

Ален де Бенуа

РЕЛИГИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Из сборника «Мужество ради идентичности»



Альтернативы принципу равенства / под редакцией Пьера Кребса.

ISBN 3-922314-79-1

© Пьер Кребс, 1988 год

От редактора:

Мы переживаем политический перелом: старый спор между, «правыми» и «левыми» в сфере социальных вопросов утрачивает свою силу. Официальные правые и левые все больше начинают заключать друг друга в идеологические объятия, за которыми тут же следуют политические: они обнаружили общность в том, что касается дальнейшего существования так называемой западной цивилизации, а именно, прежде всего, в тех областях этой цивилизации, которые можно оценить лишь негативно: в областях ее властно-структурных, эгалитаристских, экономических и универсалистских «ценностей».

Эта книга хочет сделать что-то против этого. Отдельные статьи в ней указывают, что развивается новая разграничительная линия, на сей раз – между приверженцами космополитизма и сторонниками этнокультурной идентичности. В наше время отчужденности от культурного творчества и традиции народа стало необходимым описать корни идентичности, духовного самосохранения и саморазвития отдельного человека, а также различных жизненных и культурных общностей, сделав из этого в дальнейшем основу аргументации для обоснованного противостояния духу недееспособности, разложения и разрушения.

Новые дискуссии о проблематике иммиграции и многорасового, мультикультурного и смешано-культурного общества, об утрате культурного наследия и традиции народа, а также о техническом прогрессе всегда, что характерно, ставят решающий вопрос об идентичности. Также и угрозы военного и экономического характера находятся в центре дискуссий об идентичности. В борьбе против универсальной смешанной культуры следует объединить национальные европейские идентичности, рассматривая их как дополняющие друг друга, и не противопоставляя их между собой. Необходимо дополнить национальную идентичность на более высоком уровне (Европа) и укоренить ее на уровне более низком (регионы). *Мужество ради идентичности* защищает модель гетерогенного мира гомогенных народов, а не наоборот!

Об авторе:



Ален де Бенуа (родился 11 декабря 1943 года) — французский философ, писатель, политик, основатель и теоретик движения «Новые правые» (Nouvelle Droite).

Ален де Бенуа (настоящее имя Фабрис Ларош, Fabrice Laroche) родился в 1943 году. Он получил юридическое, философское и теологическое образование. Начал политическую деятельность в 1960 году в Федерации студентов-националистов. В 1969 году стал главным идеологом «Группы изучения европейской цивилизации» (Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne, GRECE). В том же году он возглавил журнал Nouvelle École, в 1973 году — официальный орган GRECE Éléments («Элементы»), а с 1988 года под его редакцией выходит тематический альманах Krisis («Кризис»).

Излюбленные сферы исследований Алена де Бенуа — политическая философия и история идеологий. Вместе с тем он является автором многих трудов в области археологии, народных традиций, истории религий. Аленом де Бенуа опубликовано более 50 книг и более 3 тыс. статей, которые переведены почти на 20 языков.

На вопрос, как получилось так, что столь многие представители сравнительно различных идеологий смогли сойтись на понятии «прав человека», один из членов той комиссии, которая была уполномочена разработать Всеобщую декларацию прав человека, решение о принятии которой было принято ООН в 1948 году, ответил так, что действительно согласие вокруг этого понятия существует, при условии, однако, что никто не задает вопрос «почему».¹

Очевидно, очень красиво говорить, что «у всех людей есть права» или что «все люди обладают равным достоинством». Но что точно означают эти слова? На основе какого факта у людей есть права? О каком именно человеке говорится? Что такое «равное достоинство»? На эти вопросы нам хотелось бы дать ответ. Идеология прав человека основывается на четырех догматах веры: вере в единство человеческого рода и в моральное значение этого единства; вере в существование некоей «человеческой личности», не зависящей от конкретных признаков каждого конкретного индивидуума; вере в «человеческую природу», дающей основание для «естественного права»; наконец, вере в приоритет индивидуума над органическими и историческими общностями, такими, как культуры, народы и нации. Первая вера считает само собой разумеющимся и доказанным, «что каждый в отдельности взятый человек является членом неповторимого, обще-преобладающего вида животных, хомо сапиенс (человек разумный), что, однако, этот биологический факт также включает в себя и моральные последствия».² Единство человеческого рода должно пониматься здесь в смысле равноценности. Человечество якобы является достаточно «гомогенным», чтобы все индивидуумы могли считаться совершенно равноценными – так что фиксируемые среди людей различия должны были бы рассматриваться в качестве поверхностных, второстепенных или временных явлений. Как ясное познание это воззрение является относительно новым: С полным основанием Мишель Фуко указывает на то, что «человек – это изобретение, новейшую дату которого открыто показывает археология нашего мышления».³ Но у самого этого утверждения долгая история.

«Представление о человеке является библейским», утверждает профессор Бландин Барре-Крижель.⁴ Именно Библия впервые вывела на мировую сцену для самого начала времен единственного человека (или единственный человеческий род), который был создан так же неповторимым Богом. «Если еврей думает о первых мгновениях человечества», пишут Йоси Эйзенберг и Арман Абекасси, «он стихийно ставит в его исходном пункте единственного предка. Почему? Так как он определенно хочет подчеркивать равенство людей на уровне в духовном плане мучающих его ценностей, и он отводит его к первоначальному единству..., к единству человека, но также и к единству человеческого рода. Наши раввины говорят: Бог создал человечество из единственного человека хотя бы потому, чтобы никто не мог сказать: мой предок был старше твоего».⁵ К этому они добавляют: «Все люди в этом отношении равны, так как они были созданы одним и тем же Богом... Бог создал един-

ственного человека, чтобы не вызвать веру, что могло бы быть много богов. Единственность человека свидетельствует таким образом о единственности Бога». ⁶ Основывающаяся на моногуманизме (единстве человечества) религия прав человека с самого начала находится в связи, по-видимому, с эгалитаризмом и с монотеизмом. Библейское мышление также потому моногуманистично и генетично, потому что оно – монотеистично. Это навязчивое представление о равенстве, господство применяемого в качестве идеи-фикс «мононоса»: все люди совершенно равны перед Иеговой.

Эти утверждения на наш взгляд необоснованны. Для древних не существовало понятия просто «человека». Были только люди: греки, римляне, варвары, патриции, рабы и т.д. В восемнадцатом веке Эдмунд Бёрк в его критике революционного мышления согласился с этой установкой. Почти в то же время Жозеф де Местр писал: «В мире нет никакого человека. В своей жизни я видел, среди прочего, французов, итальянцев, русских. Я знаю даже, благодаря Монтескьё, что можно быть персом: но, что касается, человека, то он никогда еще мне не встречался». ⁷ Мы можем и дальше в разговоре в общем смысле говорить о человеке – в единственном числе. Однако, речь идет при этом лишь об удобстве речи, об абстракции, которая основывается в конечном счете на восприятии определенного количества отдельных людей. Мы можем высказаться только о правах людей. Мы знаем об основных правах русских, афганцев, поляков, но также и о народах, которые находятся под властью американского империализма. Однако об абстрактных правах человека как такового мы ничего не знаем – и ничего также не можем знать. «Универсального человека» не существует.

Существует, однако, зоологическое единство человеческого рода; в строгом смысле биологический вид «человек» составляет «человечество». Однако такое понятие обладает чисто биологическим значением. Но мы не думаем, что человек может определять свою сущность на основе своих биологических признаков. Мы скорее считаем, что то специфическое в человеке, т.е. что на чем основывается и что составляет «человека как человека», исходит из культуры и истории.

Человек – это не только животное: он определяет себя не только на основе своей видовой принадлежности. Из всех животных он – одно единственное, которое рассматривается через эту принадлежность. Человек – это культурное существо. Однако на культурном уровне не существует образца для всего человечества. Исторически культуры всегда развиваются в большом количестве. В культурном чисто человеческом смысле говорить о «человечестве» не означает ничего другого, как сводить культуру к природе, упрощать историю до биологии. Весьма примечательно, что приверженцы идеологии прав человека подпадают как раз под этот биологический «редукционизм», когда они выводят моральные заповеди из обстоятельства, связанного только с зоологией.

Впрочем, понятие «вид» или «порода» само по себе временное: селективный процесс приспособления вызывает полиморфизм, который со временем может всегда привести к новым видам. И, прежде всего, мы сомневаемся, что этот термин вообще является подходящим – в применении к человеку. Когда у человека «культурное наследование» (Жак Рюффи) сменяет генетическое, то мы можем разделить то представление, что именно в пределах человеческих культур продолжается та же дифференциация, которая происходит у остальных видов исключительно на биологическом уровне. Вид хомо сапиенс, подчеркивает Эдмунд Лич, мог бы рассматриваться в качестве единства только при условии, что скрещивания происходят без какого-либо культурного принуждения. Это, само собой разумеется, не так. «Вследствие своих культурных сдерживающих факторов люди все вместе и всюду в мире ведут себя так, как будто бы они являются членами многочисленных различных видов».⁸

Второе убеждение, на котором основывается идеология прав человека, а именно, вера в существование некоей «человеческой личности», приводит к тому, что утверждает неотчуждаемую сущность существо индивидуума, не зависящее от всех его признаков. «Общее качество человека, которое охватывает все остальные и образует их единство», пишет Анри Аран, «это его качество-как-личности».⁹ Это «качество» основывается на «абсолютном и божественном» элементе, которое проявляется в разуме. «Когда разум поднимает человека над его тесной индивидуальностью, он открывает его понимание мир принципов, законов, вечных идей, хорошего и правильного».¹⁰ Всеобщая декларация прав человека утверждает со своей стороны, что все люди «обладают разумом» (статья 1). То же самое понимание демонстрировал еще Фома Аквинский.

