

Татьяна Чайка

Киев, Украина

## ВЗАИМОСВЯЗЬ ПОЛИТИЧЕСКОЙ И НРАВСТВЕННОЙ СВОБОДЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ИСАИИ БЕРЛИНА

Работы Исаии Берлина<sup>1</sup> представляют собой один из наиболее убедительных примеров того, насколько плодотворным может оказаться осмысление традиционного морально-ценностного содержания свободы в русле либерального направления современной политической философии, в свою очередь, воспроизводящей через ряд промежуточных звеньев еще аристотелевскую парадигму политики как свободного человеческого общения в пространстве публичности. Некоторые моменты, характеризующие своеобразие и актуальность теоретической позиции И. Берлина в этом вопросе, я и попытаюсь проанализировать ниже.

Прежде всего показательным представляется сочетание, так сказать, рамочных условий, определяющих общий подход И. Берлина к человеческой свободе. С одной стороны, Берлин убежден, что политическая теория в целом есть «отрасль философии морали, начинающаяся с открытия или применения понятий нравственности к сфере политических отношений»<sup>2</sup>. С другой стороны, сама морально-этическая проблематика и прежде всего проблематика свободы (а также все то, что составляет ее неизбежный предполагаемый гуманитарный фон) очевидным образом «стягивается» в берлиновских эссе на собственно политическую плоскость, в область политических ценностей и смыслов, где и высвечивается порой с предельной выразительностью. Характерно в этом плане уже само оговариваемое мыслителем отождествление «свободы» и «воли» (невозможное при сколько-нибудь развернутой в глубину внутреннего мира человеческой субъективности трактовке данной проблемы). Не менее показательны базовые определения «негативной» и особенно «позитивной» свободы, изначально имплицитно относящиеся к теме власти — власти политической *par excellence* (фр. «по преимуществу». — *Ред.*): «Что или кто является источником управления или вмешательства, которое может предписать кому-нибудь делать это, а не нечто иное (или быть именно таким)»<sup>3</sup>.

Это взаимное освещение политического аспекта свободы через нравственный и нравственного — через политический не только характеризует принадлежность самого Берлина к либеральной традиции (в свою очередь, актуализирующей, как уже было сказано, некоторые черты аристотелевской концепции соотношения этики и политики), но и обуславливает первостепенный вклад самого сэра Исайи в дальнейшее развитие упомянутой традиции на новом историческом витке.

За примерами, иллюстрирующими своеобразие берлиновской этико-политической точки зрения, далеко ходить не приходится. Вот, скажем, мыслитель утверждает, что «определение негативной свободы как способности делать то, что ты желаешь, — а, по существу, именно это определение принял Милль, — не удовлетворительно»<sup>4</sup>. Почему же оно не удовлетворительно? Совсем не в силу тех возражений против указанного тезиса, которые в небольшом количестве накоплены к нашему времени традиционной теорией нравственной субъективности. Нет: не существует опасность, замечает И. Берлин, что «если тиран... сумеет так обработать своих подданных (или клиентов), что они утратят первоначальные желания и примут («интернализуют») форму жизни, которую он для них изобрел, то, по определению, он сумел освободить их. Он, несомненно, сумеет заставить их *почувствовать себя свободными*» — но ведь, по сути дела, «то, что он создал, есть прямая противоположность политической свободе»<sup>5</sup>.

Злободневность подобных теоретических предостережений не вызывает, думаю, никакого сомнения. Не менее значима сегодня вся своеобразная атмосфера берлиновского дискурса свободы, органически включающая в себя и непосредственное моральное «просвечивание» любых политических реалий, и соответствующее «уплощение» (а может, заострение?) самих нравственных критериев, обуславливающее гуманитарную непреложность и, можно сказать, пронзительность моральных оценок, опирающихся на очевидные реалии политической жизни.

