



## СВЯЗУЮЩИЙ ФАКТОР ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ

Томаш Хома

Академия Игнатианум в Кракове,  
Польша

**Цитирование:** Хома Т. Связующий фактор общественной жизни в западноевропейской философской и социальной мысли // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 96–114. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.7>

**For citation:** Homa, T. Svyazuuyushchiy faktor obshchestvennoy zhizni v zapadnoyevropeyskoy filosofskoy i sotsial'noy mysli [The connecting factor of social life in Western European philosophical and social thought], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 96–114. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.7>

В статье на основе историко-философского материала рассматривается вопрос о связующем факторе политических сообществ: как государственных, так и надгосударственных и межгосударственных структур. В европейской философской рефлексии проблема связующего фактора политических сообществ имеет многовековую традицию поисков ее теоретических оформлений и практического применения. Представленные в данном исследовании подходы к вышеуказанному вопросу показывают, что объединяющим потенциалом обладает все то, что может быть воспринято как полезное, желаемое, обязательное или важное для судеб людей, народов, государств. Одни и те же факторы способны как объединять людей, так и разъединять их, быть причиной конфликтов. Особенности понимания связующего фактора зависят от того, какая концепция лежит в его основе: антропологическая (человек), политическая (государство) или социальная (общество). Показано, что связующий фактор может иметь как антропологический, так и институциональный или процессуальный характер, обладать постоянством и интеграционным потенциалом. Рассматриваются наиболее существенные для европейской философской и социальной мысли концепции связующего фактора: учения Протагора, Сократа, Аристотеля, Цицерона, Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, А. де Токвиля и Ю. Хабермаса.

**Ключевые слова:** идея единства, европейская политическая культура, солидарность, общественный договор, свобода.

In the article, on the basis of the thorough analysis of historical and philosophical material, the question of the connecting factor of political communities (both state and supranational and interstate structures) is considered. In European philosophical reflection, the problem of the connecting factor of political communities has a centuries-old tradition of searching for its theoretical formulation and practical application. The approaches to the above question presented and studied in this article demonstrate that everything that can be perceived as useful, desirable, obligatory, or important for the destinies of people, nations, and states has a unifying potential. It is underlined that the same factors can either unite people or separate them, causing conflicts. The peculiarities of the understanding of the connecting factor are claimed to depend on the concept which underlies this understanding: anthropological (person), political (state), or social (society). The author of the article concludes that the connecting factor can be either anthropological, or institutional and procedural, it can be constant and have an integration potential. The most important for the European philosophical and social thought concepts of connecting factor are mentioned and considered in the article: the teachings of Protagoras, Socrates, Aristotle, Cicero, Niccolò di Bernardo dei Machiavelli, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville, and Jürgen Habermas.

**Keywords:** idea of unity, European political culture, solidarity, social contract, freedom.

### *Введение*

Предметом нашего анализа является вопрос связующего фактора политических сообществ, которые принимают форму так государств так и над-государственных структур<sup>1</sup>.

В исследовательской литературе реальность связующего фактора политических сообществ определяется по разному – в качестве «уз», «внутреннего узла», «идеи единства» или *religio*. В нашей работе под таким связующим фактором мы понимаем различным образом артикулируемую реальность, которая (а) связывает людей узлами в определенное долговременное сообщество и одновременно (б) стимулирует их к самовыражению в общих практиках широко понимаемого совместного принятия решений [ср.: 15, с. 10].

В европейской философской рефлексии вопрос связующего фактора политических сообществ имеет многовековую традицию поисков его теоретического оформления и практического применения. Поиск, которые, опираясь на принятую в конкретной философской школе концепцию человека, общества и государства, стремились показать сущность принципа объединения индивидуумов в таким или иным образом артикулируемое коллективное «мы» в рамках конструируемых этими же школами концепций государственных или над-государственных сообществ.

В дальнейших рассуждениях мы принимаем во внимание лишь избранные концепции связующих факторов, присутствующие в западноевропейской философской мысли. А именно те, которые – в нашей оценке – обладают существенным потенциалом для демонстрации содержательной многозначности и сложности подобных концепций. Предметом нашего анализа мы сделали концепции связующего фактора политических сообществ, присутствующие в мысли Протагора, Сократа, Платона, Аристотеля, Цицерона, Никколо Макиавелли, Томаса Гоббса, Джона Лока, Жан-Жака Руссо, Алексиса де Токвиля и Юргена Хабермаса.