Эти утверждения просто бессмысленны в действительности. С одной стороны, личность нельзя отделить от того, что ее образует, то есть, от качеств и признаков каждого конкретного человека. Следовательно, понять ее можно только дифференцированно, исходя из данной формы. С другой стороны личность и индивидуум нельзя путать друг с другом. Не все индивидуумы могут также являться «личностями». И, наконец, ничего не дает права считать, что разум у всех людей был распределен равномерно. «Мир принципов» может существовать только субъективно. А «вечные идеи» существуют в столь же малой степени, как «Хорошее» или «Правильное» само по себе.

«Быть личностью», пишет Юлиус Эвола, «это не унифицированное или равномерно распределенное качество, не достоинство, розданное всем поровну, которое автоматически достается индивидууму лишь потому, что он принадлежит к биологическому виду «человек». «Достоинство человеческой личности», о котором с таким шумом говорят сторонники естественного права и либералы, должно узнаваться – со всем, что оно включает в себя – там, где оно действительно существует, а не у первого встречного. И там, где оно во-

обще существует, его нельзя рассматривать во всех случаях как одинаковое. Оно обнаруживает различные фазы, и справедливость состоит в том, чтобы присуждать каждой из этих фаз разное право, разную свободу... Вне этих рамок уважение человеческой личности – это, в общем, только суеверие».¹¹

Вера в какое-то «естественное право» происходит последовательно от утверждения о существовании абстрактной «человеческой» личности. Это представление, согласно которому, существует право, присущее человеку «от его природы и исходящее от проявляющегося в его разуме божественного принципа».¹² В этом мы видим, что идеология прав человека – натуралистическая. От Фомы Аквинского (*Summa theologica*, 1265-73) до Клода Леви-Стросса (*Droit naturel et histoire*, 1954) эта идеология предполагает, что существовало или может существовать некое «природное состояние» человека. И целью общества является либо восстановить это состояние (Руссо) либо создать его (Локк). Это убеждение связывает классическое иудео-христианство, которое верит в «природный порядок», с современным рационализмом, который использует в качестве своих аргументов якобы «объективные» факты и якобы «универсальные» законы.

Все эти понятия «природного порядка», «естественного права», «человеческой природы» и т.п. и без того не однозначны сами по себе, так как и о природе можно иметь самые разные представления. Для Калликла, Гоббса и Руссо «естественное состояние» означает отнюдь не одно и то же! Представляет ли оно собой военное положение или мирное положение? Состояние справедливости или несправедливости? Пуффендорф разбирал эти вопросы в своей дискуссии с Гоббсом.

Мы не будем здесь на них отвечать; мы хотели бы лишь напомнить о том, что человек, по нашему представлению, не обладает никакой другой природой кроме культуры, в силу которой он создает сам себя. Если рассматривать человека только отдельно, самого по себе, абстрактно, вне какой-либо формы, то он и не хорош и не плох. Только приобретя форму, благодаря историческим учреждениям и воплощениям, человек существует как человек. Антонио Грамши, несмотря на препятствия для его мышления по причине приверженности марксистским логическим схемам, более реалистично, чем обычные сторонники идеологии прав человека, писал, что «не существует абстрактной, постоянной, неизменной человеческой природы», так как «человеческая природа охватывает все исторически определенные социальные отношения».¹³ «Детей природы», естественных людей не бывает. Общество, по нашему мнению, должно не столько познавать «человеческую личность», сколько участвовать в ее формировании.

Постулат индивидуализма исходит, наконец, также от моногуманизма. Если существует некий «человек в себе», то все общественные принадлежности, отличающие людей друг от друга, действительно мало достойны рассмотре-

нии. «Монотеистический менталитет и его гуманистическое утверждение предпочитают в какой-то мере индивидуума», пишут Йоси Эйзенберг и Арман Абекассис.¹⁴ Во имя универсально определенной «человеческой личности» всегда возможно рассматривать себя как освобожденного от каких-либо обязательств по отношению к определенной общности. Абсолютность человечества сталкивается тогда с абсолютностью индивидуума, так же как объективизм натурализма права (теория «естественного права») и самый неудержимый индивидуальный субъективизм соприкасаются друг с другом: доказательство, что крайности сходятся. Отрицаемое измерение – среднее: касающееся укоренения внутри культуры, народа или нации.

Теперь у лежащих между этим общностей есть так же и права, как у них есть обязанности. У народа есть права. У нации есть права. У общества и государства есть права. С другой стороны у отдельного человека тоже есть права, согласно исторической, этнической или культурной сфере, к которой он принадлежит: это права, которые нельзя отделить от ценностей и свойств этой сферы. Поэтому индивидуальные и коллективные права столь же мало несовместимы в органической общественной форме как индивидуум и народ, к которому он принадлежит.

Такая несовместимость, напротив, оказывается определяющей с точки зрения идеологии прав человека, основывающейся на идее абстрактной «личности» и эгалитаризма. «Без иерархии», утверждает Эдмунд Лич, «не может быть законности, а без законности невозможно никакое долговечное общественное устройство».¹⁵

На самом деле: «Если идеи равенства всерьез воспринимаются в обществе, то каждый индивидуум полагает, что, в конечном счете, происходящая из божественного начала моральная харизма воплощается непосредственно и индивидуально в его лице. Мои действия – это их собственное оправдание. Я не осознаю морального авторитета вне моего собственного жизненно важного «я». Не существует передачи законности другим. Теперь правительственная власть сама по себе рассматривается как зло, и социальным отношениям, которые образуют общественные ячейки, угрожает расторжение».¹⁶

«Коллективные права», пишет Гислен Рене Кассен, «это не права человека».¹⁷ Идеология прав человека изначально демонстрировала даже настоящую фобию перед общностью. Закон Ле Шапелье от 14 июня 1791 года, который распускал прежние цеха и гильдии, запрещал профессиональные объединения под предлогом, что они противоречат «декларации прав человека»! Тем не менее, нам в этом месте следует различать отдельные формы проявления идеологии прав человека: в противоположность «популистской» форме, которая решительно ставит в центр общественную солидарность и иногда представляет государство по-прежнему как гарант права, и без того самая индивидуалистическая либеральная ее форма однозначно оказывается

также самой ужасной. Опираясь на это (юридическое) течение, подстрекая против друг друга общество и государство, индивидуума и авторитет, органическую ячейку и общественное тело, она в самой определенной степени отвергает авторитет и «господство». Разработанная ею логика, наконец, больше всего противоречит коллективной сути.

Как подтверждал это Макс Вебер¹⁸, «естественное право» является принципиально революционным, так как от его имени всегда ставится под сомнение общественный порядок, а именно вследствие того, что предполагаемая законность противопоставляется зафиксированной легальности. Идеология прав человека, которая – как будет подробнее показано ниже – совсем не оказывает никакого воздействия на современные деспотические режимы, зато прекрасно подходит для деструктуризации современных «свободных» обществ. «Усиьте еще немного фанатизм», пишет Луи Повель, «и вы заметите, что все, что принуждает индивидуума к тому, чтобы он вел себя как гражданин, противостоит правам человека. Вы будете прославлять культ направленного против государства индивидуума. Вы будете видеть в налоговой инспекции, полицейском участке, казарме и школе укрепленные замки, которые подавляют человека. Вы будете просить о милости Бога, чтобы он освободил вас от ваших обязательств по отношению к государству, судьбе нации и отечества. Любое принудительное мероприятие в пользу коллективного блага будет действовать против прав человека».¹⁹

Идеология прав человека не только неспособна привести индивидуальные свободы к усилению у других; она способствует также тому, чтобы гражданские свободы у нас приходили в упадок. Когда она ставит права абстрактного одиночки выше его конкретной принадлежности, идеология прав человека, а также либерализм, склоняется как раз к тому, что стирает прошлое и пренебрегает будущим от имени постоянной современности. «Этот либерализм», замечает Раймон Рюйер, «приводил к куда более разрушительным последствиям, чем самые революционные, самые анархические учения... Требования «прав человека» это по существу требование права больше не интересоваться продолжительностью существования, дальнейшей жизнью народа; стать безразличным к его четвертому измерению и жить в свободном «теперь»».²⁰

Как банальная передача законов Моисея и заповедей Ноя идеология прав человека может вызвать, собственно, только редукцию или гомогенизацию (и, вероятно, также и направлена на это). «Ту унифицирующую функцию Декалога по отношению к народу Моисея», продолжает Гислен Рене Кассен, «Всеобщая декларация должна исполнять на этот раз по отношению ко всему человечеству».²¹ С этой целью нужно ссылаться на права человека сами по себе, а именно против конкретных прав конкретных людей в пределах их конкретных общностей. Человек, которого охраняет идеология прав человека, – не опирается на почву. У него нет наследия и принадлежности – или он

хочет разрушить и то, и другое. Этому человеку очень хочется, чтобы и другие тоже стали бы ни с чем несвязанными. Он охотно видел бы, как они отказываются от собственного наследства и становятся лунатиками. Однако этот ужасный призрак не касается нас.