Среди фундаментальных этических тем, обращение к которым демонстрирует эвристичность берлиновской точки зрения, невозможно не упомянуть тему *пространства человеческой свободы*.

Следует сказать, что традиционная европейская этическая мысль, с ее жадной субъективно-духовной углубленности, обычно легко проскальзывала мимо упомянутой темы именно вследствие «сверхочевидного» эмпирического характера последней. В самом деле, что может быть очевиднее простого соображения, что человек, для того чтобы реализовывать свою свободу и тем более нравственность, прежде всего попросту должен иметь где

повернуться, — что ему не нужно мешать, а необходимо предоставить хотя бы «минимальную область»<sup>6</sup>, минимальное пространство для произвольного выбора движений, действий, в конечном счете, собственной позиции в мире?

Элементарность подобного соображения не упраздняет, однако, его настоятельности, ведь, как блестяще показал Берлин, фатальные попытки «осчастливить» человечество какой-то особой идеальной свободой, соотносимой с «подлинным» человеческим Я, зачастую как раз и начинаются с вполне реального лишения людей эмпирического личного пространства, без которого невозможно их самоопределение. Не случайно пространственные ассоциации заложены уже в самой этимологии терминов «этика»/«этический» (греческое слово «этос», как известно, первоначально и обозначало «совместное местопребывание»): у раба как раба этоса быть не может, нравственный характер немислим вне свободного саморасположения в пространстве.

Мы видим, что в своих исследованиях свободы И. Берлин вновь и вновь возвращается к этой «простой» мысли, всякий раз обогащая ее какими-то новыми оттенками. Прежде всего именно о политической свободе он говорит, что это «просто область, в пределах которой человек может действовать без помехи со стороны других», тогда как «принуждение подразумевает намеренное вмешательство других людей в область, где я... мог бы действовать»; следовательно, «чем шире область... невмешательства, тем шире моя свобода»<sup>7</sup>. В полном согласии еще с В. Гумбольдтом Берлин замечает, что «надлежит провести границу между областью личной жизни и областью общественной власти»<sup>8</sup>; тем не менее совершенно очевидно, что именно горизонт политических отношений, открытого общения по поводу насущных жизненных интересов индивидов и групп придает упомянутой парадигматике пространства свободы особую онтологическую весомость. (Своего рода проясняющей параллелью здесь может служить политическая философия Х. Арндт, в контексте обоснования гражданской свободы обращающейся к наследию античности.)

Что касается «позитивной» свободы в освещении И. Берлина, то ее интерпретация представляется неоднозначной, в каких-то отношениях спорной. Отмеченный выше сдвиг в самом определении этой разновидности свободы в сторону собственно политических реалий ошутимо дезавуирует попытки конструктивного осмысления феномена властвования человека над собой, нравственного самоконтроля, самоотречения и т.п.<sup>9</sup>, с чем, на мой взгляд, едва ли можно согласиться, в том числе и ввиду ны-

нешнего антропологического кризиса. Вместе с тем этот же сдвиг создает замечательный фон для разоблачения внутренней неправды свойственного тоталитаризму стремления вытеснить реального индивида с его не всегда разумными, но зато эмпирически достоверными интересами и потребностями в пользу некоего абстрактного идеала или же надличностного образования — «государства, класса, нации или даже марша истории собственной персоной», — представляющегося «более «подлинным» субъектом свойств, чем эмпирическое «Я»<sup>10</sup>. Думается, в географическом регионе, где «во имя Человека» и «для блага Человека» еще недавно считалось оправданным принесение в жертву благосостояния, прав и свобод (если не самой жизни) миллионов конкретных людей, «людей с маленькой буквы», — соответствующие размышления И. Берлина должны восприниматься с особенной внятностью.