#### *Стыд, правда, дружба и общее благо как формирующие факторы политических сообществ*

*Протагор.* В диалоге «Протагор» вышеуказанная тема появляется в так называемой «Большой Речи», произносимой тем, в честь кого назван диалог, в контексте его рефлексии над генезисом политических способностей человека, а точнее – его способности осуществлять гуманизацию мира и социализации человека. Именно здесь Протагор

---

<sup>1</sup> Данный текст является отредактированной и сокращенной версией исследований философских концепций касающихся связующего фактора политических сообществ, которые были представлены в первом разделе нашей книги *Wspólnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspólnoty politycznej* [15].

формулирует концепцию связующего фактора общественной и политической жизни, которую он выводит из идеи гражданской мудрости. По отношению к государственному сообществу таким связующим фактором является порядок, основывающийся на божественном законе. В свою очередь, в отношениях между людьми подобным фактором является дружба, связывающая граждан своими узами. Основой таких уз Протагор считает дарованные Зевсом стыд и правду [6, с. 211]. Следует, однако, заметить, что согласно Протагору, кроме стыда и правды в качестве важного связующего фактора выступает также страх перед санкционированной религией карой смерти, которая грозит – по воле самого Зевса – тому «кто... не может быть причастным стыду и правде» [6, с. 212].

Таким образом, в предлагаемой Протагором концепции роль связующего фактора гражданского сообщества выполняет порядок (узы долга), дружба (узы доверия) и страх (узы страха перед наказанием смертью).

*Сократ.* Очередную концепцию связующего фактора мы находим в диалоге «Государство», где он обретает форму некой сложной реальности, управляемой человеческим разумом.

Изначально, экзистенциальным образом такой формирующей общество реальности являются некие общие для всех жизненные потребности, которые человек не в состоянии реализовать самостоятельно [7, с. 157–158]. Ведь «каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом» [7, с. 157]. Такого рода естественная потребность склоняет к объединению с целью достижения общими силами самодостаточности данного сообщества, способствуя развитию и укреплению общественных форм жизни.

Подобные потребности, порождающие мотивируемую жизненной необходимостью солидарность между людьми, – дитя человеческой судьбы и человеческой жажды жизни, являются обязательным но недостаточным фактором, принимая во внимание развиваемую Сократом концепцию государства, организованного наилучшим образом. Имея ввиду эту концепцию государства, такого рода связующий фактор, в котором принимаются во внимание равным образом экзистенциальная потребность каждого, как и природа наилучшего государства, иначе говоря, фактор, который может гарантировать стабильные внутренние узы таким образом организованного государства, был бы не столько «нашей экзистенциальной потребностью» сколько «нашим разумным образом объединенным человечеством». Наша – в понимании Сократа этого термина – схожесть (схожестью справедливого и прекрасного поведения по возможности всех граждан наилучшим образом организованного государства), а также узы общей дружбы благодаря внутреннему и/или внешнему управлению

нами человеческим и одновременно наиболее божественным началом, т. е. разумом [7, с. 454].

*Платон.* Представленную в «Государстве» концепцию общей дружбы, как связующего фактора политического сообщества, Платон развивает также в диалоге «Законы», относящемся к позднему этапу его творчества. Так в Книге III этого произведения, ставя вопрос о том, «как лучше всего устроить государство и каким образом частному человеку лучше всего прожить свою жизнь» [8, с. 187], он выражает убеждение, что «государство должно быть свободным, разумным и дружественным самому себе; законодатель должен давать законы, имея в виду именно это» [8, с. 176–177].

Следует, однако, заметить, что трактуя дружбу в качестве связующего граждан фактора, Платон понимает ее иначе, чем это делали Протагор и Сократ. Так Протагор, формулируя в «Большой Речи» концепцию объединяющей функции дружбы, помещает ее в царство божественного стыда и чувства справедливости в качестве их общего творения, подаренного человечеству. Иначе к вопросу подошел Сократ в цитируемом выше диалоге «Государство», связывая свою концепцию дружбы с теорией наивысшего начала человеческой души, т. е. разума. Именно разум должен привить душе человека «взаимную дружбу» между двумя другими началами души – яростью и страстью, делая, таким образом, человека справедливым. Кроме того, в общественной сфере разум связывает граждан, благодаря их прекрасному и справедливому поведению, «сходством и дружбой» [7, с. 454]. Таким образом, для Сократа не божественный стыд и не божественная справедливость, но человеческий разум является основой двух вышеуказанных видов дружбы связующих в единое целое граждан данного государства.