От свободы к террору

Среди требований идеологии прав человека свобода стоит на первом месте. Огюстен Кошен вспоминал о том, что уже в либеральной философии восемнадцатого столетия «закон свободы образовывал основную мысль».²² Этот закон, он добавляет, можно сформулировать следующим образом: «Природа хороша: она стремится к добру. Воля ищет это: кто же тогда хочет его разрушения? Разум находит это. Таким образом, человек как природное и разумное существо неизбежно достигнет своей цели, добра, и, осуществит свое намерение добиться счастья, – при единственном условии, что его освободят. Свобода – это средство ко всему хорошему, она первое из всех благ. Однако, стремление к хорошему – это долг; следовательно, свобода как предпосылка к всему хорошему это первая из всех обязанностей. И у доброй воли есть право на добро: итак, свобода это первое среди всех прав».²³

Подвергая эту теорию критическому анализу, О. Кошен сразу отмечает, что она опирается на особенное определение свободы. А именно – существует большое различие «между фактическими свободами, которые завоевывались как привилегии, и принципиальной требуемой как право свободой». Также Эдмунд Бёрк упрекал идеологию прав человека за ее потенциально «анти-демократическую» сущность и выражал убеждение, что она угрожает свободам народа ради осознаваемой как «метафизическая сущность» свободы, основанной на ошибочной точке зрения о «природе» и «разуме», и может укрепить руку первого попавшегося тирана. «Если есть право на все», пишет он, «тогда можно забыть все». Он добавляет: «Принуждение точно так же как и свобода принадлежит к праву людей... Все предполагаемые права тех теоретиков являются крайностями; и как бы правильными они не были с метафизической точки зрения, настолько же ошибочны они с точки зрения морали и политики».

Тем самым мы снова устанавливаем, как самые противоречивые абсолютные качества могут сталкиваться друг с другом. В то время как идеология прав человека основывает право и свободу на универсалиях, на некоем «абстрактном совершенстве», она подрывает свободы и конкретные права индивидуумов и общностей. В то время как она гомогенизирует т.е. смешивает, различные источники права, она создает (для современной тирании благоприятные) предпосылки к постоянной отмене особенных, дифференцированных прав от имени «универсального и естественного права».

Что значит свобода для приверженцев прав человека? Бландин Барре-Крижель отвечает: Это «разрушение всяческой дисциплины».²⁴ Трудно выразиться яснее. В этом смысле свобода воспринимается как состояние природы человека, которое отчуждаемо от общества, правительственного господства, социального порядка и т.п.. Это «неограниченная свобода», которая соответствует настоящей сущности человека у Руссо; свобода, которая по праву присуща человеку на основе ее индивидуальной, суверенно осознанной воли (суверенно, если она родственна абсолютному суверенитету, который устоял в противостоянии с обществом). Эту свободу правительственная власть должна признавать как аксиоматичную свободу (не ставящую под сомнение), как право. Так как она оказывается равной «освобождению», она ведет к отказу от принадлежности и дисциплины. Она противодействует необходимости; она означает освобождение от необходимости. «Свободным» считается индивидуум, которому дано право освободиться от любого принуждения – индивидуум, индивидуальное, свойственное от природы право которого было поставлено выше исходящего из исторического действия коллективного права. Точка зрения на свободу, к которой мы присоединяемся, – совсем иная. С этой точки зрения «не существует универсальной абстрактной свободы, а есть лишь свободы, которые выражаются согласно конкретной сущности человека».²⁵ А именно свободная воля не существует в абстракции; есть только воля, которую приводят в действие силы и которая связана с намерениями. Понятие свободы не философское и не моральное, а практическое и политическое. Свобода не предшествовала человеку, как метафизическое право, которым он якобы обладал, так сказать, в водяном знаке своей «личности». Скорее, ее следует завоевать. У нее нет «спонтанных извлекающих пользу», а только основатели и поручители. Никто не рождается свободным, но некоторые становятся ими. Свобода исходит именно из попытки ввести или завоевать ее. Как индивидуумы, так и общности могут запланировать такую попытку. В пределах общества завоеванную свободу должно гарантировать государство – в обмен на гражданские обязательства со стороны членов общества. «Свободы в себе» нельзя увидеть в общественно-политическом порядке. Можно видеть лишь сеть из определенных прав и обязанностей, которые исходят от традиции, и гарантия которых меньше зависит от принципов, чем от наличия настоящей политической силы. Политическая свобода, пишет Жюльен Фройнд, «именно потому, что она политическая, не может уклониться от предпосылок политического... Другими словами: политическая свобода есть не только в государстве, но она нуждается в государстве, чтобы ее можно было выразить».²⁶

Далекая от того, чтобы быть «непринужденностью», «свобода появляется только там, где существует принудительность; т.е. она – согласие или оппозиция против детерминизма».²⁷ Она не приводит к тому, что устраняется принуждение, но она исходит у индивидуума из способности принимать форму в соответствии с его собственными признаками. Она – не причина, она – следствие. Завоеванные, заработанные, достигнутые, в частности опреде-

ленные, гарантированные, наконец, свободы всегда обладают культурной ценностью, если они связаны с гражданскими обязательствами. Они поэтому никогда не противоречат общественным правам. «Свобода», пишет поэт Рудольф Г. Биндинг, «это добровольное присоединение или включение в самый высокий человеческий порядок. Иначе свобода была бы беспорядком и анархией. Чувствуй, что она не может быть этим. Мы живем под сводом свободы как под натянутым в далекой высоте небом, которое находится над нами; но мы стояли бы в пустоте и отпали бы от всех человеческих высоких законов и прав, если бы мы пронзили небо».²⁸ Для Биндинга свободные люди существуют только в пределах одного и того же порядка. Свободным можно быть только среди свободных людей. Быть свободным означает признавать свободу тех, кто живет под небом свободы. Вопреки точке зрения Жана-Поля Сартра («Экзистенциализм – это гуманизм», 1946) воля к свободе ради самой свободы бессмысленна. Свобода существует только для того, чтобы из нее можно было что-то сделать. Так как жизнь всегда представляет собой соотношение сил, свобода в абстракции это ничто иное, как лиса в курятнике. Уже Лакордер писал: «У сильных и слабых свобода подавляет, а закон освобождает». Следовательно, мы должны различать свободу-делать и свободу-чтобы-делать. Первая форма негативна, она отнимает; вторая позитивна; она добавляет. Кроме того, по существу бесформенная свобода-делать несовместима с равенством: если каждый «свободен» делать то, что он хочет, то не все могут равным образом воспользоваться этой свободой. Свободу-чтобы-делать напротив не нужно отделять от определенной цели. Она позволяет каждому осуществиться, то есть стать соответствующим своим собственным способностям.

В вопросах свободы наследников европейской культуры, впрочем, некому учить. Понятие политической свободы возникло в четвертом веке до нашей эры в Афинах. У кельтов и германцев весь народ принимал участие в политических решениях. (Там также и женщину всегда воспринимали как личность). Конкретные свободы возникли в Риме из системы взаимных повинностей, в внутри которой уравнивались обязательства и полученные службы. И не напрасно Монтескье – в своем сравнении древней европейской демократии с восточным деспотизмом – хвалил как раз эти происходящие с Севера «смелые народы, которые выезжали из своей страны, чтобы уничтожить тиранов и рабов».²⁹ Мы могли бы даже поглубже заняться вопросом, не из-за этого ли наследия, этой традиции совместных свобод, общественные свободы сегодня еще (относительно) лучше защищены в Северной Европе, чем в южных странах.

Бландин Барре-Крижель признает эту «аристократическую связь свобод». «Неслучайно», пишет она, «что сохранение свободы слова – вспомните о вольнодумстве – поддерживалось высшей аристократией; и не случайность также, что там, где аристократии были унижены (в царской России и в революционной Франции), одновременно пошатнулась и свобода».³⁰ Затем она

вводит, однако, различие между «человеческой свободой» и «гражданской свободой» и пишет: «Баронское происхождение индивидуальной свободы и, в частности, ее юридическое признание касаются лишь аспекта того, что обозначают как свободу: независимость, а не освобождение; автономию, а не эмансипацию; свободы, а не свободу».

Однако как раз это различие кажется нам обманчивым. Так как свобода существует, собственно, в «независимости» и «автономии». «Освобождение» и «эмансипация», если их однажды рассмотреть отдельно от независимости и автономии, не имеют ничего общего с борьбой за свободу, а только лишь с культурной патологией. Желать «эмансипироваться» от своей общности, это означает уничтожить и отрицать самого себя. Никакое общество не может допускать, что в нем от имени «свободы» отдельные члены отделаются и разрушают его.

Несмотря на то, что утверждение такого права на «эмансипацию» ни в коем случае не приносит индивидуумам больше реальной свободы, зато оно превосходно подходит для того, чтобы вскормить наихудшую тиранию. Если свобода – это только «природа», которую нужно отвоевать обратно, то это «отвоевание» может быть поставлено в качестве удаленной цели, и постановка такой цели оправдывает немедленное отрицание конкретных свобод. Революция 1789 года, таким образом, совершенно последовательно перешла в террор 1793 года. Сталина при жизни воспевали как самого великого защитника идеи свободы. Возвышение абстрактной свободы всегда ведет к отрицанию конкретных свобод, так же как возвышение «человека в себе» всегда происходит за счет одиночек. Это универсальное право злейший враг частных прав. 15 июня 1980 года Филипп Соллер в своей речи перед Comité intellectuels pour l'Europe libertés (Комитет интеллектуалов в защиту свобод Европы, CIEL) с полным основанием заявил: «Гуманитаризм и тоталитаризм – это две тесно связанные друг с другом системы мышления; им присущ образ той знаменитой целостности, которую якобы образует человеческий род... Это танец вокруг золотого тельца человека».