Неизбежная в данном контексте критика К. Маркса методологически выглядит у И. Берлина не столь уж глубокой или оригинальной, поскольку базируется на традиционном вписывании упомянутого мыслителя в мировоззренческий каркас просвещенческого рационализма, пределы которого «Трира черный сын» (Ф. Энгельс) покинул, собственно говоря, уже в ранних своих произведениях. Куда более интересным представляется то, что, сводя критические счеты с рационалистически-деятельностной концепцией свободы в лице Спинозы, Фихте, Гегеля, Маркса и др., сэр Исайя выходит на тему принципиальной совместимости или несовместимости человеческих ценностей — тему, все значение которой для практики современных межкультурных, межнациональных и т.п. отношений поистине трудно переоценить.

Действительно, если мы будем исходить из однозначно и последовательно рационалистического толкования реалий человеческого мира, то в этом случае, замечает И. Берлин, освобождение будет сводиться к пониманию. Ведь «понять, почему вещи должны быть такими, как есть, значит желать, чтобы они такими и были. Знание освобождает не потому, что открывает перед нами больше вероятностей, среди которых мы можем выбирать, но предохраняя нас от разочарования, ожидающего нас в случае, если мы попытаемся достичь невозможного»<sup>11</sup>. Абсолютизация критериев рациональности ведет к жесткому размежеванию предметов предполагаемой свободы по линии «правильное» — «неправильное», при этом первое, безусловно, должно быть утверждено, а второе отброшено: ведь с какой стати следует «допускать существование и развитие доказуемой ошибки?»<sup>12</sup> В

свою очередь, все «правильное», отвечающее критериям разума, по необходимости должно сочетаться и друг с другом, составляя в своей целокупности некую сколь угодно сложную гармонию «подлинного», рационально обоснованного человеческого и мирового бытия<sup>13</sup>.

Однако, вопрошает Берлин, так ли это на самом деле? Не подсказывает ли нам, вопреки всем доводам рассудка, наш непосредственный жизненный опыт, что «справедливость и щедрость, преданность общественному благу и отдельным людям, требования гения и притязания общества могут вступать в резкое противоречие друг с другом»? Что вообще «не все хорошие вещи совместимы... а еще того меньше — не все идеалы человечества»<sup>14</sup>? Если же это так, приходится признать, что выстраданное столькими прогрессивными умами понятие всеобщего осуществления человеческих возможностей оказывается «формальным противоречием, метафизической химерой»<sup>15</sup>. Для человека с совестью из этого вытекает «отказ от понятия конечной гармонии»<sup>16</sup>. Приходится признать, что «ни в коем случае нельзя полностью исключить возможность столкновения — и трагедии — из человеческой жизни, как личной, так и общественной»; что, соответственно, «необходимость выбора между абсолютными требованиями является... неотвратимой характеристикой человеческого состояния»<sup>17</sup>. Этим, однако, обосновывается и собственная ценность свободы как принципиальной характеристики человеческих индивидов — существ, обреченных на выбор последних смысловых оснований собственного бытия. В нынешнем «мультикультурном» мире, щедро дарующем нам наряду с опытом неисчерпаемого разнообразия культур также и не менее поразительные свидетельства вопиющей ценностной несовместимости, мире, словно бы заворуженном сумрачным прочесством С. Хантингтона о неизбежном столкновении цивилизаций, мире, где ключевыми проблемами для каждой человеческой общности и каждого индивида становятся проблемы идентичности и толерантности, — приведенные утверждения И. Берлина, разумеется, лишь наращивают свою актуальность.

Впрочем, в настоящем пункте нашего рассмотрения мы благодаря сэру Исайе оказываемся на перекрестке сразу нескольких существенных направлений мысли, бросить хотя бы беглый взгляд на которые мне и надлежит в заключение.

Итак, обращаясь сегодня к исследованию И. Берлина о двух концепциях свободы, впервые представленному в виде инаугурационной лекции еще в 1958 г., не следует, конечно, упускать из виду последующее развитие философско-политической мысли.

