многочисленные теории. Современный французский философ Серж Одье в своем емком, содержательном исследовании предлагает исторический и концептуальный анализ, позволяющий прояснить глубинный смысл этой идеи.

Республика, являющаяся ключевой концепцией Древнего Рима (*respublica* — «вещь народа»), вновь возникает в эпоху Возрождения и начинает воплощать собой политическую свободу, способную противостоять произволу: ее основными постулатами являются приоритет общего интереса над интересами частными, правление по законам, гражданская добродетель. Вы узнаете, как трансформировались эти идеи от Макиавелли до теоретиков Третьей республики и какие новые представления, включая экореспубликанизм, лежат в центре дебатов сегодня.

СЕРЖ ОДЬЕ —доцент философии Университета Париж-Сорбонна, лауреат премии Раймона Арона (2001) за диссертационную работу *Machiavel, Tocqueville, Marx dans la pensee politique frangaise de Ventre-deux-guerres*, а также премии Поля Рикера (2019) за книгу *Page productiviste*. Область его научных интересов — политическая философия, история либерализма и неолиберализма, республиканизм и социализм.

Среди его основных публикаций: *Machiavel, conflit et liberte* (2005), *La Pensee anti-68* (2008), *La Pensee solidariste* (2010), *Le Socialisme liberal* (2014), *Penser le “neoliberalisme”* (2015).

ISBN 978-5-94380-319-2