Культуры подвергаются опасности

Связанный с монотеизмом моногуманизм естественно приводит к той особенной форме проявления расизма, которая основывается на этноцентризме. Утверждение, что в принципе существует только «один человек», в конце концов, приводит именно к тому, что всех людей нужно оценивать по одинаковым критериям, стричь под одну гребенку. Однако абсолютно объективных критериев не может быть – тем менее, что не существует одного образца для всего человечества на культурном и историческом уровне. Рассматривать людей как одинаковых, культуры как принадлежащие друг другу, приписывать им одинаковые стремления и права, – этот подход означает всегда рас-

сма­три­вать их с одной единственной точки зрения, по отношению к которой они не могут быть равны. «Для среднего человека», пишет Эдмунд Лич, «понятие «человек» означает подобного нам, людей нашего рода», и часто область применения такой категории крайне ограничена. Из этого мы делаем вывод, что никогда не существовало эффективного человеческого общества, внутри которого все индивидуумы, пусть даже только приблизительно и в каком-либо одном смысле, были равны друг другу, и такого общества никогда не может быть, разве что если бы оно было совсем крохотного размера».³¹ Другими словами, эгалитаризм настаивает на том, чтобы рассматривать всех людей как равных, «при условии, однако, что они принимают мои моральные ценности».³²

И Лич завершает словами: „Возможно, будущее поколение разоблачит то, что было опустошительным ложным выводом нашего времени: после того, как мы обнаружили с помощью естественнонаучных методов, что человек действительно един как зоологический вид, мы стремились – с принуждением и политической пропагандой – применить подобное понимание единства и к человеку как культурному существу и моральной личности, что противоречит подлинной сущности нашей человеческой природы».³³

Идеология прав человека демонстрирует лучший пример этого «западно-библейского» этноцентризма. Во Всеобщей декларации прав человека как раз бросается в глаза больше всего, что «общее» ограничивается своим незаконным притязанием быть этим. Основываясь на ценностях одной отдельной религии, иудео-христианского монотеизма, она – по словам Марселя Буасара – является «компромиссом синтеза между западным либерализмом, который определяет абстрактные права личности по отношению к обществу и марксизмом, который стремится защитить индивидуума через его соединение с социальной группой».³⁴ Так же примечательно, впрочем, что в комиссии из восьми человек, которой было поручено разработать эту Всеобщую декларацию, не было ни одного представителя стран Третьего мира.

Если мы проверим содержание ратифицированных после 1948 года в ООН конвенций о правах человека, можно выделить четыре канонических части. Сначала принципы *habeas corpus*: право распоряжаться самим собой, запреты пыток и рабства, свобода передвижений, право на охрану здоровья и т.д. Затем идут принципы *habeas animus*: духовная свобода, свобода вероисповедания и свобода слова, право на образование, свободное участие в культурной жизни и т.д. Затем следуют принципы, которые вовсе не стремятся узаконить индивидуальные права, зато легитимируют западную демократическую форму государственного правления: право голоса и выборность, тайное голосование, равное право на получение должности государственного чиновника и т.д. В конце концов, подтверждаются некоторые действительно неясные социальные права: право на труд, право «на достойные и удовле-

творительные условия труда» (статья 23), право на профсоюзную деятельность и т.д.

Становится очевидным, что некоторые эти принципы должны быть само собой разумеющимися и что они также большей частью, пусть об этом и не возвещалось всему миру, были само собой разумеющимися во всех культурах, которые сохранили свое равновесие и свою специфику. Другие принципы, напротив, являются очевидной демонстрацией явного этноцентризма.

Что включает, к примеру, право на культуру и школьное образование? Разве есть, к примеру, на всей земле только одна единая культура, модели которой следует учить людей повсюду с использованием «цивилизованной по западным критериям» школьной системы? Разве в некоторых культурах не существует традиционного обучения, которое происходит вне привычной для Запада школы? Запад пытается навязать всему человечеству унифицированную форму обучения и передачи знаний, следовательно, также унифицированную культуру и мировоззрение. Что, с другой стороны, нужно понимать под «рабством»? Согласно точке зрения идеологии прав человека рабство прекращается, как только за работу вознаграждают деньгами. Но не покажется ли импорт дешевой иностранной рабочей силы в Европу – с точки зрения индейца-ирокеза, например – новой формой рабства? **И, вообще: не создал ли западный мир совсем новые формы «рабства» и коллективного подавления, а именно экономический империализм, культурное доминирование и «диктатуру средств массовой информации»?**

Так мы распознаем опасность, которую скрывают в себе «универсальные» принципы. А именно – они включают в юридические формулировки, а также в типично западные представления те понятия, которые по-разному воспринимаются разными культурами. Со всей христианской, впоследствии с рационалистической философией – от Фомы Аквинского до Рене Декарта – они заканчиваются той же иллюзией: они утверждают, что открывают юридический и философский язык для всей планеты. Они хотят найти одно единственное означающее (выражающую сторону языкового знака) для всех означаемых (смысловых сторон языкового знака).

Этот подход упирается во всяческие преграды. Исламские страны, например, отказываются подписывать принятое в 1962 году соглашение о свободном выборе партнера по браку, возрастном цензе для бракосочетания и регистрации бракосочетания. В уже упомянутой статье Марсель Буасар, впрочем, занимается вопросом, существует ли типичная исламская точка зрения на права человека. Он отмечает, в частности, что в странах исламской культуры «обязанность индивидуума стоит выше его права. Социальное качество в наивысшей степени рассматривается скорее как коллективное чем как межиндивидуальное. Того традиционного противоречия, которое западноевропейская философия установило между личным преимуществом и обществен-

ным благом, потому теоретически нельзя найти в исламском социальном мышлении». «Так как мир, общество и индивидуум представляют собой все, на различных уровнях, моральные заповеди, следовательно, наивысшее благо существует в гармоничном приспособлении к этим заповедям». Желание заменить «права Бога» правами человека исламу может показаться только бессмысленным. Статья 29 Всеобщей декларации 1948 года, единственная, кстати, в которой речь идет об обязанностях индивидуума по отношению к общности, кажется особенно противоречивой и запутанной с юридической точки зрения. Философ-правовед Джон Финнис охарактеризовал ее как «неясную» и «двусмысленную».³⁵ О какой «общности» собственно, идет речь? О семье, нации, фирме, роде, племени? Декларация считает, по-видимому, установленным фактом (или желательным), чтобы все люди жили в равной социальной группе, организованной рационально и юридически по западному образцу. К упомянутым в данной статье «обязанностям» относится принятие во внимание «морали, общественного порядка и всеобщего благосостояния в демократическом обществе». Напротив, права и обязанности, связанные с экономической, политической или культурной независимостью национальных групп, совсем нигде не упоминаются в Декларации.

Необходимо учитывать лишь «демократическо»-либерально-капиталистическую модель, основанную на западном универсализме и буржуазном индивидуализме. Но что вообще могут означать такие понятия как «мораль» и «общественный порядок» вне какой-то конкретной культурной нормы? Значения последнего выражения различаются даже в английском и во французском языках! Попытку определить для всего человечества психические нормы «всеобщего благосостояния» (general welfare) в духе гедонизма Бентама в столь же малой степени можно принимать всерьез на юридическом уровне.

В то время как она узаконивает исчезновение этически-культурных характерных особенностей, идеология прав человека подкрепляет повышение уровня жизни – который «надлежит каждому» – как общеупотребительный идеал и существенный «критерий успеха» для отдельных форм государственности. В этом смысле нужно понимать, к примеру, заключенный в 1966 году «Пакт об экономических и социальных правах». Такой совершенно антиисторический идеал – ничто иное, как чистосердечно сформулировал Юрген Хабермас, как перспектива спокойствия и удовлетворенности в жизни. Однако ни в коем случае нельзя считать точно установленным, что эта перспектива соответствует или должна соответствовать желанию всех человеческих групп. Ведь счастье связано не только с материальным. Оно состоит также в неизбежно особенной судьбе, которую народы хотят сохранить и передать самим себе.

Идеология прав человека как импортированное с запада учение может принести только опустошительные последствия для правовых систем и консти-

туционных систем стран Третьего мира. В некоторых обществах разрыв иерархии не принесет ничего иного, кроме разрушения, достигнутого с таким трудом равновесия. Упадок традиционных прав, ликвидация учреждений, созданных для защиты общностей, окажутся столь же роковыми. Авторы Всеобщей декларации 1948 года, очевидно, не могли представить себе, что личного право необязательно имеет то же значение для африканского крестьянина, каким оно является для состоятельного буржуа из Нью-Йорка.