В частности, невозможно в этой связи пройти мимо такого влиятельного направления, как коммунитаризм, представители которого (Э. Макинтайр, М. Сендел, М. Волзер и др.) подчеркивают определяющее воздействие на идентичность индивидуальных человеческих существ, их образ жизни и характер притязаний той социокультурной общности (*community*), к которой эти индивиды принадлежат, тех ценностей и традиций, которые они разделяют. И вот с этой точки зрения представляется весьма знаменательным, что И. Берлин, последовательно развивая свою несомненно либеральную концепцию, приходит при этом к некоторым утверждениям, вполне согласующимся с основными посылками коммунитаристов, — а вместе с тем и намечает пути к преодолению свойственной этим посылкам односторонности.

Так, уже рассмотренное нами положение Берлина о несовместимости позитивных человеческих ценностей достаточно очевидным образом соответствует коммунитаристскому тезису о несоизмеримости конкретных человеческих общностей и культур, невозможности подобрать для них единую ценностную перспективу. Сама личная свобода, согласно сэру Исайе, отнюдь не для каждого предстает первоочередной потребностью<sup>18</sup>; согласно общему принципу плюрализма ценностей, «степень свободы одного человека или нескольких людей выбирать себе жизнь по собственному желанию» также «следует определять, учитывая многие другие ценности, самыми очевидными примерами которых являются, быть может, безопасность или общественный порядок»<sup>19</sup>. Чем, казалось бы, не коммунитаристская точка зрения?

И все же вся эта несоизмеримость ценностных условий бытия не только не лишает человеческую личность, согласно Берлину, свободы выбора, но прямо апеллирует к последней. При этом основой, позволяющей человеческому существу, несмотря на все многообразие возможных способов его включения в культурный и ценностный мир, сохранять свое конститутивное ядро, предстает в конечном счете не что иное, как *естественность* человеческого бытия (отнюдь не элементарно-прозрачная по своим истокам, но тем не менее непосредственно внятная для нас в нашем жизненном опыте). Как формулирует Берлин, «существуют границы — и они не проведены искусственно, — в пределах которых люди должны пользоваться неприкосновенностью, причем границы эти определяются, исходя из правил, принятых людьми настолько давно и повсеместно, что их соблюдение вошло в само понятие о том, что значит быть нормальным человеком, а потому также и о том, что значит действовать негуманно или безумно; правила, о которых было бы, например, абсурдом

сказать, что их можно отменить какой-нибудь формальной процедурой, проведенной каким-либо судом или законодательным органом. Когда я говорю о нормальном человеке, то я, в частности, имею в виду, что он не может легко, без угрызений совести или отворачивания нарушить эти правила. Именно такие правила нарушаются, когда человека объявляют виновным без суда или наказывают, применяя закон ретроактивно; когда детям приказывают доносить на своих родителей, друзьям — предавать друг друга, солдатам — использовать варварские методы; когда людей пытаются и убивают или устраивают резню какого-то меньшинства потому лишь, что эти люди или данное меньшинство раздражают большинство или тирана»<sup>20</sup>. Подобная апелляция последовательного приверженца либерализма к нормальной, естественной человечности, как она отложилась в инвариантах культурно-исторического процесса, судя по всему, имеет глубокие основания. Ее неустрашимость из либерального дискурса свидетельствует о существенном значении идеи естественно обоснованной человеческой нормы для разьяснения проблемы неотъемлемых прав и свобод личности<sup>21</sup>. В свою очередь, именно либерализм как широкое направление мысли выступает на исходе XX в. одним из наиболее предсказуемых факторов реабилитации представления о *нормальной человечности* в современном и «постсовременном» мире, издерганном манией преступления пределов, бесконечной (и продолжающейся по сей день) погоней за разного рода аномалиями и крайностями.

Другой важный аспект поставленной И. Берлиным проблемы несовместимости человеческих ценностей и неустрашимого трагизма бытия заставляет нас вспомнить о теме конференции «Евреи в меняющемся мире» и обратиться к собственно еврейскому контексту осмысления упомянутой несовместимости.