В свою очередь Платон, разделяя взгляды Сократа по вопросу связующей функции дружбы, развивает эту мысль дальше. В такт со своим Учителем, он утверждает, что связующим фактором государства должна быть как «дружба в соединении с разумностью» [8, с. 177], так и сопутствующая ей справедливость, утверждая в Книге XII «Законов» устами Афинянина, что «если нарушена справедливость, связующая воедино все органы государственного управления, тогда власть разлагается, в отправлении должностей наступает разногласие, не преследуется общая цель, а это ведет к уничтожению государственного единства, наполняет государство междоусобицами и ведет его к скорой гибели» [8, с. 481].

Развивая мысль Сократа, Платон утверждает, что если государство должно быть управляемо соответствующим образом, если в нем должны господствовать «свобода и дружба в соединении с разумностью» [8, с. 177], если государство стремится избежать пробуждения

дремлющего в своих недрах само-деструктивного потенциала, то в нем необходимо применять принцип «правильной меры» [8, с. 177].

*Аристотель.* Аристотель, разделяя взгляды Сократа и Платона по вопросу связующей роли дружбы и справедливости, предлагает несколько иное понимание их функции укрепляющего единство и прочность государства фактора.

Стагирит принимает, что дружба и тесно с ней связанная справедливость являются важными факторами, порождающими узы человеческой взаимности и доброты, утверждая при этом, что «насколько люди объединены взаимоотношениями [в сообществе], настолько и дружбой, потому что и правом тоже [настолько]» [1, 1159b], а также что «в каждом из государственных устройств дружба проявляется в той же мере, что и право[судие]» [1, 1161a]. Тем не менее, Аристотель считает, что еще более фундаментальной формой связующего фактора является общая для всех польза, констатируя в Книге VIII «Никомаховой этики», что «государственные взаимоотношения с самого начала сложились, очевидно, ради [взаимной] пользы и постоянно ей служат; и законодатели стараются достичь ее и утверждают: что всем на пользу, то и есть право» [1, 1160a].

Приоритет общественной пользы над дружбой и справедливостью следует, во-первых из того, что такого рода польза имеет решающее значение как для возникновения целостного государства, так и для его стабильности. Во-вторых, общественная польза отвечает критерию справедливости, становясь, таким образом, основой для обязательной в государстве связующей граждан дружбы.

*Законы и польза жизни в сообществе  
как связующие факторы государства у Цицерона*

Цицерон, знаток Платона и Аристотеля, косвенно поднимает вопрос связующего фактора политического сообщества в своем диалоге «О государстве». Соответствующие идеи, появляющиеся в контексте «римской» мысли на тему наилучшим образом устроенного государства, Цицерон вкладывает в уста Сципиона Африканского Младшего. Последний, согласно тексту диалога, демонстрирует несколько различных подходов по данному вопросу.

Принимая во внимание приписываемую Цицероном Сципиону дефиницию республики, которая появляется уже во вступлении упомянутого диалога, связующим в единое целое государство фактором должны служить законы и польза жизни в сообществе, ведь «государство есть достояние народа, а народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов. Первой причиной для такого соединения людей яв-

ляется не столько их слабость, сколько, так сказать, врожденная потребность жить вместе» [14, с. 39].

В свою очередь, в размышлениях о государстве как сообществе граждан, в качестве наиважнейшего связующего фактора Цицерон видит обязательный для всех правопорядок, утверждая, что «если закон [*lex*] есть связующее звено гражданского общества, а право, установленное законом, одинаково для всех [*ius autem legis aequale*], то на каком праве может держаться общество граждан, когда их положение не одинаково? И в самом деле, если люди не согласны уравнять имущество, если умы всех людей не могут быть одинаковы, то, во всяком случае, права граждан одного и того же государства должны быть одинаковы. Да и что такое государство, как не общий правопорядок?» [14, с. 49].