«Защищать индивидуума» не означает, что ему всюду обеспечат привилегии, которые закреплены в христианском каноническом праве или в англосаксонском естественном праве. При латифундистской демократии Южной Америки оканчивающееся парламентской представительной системой право выбора приводит к тому, что содействовать выборному гангстеризму и подчиняет народ тирании феодальных политиков. В некоторых африканских обществах «свобода передвижения» может вызвать крушение традиционных структур, а также «дикую» пролетаризацию значительной части населения и т.д. «От имени прав человека», замечает Жиль Анкетиль, «можно сразу и без проверки отбрасывать исламское правосудие, систему каст в Индии или бесчисленные африканские общественные ритуалы в область варварства, не учитывая при этом переданные такими общественными правилами ценности, которые организуют подлинный мировой порядок».³⁶ На основе приведенных выше постулатов мы можем рассматривать распространение философии прав человека в странах Третьего мира (по крайней мере частично) как феномен политически-юридической аккультурации, а также как отказ от норм подлинного права в пользу абстрактных, «универсальных» норм, которые ни с чем не связаны в культурном опыте этих стран. Эта аккультурация представляет собой без сомнения форму неокOLONIALИЗМА, которая полностью противоречит праву самоопределения народов, именем которого справедливо осуществлялась деколонизация.

«Идеология прав человека», продолжает Жиль Анкетиль, «постулирует в ее универсализме и совершенно кантианском ригоризме, что все люди одинаково относятся к жизни и смерти и что без сомнения можно отказаться от культурных и религиозных традиций, которые определяют это отношение».³⁷ И, тем не менее, «как бы шокирующим это нам не представлялось, мы должны согласиться с тем, что афганский подпольный борец борется не только исключительно за триумф того, что мы обозначаем как права человека. Он борется, чтобы защитить культурный порядок, в котором отношение к данной или полученной смерти, моральные ценности, время и общественная перспектива совсем не соответствуют тому, за что борются люди западной культуры».³⁸

На службе либеральному капитализму³⁹

«Ядро буржуазной идеологии», пишет Луи Альтюссер, «это пара гуманизм-экономизм. У гуманизма, если он – не пустая великодушная болтовня, а связанная и устойчивая система, всегда есть обратная сторона – экономизм». ⁴⁰ Эдмунд Лич со своей стороны пишет: «Человек, это единое понятие универсального значения, – это в действительности побочный продукт пост-картезианской попытки объективировать все в этом мире, понимать человеческие отношения как товары, рассматривать каждую вещь в качестве квантифицируемой, предвидимой и легко обозреваемой с использованием причинно-следственной связи». ⁴¹

Оба оценки разоблачают, какую главную функцию берет на себя идеология прав человека: именно легитимация (и как раз на самом неоспоримом, как идеологическом, также и юридическом и моральном уровне) основанной на торговле и буржуазном либерализме общественной формы. Юридическое гарантирование «права на счастье», в частности, на экономическое счастье, означает, в конечном счете, укрепление морали «делания денег». Свобода, как понимает ее идеология прав человека, действительно дает чудесное алиби либеральному капитализму, так как она теперь связывается с «правом на общественное благосостояние», которое включает в себя свободу передвижения людей, но также и продуктов, проницаемость границ, слом коллективных идентичностей, наконец, атомизацию, а также превращение народов в массы. Этим массам, представляющим собой простые совокупности отдельных людей, дается «свобода» искать «счастье» на пути материального обогащения и потребления. В базирующейся на потреблении и коммерции «культуре свободного времени» тяга к «либерально-капиталистическому потреблению» – это как раз единственная форма для «освобожденного» от государственной власти индивидуума, чтобы воспользоваться своим правом на «свободу» и на «счастье»; единственное находящееся в его распоряжении средство, чтобы осуществить свое существование, чтобы при определенных обстоятельствах снова найти свою личность, которую больше не могут дать ему органическая группа, мобилизующий политический проект, принадлежность к народу. Понимаемое под его двойным аспектом транснациональной цивилизации и экономической макросистемы либерально-капиталистическое общество находит, следовательно, свое право в идеале выделяющегося потребления (con-spicious consumption), которое порождает «освобожденных» и «осчастливленных» индивидуумов.

В «Технике и обществе, как идеологии» Юрген Хабермас указывает на то, что либеральное общество так же, как и – разумеется, несколько позже – советское общество характеризуется расширением «подсистем целенаправленно-рационального действия».

Макс Вебер со своей стороны подтверждает, что в таком обществе сцепление происходит больше не через политическое руководство, а с помощью децентрализованного саморегулирования технократической сущности. Согласие основывается тогда на практической согласии индивидуумов с образом жизни, от которого они больше не могут отказаться; это согласие происходит на уровне подсистем, а уже не на общем уровне. (Этими неотъемлемыми подсистемами могут быть, среди прочего, предприятия, профессиональная сфера, деятельность в рамках союзов или клубов, мир автомобилей, сфера домашнего хозяйства). Чтобы утверждать свое господство, система больше не нуждается, следовательно, ни в каком политическом дискурсе и ни в каких «национальных» мобилизующих мифах. Из этого факта следуют деполитизация и денационализация буржуазного общества – что Макс Вебер назвал его «секуляризацией». Легитимация всей общественной структуры через политическую аргументацию или «беспорные традиции» уступает место легитимации через экономические идеологии (как доказывал Луи Дюмон) или частными этиками, которые оправдывают материальный взгляд на жизнь (и сами ориентируются на механистический и экономический аспект системы, требующей международного узаконивания). Согласно таким разным авторам как Макс Вебер, Арнольд Гелен, Хельмут Шелски или Мартин Хайдеггера общая система либерально-капиталистического общества основывается, в конце концов, на интерпретации науки и техники как деятельности, которая должна рационально содействовать отдельно взятому человеку в достижении его цели – его «экономического счастья». Таким образом, необходимо было располагать теорией, которая в наивысшей мере подтверждает синтез двух ключевых понятий «счастья» и «рациональности». Такая теория – это идеология прав человека.

С точки зрения ее авторов идеология прав человека демонстрирует несколько преимуществ. В первую очередь она обладает моральной сущностью, в силу которой она подходит преимущественно также там, где чисто «технократический» дискурс при определенных обстоятельствах воспринимался бы плохо. «Решение технических задач», пишет Хабермас, «не зависит от общественного обсуждения, общественные обсуждения в большей степени могли бы сделать проблематичными краевые условия системы, в пределах которой государственная деятельность представляется в качестве технической деятельности». Кроме того, эта идеология скрывает бессилие и незначительность политического дискурса правящего класса, который – так как он управляет «по предъявлению» все более проникнутым экономическими отношениями обществом, – лишен какого-либо легитимного идеологического дискурса обычного типа. Другими словами: в тот момент, в котором современная цивилизация, которая оспаривается на всех уровнях своих подсистем – за исключением уровня опыта – не находит никакой политической идеологии для своей легитимации, только лишь учение о правах человека может создать консенсус, а именно в (несколько свободной) форме наименьшего общего идеологического знаменателя.

То, что идеология прав человека выступает большей частью как американская идеология, вполне логично при этих условиях. Ведь не случайность, что именно Соединенные Штаты одновременно являются самым большим приверженцем либерально-капиталистической общественной модели; и если центральные понятия либеральной философии права стали теорией американской капиталистической практики – или точнее легитимирующим кодексом озабоченного, что является ничем иным как торгово-экономическим взлетом США. Преимущественно библейская сущность истоков американской идеологии оказалась в этом отношении предрасполагающим элементом. «Диалектическое родство американской конституции с законами Моисея буквально бросается в глаза», пишет Поль Кастель. Он добавляет: «Не является случайностью, что американская демократия обнаруживает так много сходств с первым древнееврейским правлением, так как отцы-основатели были достаточно хорошо знакомы с библейским миром». (*Le Monde*, 4 июня 1979). В *Le Monde diplomatique*⁴² Као Хуи Тхуань замечает со своей стороны: «Права человека образуют в американской общественности фундамент политической философии, ее существо, ее питание... От Джона Квинси до Джона Ф. Кеннеди морализм – важная составная часть американской политики. Каждый прирост американского влияния совпадает с возвращением идеалистического воодушевления. Ни в какой другой стране морализм не выражен так ярко, как в Соединенных Штатах». Президентство Джимми Картера подтвердило это, как известно, самым лучшим образом. Подписанная в 1776 году в Филадельфии Декларация независимости Америки постулирует: «Мы исходим из той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью. Для обеспечения этих прав людьми учреждаются правительства, черпающие свои законные полномочия из согласия управляемых».

Поистине трудно высказать так много чепухи в столь немногих предложениях. То, что «все люди созданы равными», не соответствует действительности – и убеждение в том, хорошо ли, что они будут равными, может быть только субъективным: только человек является действительно творцом, и он не может быть наделен «от природы» никакими правами или какими-либо обязанностями. Правительства были учреждены не только для того, чтобы гарантировать личные права; они скорее выступали сами, чтобы выполнять различные обязанности, прежде всего, обязанность передавать судьбу народам. Что касается «естественных прав», то они настоящие и «само собой разумеющиеся» в столь же малой степени как золотые горы или шестиногие единороги. Но вся идеология прав человека «произросла» уже из этих утверждений.