Ведь очевидно, что именно евреям в полной мере довелось испытать и трагическую исключенность из реализации общечеловеческих ценностей, и состояние предельной несовместимости с иными человеческими общностями, и полнейшее, физически несомненное лишение того «минимального пространства» свободы, о необходимости которого так проникновенно говорит Берлин. И то, и другое, и третье вело в XX в. в одном направлении — к смерти и достигло своей кульминации в нацистских лагерях уничтожения.

Как представляется, наиболее типичным (и, в сущности, неизбежным) в осмыслении евреями этой своей трагической участи явился чисто «внутренний» взгляд на нее, предопределенный спецификой данной исторической перспективы, — не



взгляд человека, несущего свое особое бремя и борющегося в этом качестве за свою свободу и достоинство, а взгляд именно еврея как особого человека, стремящегося эту свою особенность защитить, оправдать и возвысить. Весьма характерной в этом отношении является, например, позиция известного современного еврейского мыслителя \*рабби Иосефа Дова Соловейчика. С исключительной остротой воспринимая трагизм человеческого удела вообще, уязвимость каждой отдельной личности, парадоксальность экзистенциальных задач, выдвигаемых перед человеком жизнью, И. Д. Соловейчик видит единственный надежный путь преодоления всего этого в духовном самосозидании на основе постижения своего Божественного призвания, открытого еврейскому народу благодаря \*Торе. Как отмечает И. Д. Соловейчик, «человек волен создать из себя человека Божьего и разрубить стальные засовы универсальности и случайности... Человек Божий, создавший сам себя, не послушен и не подвластен законам вида, он во власти индивидуальности, и он ведет самостоятельное, независимое, неповторимое, уникальное существование... Он... приобрел сам власть над собой...»<sup>22</sup> Можно сказать, что здесь перед нами — полный апофеоз именно того типа свободы, который И. Берлин характеризует как свободу «позитивную». При этом тем «подлинным Я», которое таким образом призвано осуществить свою власть над человеком и его жизнью, выступает, согласно И. Д. Соловейчику, сущность этого человека как верующего еврея. «Человек \*Галахи, волюнтаристская природа которого была отмечена выше, — пишет далее И. Д. Соловейчик, — мечтает о полной реализации Галахи в гуще непосредственной реальности, он ждет наступления Царства Божия, при котором Высшая Суть откроется путем сжатия в действительном и осязательном бытии»<sup>23</sup>.

Соответственно этому осмысливаются и те уроки, которые, по мнению И. Д. Соловейчика, должны извлекать из своей трагической истории евреи. В лекции «Уроки выживания» он кратко формулирует эти выводы исторического опыта следующим образом: «Первый урок: человек способен стать абсолютным злодеем... Второй урок: евреи более уязвимы, чем кто-либо другой... Третий урок: у всех евреев общая судьба... Четвертый урок: Бог не оставит Свой народ»<sup>24</sup>.

Что ж, ни в жизненной обоснованности, ни в своеобразной внутренней цельности такой позиции, такой реакции на трагизм бытия, призывающий человека к осознанному ценностному выбору, отказать невозможно. Ту идентичность, которая силой навязывалась миллионам их соплеменников нацистскими палачами,



евреи ныне должны свободно и достойно принять как свою возвышенную участь. Тем самым они словно бы возвращают перчатку своему смертельному врагу, своим смертельными врагам — от Амана<sup>25</sup> до Эйхмана<sup>26</sup> и гордо приемлют предложенную им историческую роль и место в распределении мировых смыслов.