В этой связи можно считать установленным, что возникшая в лоне Французской революции 1789 года философия прав человека – в духе Руссо, в меньшей степени экономическая и в большей степени политическая философия – сильно отклоняется от американской. Она менее индивидуалистична,

менее универсальна и не выражает постоянно одного и того же желания окончания истории. Наряду с ее теорией о «человеке в себе» она уделяет большое значение положительному понятию «гражданина». Возможно поэтому самые значительные теоретики прав человека ссылаются сегодня скорее на Американскую, чем на Французскую революцию. Ханна Арендт, например, жизненный путь которой привел ее к близости к марксизму, и которая защищала, наконец, американскую точку зрения на права человека⁴³, решительно отвергла практику Французской революции. Гарантировать свободу революционной силой, неприемлемо для нее. Свобода должна основываться на непрерывном общественном процессе. Вследствие того, что она с самого начала примкнула к буржуазизму Локка и утилитаризму Бентама (кроме всего прочего, отклонение исторически основывающихся революций; воля основывать права человека на «стихийной общественной организации», а не на политическом разломе), Ханна Арендт отвергает полемическое понятие общественного класса; и это приводит ее к тому, чтобы почти полностью скрывать проблему экономического господства и социальной отчужденности. «В Соединенных Штатах 1776 года», пишет она, «понятие «народ» (people) сохраняло значение множества, указывало на бескрайнее разнообразие множества, величие которого состояло в его множественности». Это указание также показательно. «Множество» это ничто иное как гетерогенная и индивидуализированная масса, где каждому дозволяется быть «счастливым» и где возникает идеальное общественное пространство потребляющей клиентуры, на которую опирается либеральный капитализм. Таким образом Ханна Арендт приходит к тому, чтобы сделать из идеологии прав человека инструмент классового коллаборационизма, и одновременно подтверждает интерес, который проявляют американские экономические круги к этой философии.

Замечательно в этой связи, что марксист Юрген Хабермас, которому мы обязаны все-таки интересной критикой гражданского правоведения и гуманизма индивидуальных прав, разделяет точку зрения, близкую к мышлению Арендт. Так же, как и она, он упрекает Французскую революцию за ее «бурность» и ее «греческие мысли». Так же, как и она, Хабермас разделяет представление, что как раз из-за «социального вопроса», который был чужд США в момент их основания, революционеры 1789 года были вынуждены снова поставить над правами человека политический суверенитет, который он рассматривает как зло само по себе.

Воплощение космополитической идеологии прав человека ведет именно к ограничению политического суверенитета национальных государств. Ссылаясь на Монтескье, Жан-Мари Бенуа еще недавно выступал за создание чего-то вроде «судейского правительства» для Европы.⁴⁴ Национальные высшие суды, которые подчинились бы европейскому высшему суду, должны были бы обращать внимание на все помехи, с помощью которых правительства могли бы помешать неограниченному наслаждению правами человека. Но такие основанные на двусмысленном принципе «разделения властей» идеи

могли бы привести только к назначению Высшего мирового суда – огромного аппарата унификации, направленного против национальных властей и правительств и особенно против тех, кому удалось стать в максимальной степени независимым от обеих сверхдержав – США и СССР.

Приоритет индивидуальных прав перед национальными суверенными правами вызывает в настоящее время опасное явление: смену политически-исполнительной категории юридической. В то время как она ограничивает от имени моральной «всемирной инстанции» власть национальных государств, идеология прав человека нацелена на то, чтобы лишить политическое его привилегий и подчинить его более высокой юридической инстанции, принимающей решения. То, что политическое и его сущность будут подчинены разлагающим приемам метафизического, абстрактного правоведения, приведет к диктатуре юристов над правящими. Это подчинение включает в себя разрушение принципа государственного интереса; оно подтверждает закат политического. Настоящее понятие «человеческой личности», которому идеология прав человека придает столь большое значение, таким образом, является юридическим понятием: право – это естественный источник теории личности, которая характеризует индивидуума в первую очередь как обладателя прав. Уже в раннеисторическом времени в одном или другом случае путем введения номократии пытались препятствовать тому, чтобы политическая власть объявила себя «всемогущей» и «соперничающей с Богом». Моисей был первым, кто выступал за отделение политического от судейского, а также за подчинение первого второму. В Ханаане судья был верховным вождем в мирное время и главой исполнительной власти во время войны. Следовательно, правительственная власть должна была подчиняться закону, и закон должен был бы быть отображением закон Бога Иеговы. Сегодня эта тема эксплуатируется в разные стороны. Право выражает тогда, как удачно выразил это Фридрих Ницше, ничто иное как «волю к власти»: оно служит для того, чтобы уничтожить политически-исполнительный суверенитет в пользу той власти, которая пытается овладеть им. Во время Блаженного Августина и Папы Григория VII церковь уже использовала христианскую теорию прав человека для того, чтобы эмансипироваться от политически-исполнительной власти. Снова проявившееся в восемнадцатом веке на идеологическом уровне подчинение политических исполнительных властей – по отношению к юридической власти – возросло в прошлом столетии вместе с конституционализмом. Политическая деятельность постоянно сокращалась до законодательной деятельности; каждый политический конфликт подчинялся судебному решению и т.д. Это развитие привело к сегодняшнему так называемому правовому государству. «Не только все право полностью совпадает с законом; кроме того, закон считается политической деятельностью или полем политической деятельности».⁴⁵ Юридикация международной защиты прав человека конкретизировалась с основанием печально известной Лиги Наций (1919), которую в 1945 году сменила Организация Объединенных Наций. Юридическая теория, к которой примыкает идеология прав человека,

является, само собой разумеется, «теорией естественного права». Мы уже излагали, почему считаем эту теорию неверной. А именно – мы убеждены, что нет никакого внешнего (лежащего снаружи) юридического детерминизма, нет никакого законного обязательства, исходящего из чуждого человеку порядка. Основанный на праве порядок первоначально всегда порядок желаемый и договорной; он вводится безмолвным или четко выраженным согласием. Он является сколько угодно изменяемым и модифицируемым, в зависимости от воли и выборных решений людей. Право – это нечто искусственное в настоящем смысле; и в нем оно чисто человеческое. Следовательно, о юридической силе можно говорить только в пределах определенной общности. «Закон в юридическом смысле не универсален», подчеркивает Жюльен Фройнд. «Он действует в пространстве и во времени только в пределах территориальных границ политического авторитета, который может исполнять непосредственное принуждение. Его сила ограничена политической единицей».⁴⁶ Кроме того, целью права является не «справедливость в себе», а конкретная законность в ряде определенных случаев. «Так же как право – это посредничество и определяет отношения с другим, то законность представляет собой не справедливость в себе, а отношение, которое уважает свободу и интересы каждого».⁴⁷ Поэтому мы не поддаемся юридическому позитивизму, согласно которому право это только результат воли, которая его основывает. Это означало бы в конечном счете разделять представление, что все, что решает учрежденный орган власти, является справедливым; целью права была бы уже не (способствующая порядку) законность, а лишь порядок. Это значило бы также иным путем скатиться к доминированию закона, что, по словам Иппиаса Платона, означало бы, что он мог бы стать «тираном человека» (Protagoras). **Право содержит также ценностный компонент: закон, чтобы быть справедливым, должен соответствовать специфическим ценностям культуры или народа, в котором и для которого он был создан.**

Поэтому очевидно, что деструктуризация политической власти вызывает обвал права в том отношении, когда оно больше не применимо. У права нет именно подлинной сущности. Если оно однажды обнаружится, то появится повод для автономной деятельности, специфическое средство которой – это судебный процесс, но оно не в состоянии формировать себя самостоятельно. «У права только тогда есть смысл, если политическая воля ставит в известность общество, что оно формируется, придает себе форму правления, то есть, определяет ее порядок».⁴⁸ Поэтому закон как инструмент порядка не может основывать его из себя или только поддерживать его. «Законы существуют только там, где имеется основанная республика», писал Гоббс. Это зависит от того, что необходимое для исполнения законов принуждение не может быть присуще праву; оно прилагается к нему снаружи. Само по себе создающее нормы и предписания право не владеет ни средствами, ни властью, чтобы навязывать и поддерживать то, что оно предписывает. Однако это не значит, что политическое является средством приведения в исполнение права. Это скорее означает, что политическое подчиняет себе право, если

только оно может гарантировать его исполнение. Таким образом разрешается то старое противоречие власти и закона. Политическая власть не может встать на место права: это был бы произвол. Но также и право не может заменить политическую власть: это было бы бессилие. «В правовом государстве, где правил бы исключительно закон», продолжает Жюльен Фройнд, «право было бы бессильным, а политика парализованной».⁴⁹

Также часто представленная сторонниками идеологии права человека точка зрения, согласно которой право исключило бы власть, после чего правовое государство гарантировало бы мир (потому что обращения к закону было бы достаточно, чтобы исключить конфликт), является чистым абсурдом: конфликты возникают именно из разницы сил, которую право может сдерживать только тогда, когда оно само опирается на силу. Поэтому «мир – это в первую очередь политическая вещь, а вовсе не юридическая. Только если политическое в состоянии разрушить силу как внутри, так и снаружи, оно может добиться решения на законном пути».⁵⁰ Фактическая защита свобод может быть успешна только тогда, когда она производится в политической сфере. Обеспечение свобод предполагает соотношение сил, который выгодно для того, кто хочет их защищать. Совсем иначе, естественно, обстоит дело с идеологией прав человека, которая с самого начала определяет себя на морально-юридическом уровне, который приводит право к тому, что оно покидает свою собственную сферу за счет политического. Чем больше расширяется право, однако, тем больше оно разбавляет само себя. Чем больше «говорят» о праве, тем более видно, как исчезают его власть. Для людей как и для наций ограниченные, точно описанные и обозначенные права лучше, чем претенциозное, эгалитарное, универсальное «право». В его применении не заложены ограничения, исторические традиции. Право, которое присуждается человеку лишь потому, «что он – человек», недействительно; стоит этому праву стать непризнанным, и уже никто не может воспользоваться преимуществом из этого. **Только те права, которые защищаются политической властью или которые готова защищать политическая власть, могут быть признаны эффективными и осуществляться.**

Уже короткий взгляд на недавнее прошлое показывает, что идеология прав человека при защите конкретных свобод оказывалась абсолютно безрезультатной. Она, конечно, наилучшим образом приспособлена к тому, чтобы де-структурировать западные страны, в которых она вступила в жизнь; но с другой стороны, ей не удалось, например, добиться большей реальной свободы в странах, которые находятся под советским господством. Вскоре после русского вторжения в Афганистан она саботировала в 1980 году Олимпийские игры в Москве от имени «всемирной совести» и призвала к «санкциям»: она способствовала в конце концов только тому, что сумела разрушить олимпийский дух.⁵¹ В отдельных случаях сторонники прав человека привлекали внимание средств массовой информации к судьбе того или иного дисси-

дента. Эти протесты, тем не менее, ничем не помогли (разве что СССР считал политически выгодным для себя сделать соответствующий «жест»).

Во время четырехлетнего президентства Картера США сделали защиту прав человека центром вращения и центром тяжести их внешней политики. В одном из его конфиденциальных сообщений, в которых он прекрасно разобрался, Картер даже выразил мысль, что «американское лидерство в этой области будет способствовать тому, чтобы восстановить моральный престиж Соединенных Штатов, который сильно упал после Вьетнамской войны».⁵² Однако, запущенные инициативы в будущем привели, в основном, к всестороннему благоприятствованию стратегическим интересам России.

Советский Союз полностью признает права человека. Несколько статей его новой конституции определенно ссылаются на них. Также и во Франции Коммунистическая партия в начале 1980 года не испытывала никаких сомнений при основании комиссии для защиты свобод и прав человека. Ее председатель Жорж Марше объяснял: «Борьба за права человека является естественной вещью, самоочевидностью для нас».⁵³

Однако при этом речь не идет о тех же самых правах и, прежде всего, не о том же человеке. Так мы с удивлением могли наблюдать, как западный лагерь менял настоящие стратегические уступки на простые декларации о намерениях (вспомните переговоры об ограничении стратегических вооружений ОСВ II), или как на Хельсинкской конференции Запад признал раздел Германии и формализованный еще в Ялте раскол Европы, т.е. лишение свободы в восточноевропейских странах – в обмен на устные обещания, которые так никогда и не были выполнены. 17 марта 1977 года Джимми Картер заявил в ООН: «Основная переориентация мировой политики на человеческом уровне включает в себя требование соблюдения основных прав человека во всем мире. США на основе исторического развития, которое управляло их возникновением, уполномочены участвовать в этом процессе... Американский народ категорично обязался заботиться о воплощении этих идеалов». За прошедшее время мы смогли увидеть, к чему привело это «воплощение».

В своем послании *Lettre aux giscardo-gaullistes sur une certaine idée de la France* (1980) Ален Гриоттере с большой деловитостью осуждает то «странное замешательство народа, которое хотело бы ограничить политику благотворительностью».⁵⁴ «Нашей стране», пишет он, «пришлось дорого заплатить за свою излишнюю доверчивость. Потому она сегодня отдалилась от этого и с полным основанием остерегается любой политики с универсальными и нравочительными стремлениями».⁵⁵

Добрая совесть гуманизма жалуется простодушно, что «права человека со времени их юридической фиксации во все большей степени оказываются опозоренными». Однако мы хотели бы указать на то, что конкретные свобо-

ды каждого народа неизбежно должны были отступить на задний план с того самого мгновения, когда их попытались заменить одним, универсальным «правом» и абстрактной «свободой», нарушать которые теперь можно было гораздо легче. Тогда как идеология прав человека устанавливает в качестве принципов такие неясные понятия как «всеобщее благосостояние», «демократия», «санитарно-гигиеническое обеспечение» или «мораль», она содействует тираническим правительствам в преодолении всех помех, которые представляют или представляли для них обычные традиционные права и локальные права. Новая китайская конституция, гарантирующая «право свободного выражения мнения» и «свободной переписки», смогла, к примеру, сохранить (конкретное) право на распространение и расклейку «дацзыбао», указав на то, что оно опирается на теорию прав человека.

Несколько государств Черной Африки постколониального времени, которые подписали Всеобщую декларацию 1948 года, одновременно отказались от своего обычного традиционного права – так как им гораздо лучше было быть привязанным только лишь к трем сторонам философского и морального дискурса. И мы говорим здесь лишь о политических свободах классического типа: к языковой, культурной и т.п. свободам идеология прав человека, как известно, не только абсолютно безразлична, но даже и враждебно настроена. То, что юридические понятия англосаксонского библейского демократизма принимаются во всем мире, оказывается не только абсолютно бесплодным для усовершенствования отношений; это развитие характеризует, на наш взгляд, также однозначный упадок права, который, впрочем, связан также с упадком политического. Так как право постепенно прекращает быть ориентированным на практику, привязанным к обычаям или к переданным и унаследованным толкованиям закона, оно становится моральным и идеологическим. Превратившись в тему для научных статей, подкармливая некомпетентных журналистов и манипуляторов общественного мнения, оно оказывается абсолютно неспособным в полной мере выполнять свою задачу надлежащим образом. Чтобы народы и социальные группы смогли освободиться от экономического господства и от – основанной на либерально-капиталистической общественной форме – социокультурной отчужденности, они должны принять антииндивидуалистическую идеологию и стратегию, где пространствами сопротивления владеет а также структурирует возможно более сильная воля к освобождению, которая может быть только суверенной и политической. К противоположной позиции толкает, к сожалению, идеология прав человека, псевдо-освободительный дискурс которой ручается, в конце концов, за всю систему, ибо опротестовывает ее, по-видимому, только пунктиром, на поверхностном и несущественном уровне формальной семиологии.

Возвращение к буржуазному гуманизму

Сегодня идеология прав человека образует место сбора всех эгалитарных, как религиозных, так и светских течений, и не только потому что современная эгалитарная «цивилизация» нуждается в теоретической легитимации наивысшего уровня, но и потому что тема прав человека составляет, так сказать, общий эволюционный слой в пределах ее дискурса. Либералы и рационалисты французской или англосаксонской традиции, умеренные социалисты, кантианцы, марксисты, приверженцы христианско-социального движения, и традиционалистские христиане, все когда-нибудь в течение своей идеологической «истории» проходили через рациональный идеализм прав человека. И по этой причине эта тема лучше всего подходит для того, чтобы собрать их в мировом масштабе, к тому моменту, когда они больше всего в ней нуждаются.

Только идеология прав человека могла заново перегруппировать на широкой позиции отступления западную интеллигенцию, остававшуюся абсолютно растерянной и беспомощной уже примерно десять лет после распада ее теоретического дискурса, а также после повторившегося краха ее политических и общественных моделей. То, что сегодня марксисты и революционные социалисты, научная система которых жаждала когда-то преодолеть «мелкобуржуазный идеализм» (Ленин) и «формализм», снова начали выступать в защиту прав человека, свидетельствует о бесспорном теоретическом отступлении эгалитарного мышления. Это отступление, это идеологическое опровержение совпадает с развитием эгалитаризма, от его диалектической фазы до социологической. Начавшаяся в восемнадцатом веке диалектическая фаза отличалась интеллектуальной изобретательной ловкостью: формулирование идей предшествовало их политическому и общественному воплощению. В социологической фазе происходит массированное распространение эгалитарных форм жизни, а также триумф буржуазного типа параллельно с упадком революционных идеологических формулировок и с новым проявлением псевдо-гуманитарной чувствительности: теперь социальный процесс управляет идеями, а не наоборот. Эгалитарная идеология перестает быть изобретательной. Она ограничивается «скромными» формулами. Она нацелена на гомогенизацию и стереотипизацию. Идеология прав человека, как дискурс мировой буржуазии и смысл этого проекта образуют ось этой «стереотипизации» идей. 19

Интеллектуальные траектории нескольких французских экс-марксистов или экс-гошистов (леваков) – идет ли речь о группе «Dire» в университете Венсенна или о более ранних ситуационистах, о Анри Лефевбре и Роже Гароди, о Бернаре-Анри Леви и Андре Глюксманне, и о Морисе Клавеле и Жан-Поле Сартре – показывают этот «священный союз», вырисовывавшийся вокруг

идеологии прав человека (и который до не слишком давнего времени порядком развеселил бы этих «антибуржуазных» гуру шестидесятых годов).