Можно ли сказать, что у Берлина мы находим некую альтернативу подобному воззрению? В сущности, Берлин говорит нам о том, что человек как человек всегда уязвим, что он постоянно вынужден что-то выбирать и от чего-то отказываться, не уповая на всеобщую гармонию. Мы проявляем свою человечность собственным свободным решением, но, выбирая нечто определенное, мы и сами становимся определенными, отвлекаемся от общечеловеческого плюрализма. Необходимо между тем, чтобы кто-то постоянно имел в виду, утверждал в промежуточных областях этики и политики этот скользкий статус человека как такового — не вследствие абсолютизации собственно гуманистической системы ценностей (ибо это тоже конкретный выбор), а только для того, чтобы отстаивать для каждого рискованную возможность быть выбирающим существом, обладать собственным пространством свободы, собственной волей и «действовать в соответствии с нею (независимо от того, является ли она законной и доброй, или нет)»<sup>27</sup>. Подобная либеральная позиция естественно предрасполагает к скептицизму и, далее, к скептицизму относительно самой же этой своей скептичности. Возможно, замечает Берлин, сам идеал свободы и связанный с ним плюрализм оценок — «только поздние плоды нашей идущей к закату капиталистической цивилизации: идеал... на который последующие поколения будут взирать с любопытством, даже с сочувствием, но почти безо всякого понимания. Да, может быть, и так, но... принципы не становятся менее священны от того, что срок их жизни нельзя гарантировать»<sup>28</sup>. По крайней мере, для нашего времени такая позиция — едва ли не единственный способ подтвердить, что человек как таковой — не профессор и не крестьянин, не немец, не украинец и не еврей — эмпирически существует. И эмпирически достоин лучшего.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. прим. 4 на с. 14. — *Ред.*

<sup>2</sup> *Берлин И.* Четыре эссе о свободе. Лондон, 1992. С. 235.

<sup>3</sup> Там же. С. 237.

<sup>4</sup> Там же. С. 260.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> См.: Там же. С. 240, 243.

- <sup>7</sup> Там же. С. 237—239.
- <sup>8</sup> Там же. С. 240.
- <sup>9</sup> См.: Там же. С. 248—253 и др.
- <sup>10</sup> Там же. С. 252—253.
- <sup>11</sup> Там же. С. 265.
- <sup>12</sup> Там же. С. 276.
- <sup>13</sup> См., напр.: Там же. С. 269.
- <sup>14</sup> Там же. С. 296.
- <sup>15</sup> Там же.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> Там же. С. 298.
- <sup>18</sup> Там же. С. 241.
- <sup>19</sup> Там же. С. 299.
- <sup>20</sup> Там же. С. 293—294.
- <sup>21</sup> См., напр.: *Штеманн Р.* Являются ли «естественно» и «неестественно» морально релевантными понятиями? // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия.* 1993. № 4. С. 75—85.
- <sup>22</sup> *Соловейчик И. Д.* Катарсис. Иерусалим, 1991. С. 65.
- <sup>23</sup> Там же. С. 67.
- <sup>24</sup> Там же. С. 190—196.
- <sup>25</sup> Аман — персидский вельможа во времена царя Артаксеркса (др.-евр. *Ахашверош*, IV в. до н. э.), замысливший истребление живших в Персидском царстве евреев, но потерпевший в этом неудачу и казненный по приказу царя, о чем рассказывается в библейской книге Есфирь. — *Ред.*
- <sup>26</sup> Эйхман Карл (1906—1962) — нацистский военный преступник; с 1933 г. в СС, с 1937 г. возглавлял подотдел «по делам евреев» в имперском управлении безопасности Германии; после разгрома фашистской Германии во Второй мировой войне бежал в Аргентину, откуда в 1960 г. был вывезен израильской разведкой и предан суду в Израиле. Казнен. Подробнее о нем см.: 6 000 000 обвиняют: Речь израильского генерального прокурора на процессе Эйхмана. [Иерусалим,] 1989.— *Ред.*
- <sup>27</sup> *Берлин И.* Указ. соч. С. 282.
- <sup>28</sup> Там же. С. 301—302.