На стороне христиан это развитие особенно показательно. Прежде всего, католическое христианство долгое время боролось с философией прав человека – появлению которой оно, тем не менее, весьма поспособствовало – когда эта философия перешла к тому, чтобы основывать «естественное право» больше не на проявленной в божественных откровениях морали, а на западных принципах. Сегодня, однако, христианству не нужно – если не обращать внимания на часть прошлого – секуляризировать себя, чтобы найти в Евангелии «гражданскую» мораль, базирующуюся на «естественном праве» и на приоритете индивидуума. Отец Мишель Лелонг несколько лет назад даже мог написать, что согласие с философией прав человека является более важным критерием для оценки отдельных учений, чем отношение к Апостольскому Символу веры. Находящееся под покровительством священника аббата Миро и Владимира Янкелевича объединение «Droits de l'homme et solidarité» («Права человека и солидарность») недавно выразило желание собрать вместе католиков и масонов под этим лозунгом. Что касается Папы Иоанна Павла II, достойного продолжателя линии Папы Павла VI, то он в своих поездках также снова и снова выступает за «права человека».⁵⁶

В строгой марксистской традиции, различавшей «формальные» (буржуазные) свободы и «реальные» (социалистические) свободы, идеологию прав человека еще совсем недавно отвергали, так как она якобы соответствовала исторически устаревшей фазе. В Манифесте Коммунистической партии (1848) Карл Маркс высказал свое знаменитое проклятие: «Но не спорьте с нами, оценивая при этом отмену буржуазной собственности с точки зрения ваших буржуазных представлений о свободе, образовании, праве и т. д. Ваши идеи сами являются продуктом буржуазных производственных отношений и буржуазных отношений собственности, точно так же как ваше право есть лишь возведенная в закон воля вашего класса, воля, содержание которой определяется материальными условиями жизни вашего класса». Среди нынешних, больше озабоченных гуманистическими приличиями марксистов все меньше тех, кто отвергает также и буржуазное право как дискурс экономической легитимации – хотя это отвергание представляет собой один из самых интересных аспектов марксистского анализа. Впрочем, можно было бы возобновить этот анализ и подтвердить при этом, что легитимация в меньшей степени относится к классу, нежели к функции: к экономической и коммерческой функции. Сегодня критика буржуазного гуманитарного «права» больше не представляется «приличной», с тех пор как революция попала под подозрение, что она якобы противится «счастью».

Истоки отказа от антигуманизма нельзя вывести от настроения некоего Роже Гароди. В действительности еще перед войной Франкфуртская школа оповещала о разочарованном и болезненном возвращении к идеологии прав чело-

века, к которой за прошедшее время присоединилась и большая часть сегодняшней левой интеллигенции. Эрнст Блох был одним из первых, кто расхваливал возвращение к Библии и отказ от какой-либо революционной перспективы. Затем последовал Эрих Фромм. Что касается Макса Хоркхаймера, одного из наиболее видных представителей этого движения, то его развитие особенно показательно. В 1933 году он все еще ортодоксален, когда пишет в «Материализме и морали»: «Призыв к морали является более бессильным, чем прежде, но ему этого также и не нужно. В отличие от идеалистической веры в «зов совести» как решающую силу в истории, эта надежда чужда материалистическому мышлению». Однако, в 1970 году он в «Критической теории вчера и сегодня» выразался иначе: «Так случилось, что наша новая Критическая теория больше не выступает за революцию... В странах Запада революция снова стала бы новым терроризмом, привела бы к новому ужасному состоянию. Гораздо нужнее сохранить то, что нужно оценивать положительно, как, например, автономию отдельной личности..., не задерживая прогресс... Скорее мы должны сохранить, например, то, что когда-то называли либерализмом».

Недавно Ноам Хомски с полным основанием заметил, что «политика Картера в области прав человека составляет только крохотную долю того огромного предприятия, которое должно реструктурировать обрушившуюся в шестидесятые годы идеологическую систему в ее совокупности».⁵⁷ Эта «реструктуризация», как уже было показано, является позицией для отступления. Теперь идеология прав человека образует место встречи всех тех, кого разочаровал эгалитаризм; место, где они в то же время признаются в своих блужданиях, признают свои провалы, сохраняют свои основные стремления и по-прежнему могут иметь чистую совесть. Она представляет собой идеологическое пространство, в которое будут стекаться все современные универсализмы, все исходящие из монотеистического менталитета системы. Эта идеология – религия заканчивающегося двадцатого столетия.

Примечания

- 1 Сообщается в *diritti dell' uomo*, 1960, стр. 12.
- 2 Edmund Leach, *L'Unite de l'homme et autres essais*, 1960, стр. 364.
- 3 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 1971.
- 4 Blandine Barret-Kriegel, *L'Etat et les esclaves*, 1979, стр. 55.
- 5 Josy Eisenberg; Armand Abecassis, *A Bible ouverte*, 1978, стр. 110.
- 6 Там же, стр. 112 и дальше.
- 7 Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, 1791, Глава. VI.
- 8 Edmund Leach, *L'Unite de l'homme et autres essais*, ук. соч., стр. 365.
- 9 Henri Ahrens, *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*, 1859, том 2, стр. 17.
- 10 Там же.
- 11 Julius Evola, *Les hommes au milieu des ruines*, 1972, стр. 45 и дальше.
- 12 Henri Ahrens, *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*, указ. соч.
- 13 A. Gramsci, *The Modern Prince and Other Writings*, 1957.
- 14 Указ. соч., стр. 115.
- 15 Edmund Leach, указ. соч., стр. 383.
- 16 Там же
- 17 Ghislaine Rene Cassin, in *L'Action gaulliste*, v. 30. April 1980.
- 18 Max Weber, *Rechtssoziologie*, 1960, стр. 266.
- 19 Louis Pauwels, *La religion des droits de l'homme*, in *Le Figaro Magazine*, v. 6. September 1980.
- 20 Raymond Ruyer, *Le sceptique résolu*, 1979, стр. 303.
- 21 Ghislaine René Cassin, указ. соч.
- 22 Auguste Cochin, *La Revolution et la Libre-Pensée*, 1979.
- 23 Там же
- 24 Blandine Barret-Kriegel, указ. соч., стр. 67.
- 25 Julius Evola, указ. соч.
- 26 Julien Freund, *L'Essence du politique*, 1965, стр. 315 и дальше.
- 27 Там же, стр. 314 и дальше.
- 28 Rudolf G. Binding, *Von Freiheit und Vaterland*.
- 29 Montesquieu, *Der Geist der Gesetze*, 17, 5.
- 30 Blandine Barret-Kriegel, указ. соч., стр. 59.
- 31 Edmund Leach, указ. соч., стр. 365.
- 32 Там же, стр. 382.

- 33 Там же, стр. 388.
- 34 Marcel Boisard, France-Pays arabes, январь 1980.
- 35 John Finnis, Natural Law and Natural Right, 1980.
- 36 Gilles Anquetil in Les Nouvelles litteraires,. 6 марта 1980.
- 37 Там же
- 38 Там же
- 39 (прим. перев.) Понятие «либеральный капитализм» не имеет ничего общего с терпимостью и свободой. «Либерализм» в данном случае касается лишь движения «туда-сюда», свободного обмена производимых товаров для исключительного повышения рыночной стоимости – потому что, как известно, с самого начала либерализм основывается на убеждении, что счастье человека ограничено объемом его материальных богатств.
- 40 Louis Althusser, Was ist revolutionärer Marxismus; eine Kontroverse mit John Lewis über Grundfragen marxistischer Theorie, 1973.
- 41 Edmund Leach, указ. соч., стр. 388.
- 42 Ноябрь 1980.
- 43 Сравните для примера следующие труды Ханны Арендт: Über die Revolution, 1965; Macht und Gewalt, 1971; Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 1955; Vom Leben des Geistes, 1979; über sie: Margaret Canovan, The Political Thought of Hannah Arendt, 1974, und Albert Reif (Hrsg.), Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, 1979.
- 44 Jean-Marie Benoist, Revenir à Montesquieu, in Le Monde, 4 марта 1980.
- 45 Julien Freund, указ. соч., стр. 242.
- 46 Julien Freund, Le droh d'aujourd'hui, 1972, стр. 7.
- 47 Там же, стр. 92.
- 48 Там же, стр. 88.
- 49 Там же, стр. 10.
- 50 Там же, стр. 10.
- 51 Мы решительно выступили против бойкота Олимпийских игр. Замечательно, впрочем, что также у сторонников прав человека не было никакого единодушия по вопросу бойкотирования. Валерий Прохоров и Мишель Славинский, руководитель Association pour l'Union soviétique libre (Ассоциации за свободный Советский Союз), выражали, к примеру, убеждение: «В интересах прав человека, в интересах советского народа нам, однако, следовало бы принять участие в Московских олимпийских играх». (Le Quotidien de Paris, 21 июня 1980).
- 52 The Department of State Bulletin, 13 июня 1977.
- 53 Сравните также Francis Wurtz, Les droits de l'homme, parlonsen! in Cahiers du communisme, октябрь 1980.
- 54 Alain Griotteray, Lettre aux giscard-gaullistes sur une certaine idée de la France, 1980, 71.

55 Там же, стр. 68.

56 В своей речи 22 марта 1979 года в Международном институте прав человека Папа Иоанн Павел II назвал Папу Пия XII современным пионером идеологии прав человека. 6 октября того же года он перед Организацией американских государств описал ООН как «высшую трибуну мира и справедливости». Он также заверял: «Если определенные идеологии или истолкования законного стремления к национальной безопасности вели к тому, чтобы запрячь человека вместе с его правами и достоинством в государственное ярмо, то они равным образом прекратили бы при этом быть человеческими». (Именно так!) По поводу его поездки во Францию Папа Иоанн Павел II заявил перед ЮНЕСКО: «Уважение к не подлежащим отчуждению правам человеческой личности является фундаментальным... Нужно отстаивать человека только ради человека, а не по какой-либо другой причине». Эти мысли разрабатываются также в Папской энциклике *Redemptor hominis* (март 1979 года), особенно в 2-ой части.

57 Noam Chomsky, in *Le Monde*, 22 марта 1980.

Русский Интеллектуально-Познавательный Ресурс
«ВЕЛЕСОВА СЛОБОДА»



Если вы хотите автоматически получать информацию о всех обновлениях на сайте, подпишитесь на рассылку --> [Новости сайта Велесова Слобода](#).