Источник такого рода правопорядка следует при этом искать в естественном законе: «Истинный закон [*vera lex*] – это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга, приказывая; запрещая, от преступления отпугивает; оно, однако, ничего, когда это не нужно, не приказывает честным людям и не запрещает им и не воздействует на бесчестных, приказывая им что-либо или запрещая. Предлагать полную или частичную отмену такого закона – кощунство; сколько-нибудь ограничивать его действие не дозволено; отменить его полностью невозможно, и мы ни постановлением сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона не можем, и нечего нам искать Секста Элия, чтобы он разъяснил и истолковал нам этот закон, и не будет одного закона в Риме, другого в Афинах, одного ныне, другого в будущем; нет, на все народы в любое время будет распространяться один извечный и неизменный закон, причем будет один общий как бы наставник и повелитель всех людей – бог, создатель, судья, автор закона. Кто не покорится ему, тот будет беглецом от самого себя и, презрев человеческую природу, тем самым понесет величайшую кару, хотя и избегнет других мучений, которые таковыми считаются» [14, с. 33].

#### *Страх как объединяющий сообщество фактор*

*Николло Макиавелли.* Совсем другую позицию по вопросу связующего фактора политического сообщества представил Николло Макиавелли (1469–1527) в трактате «Государь» (1532). Отказавшись в своих размышлениях о власти и способах ее удержания от каких-либо теоретических построений на тему государств и правителей, «каких в действительности никто не знал и не видывал» [4, с. 46], принимая при этом, что более правильной стратегией является «следовать правде не воображаемой, а действительной», Макиавелли об-

ратил внимание на объединяющую государство функцию страха, который вызывается у подданных суровостью исполнительной власти.

Привлекая исторические примеры и наблюдая за поведением современников, автор «Государя» приводит в пример стиль правления Цезаре Борджиа, которого «многие называли жестоким, но жестокостью этой он навел порядок в Риманье, объединил ее, умиротворил и привел к повиновению» [4, с. 48]. Кроме того, наблюдая за поведением людей, Макиавелли приходит к выводу, что они «неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива» [4, с. 50]. Таким образом, сохранить власть помогает государю не любовь, но пробуждаемый в людях страх, которого источник следует искать в опасении перед наказанием. Подобного рода страх – по мнению флорентийского философа – является единственным реальным и эффективным союзником государя в его стремлении удержать власть. Как аргументирует Макиавелли, «любовь поддерживается благодарностью, которой люди, будучи дурны, могут пренебречь ради своей выгоды, тогда как страх поддерживается угрозой наказания, которой пренебречь невозможно» [4, с. 50].

Речь идет о страхе, порождаемом строгостью государя, которая рождается скорее из необходимости контролировать человеческую непопорядочность, чем из субъективного желания исполняющего власть. Отсюда, оправдывая такого рода поведение некой высшей необходимостью, Макиавелли убеждает, что «государь, если он желает удержать в повиновении подданных, не должен считаться с обвинениями в жестокости. Учинив несколько расправ, он проявит больше милосердия, чем те, кто по избытку его потворствует беспорядку. Ибо от беспорядка, который порождает грабежи и убийства, страдает все население, тогда как от кар, налагаемых государем, страдают лишь отдельные лица» [4, с. 49]. В таком же духе Макиавелли писал в своих «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия», что «порицать надо того, кто жесток для того, чтобы портить, а не того, кто бывает таковым, желая исправлять» [5, с. 179].

*Томас Гоббс.* Важным мыслителем, который коснулся темы функции страха в пространстве общественной жизни, был, несомненно, и Томас Гоббс (1588–1679). Этот философ постулирует необходимость присутствия страха в сообществе людей принимающего форму государства, с целью контроля над перманентным состоянием войны всех со всеми, являющегося «необходимым следствием естественных страстей» [2, с. 129], таких как, например, «желания достичь славы путем новых завоеваний... желания покоя и чувственных наслаждений... желание быть предметом поклонения или лести за превосходство в каком-нибудь искусстве или за другой талант» [2, с. 75], скло-

няющих людей к нарушению естественных законов и несоблюдения принятых договоров.

Так понимаемый страх – по мысли Гоббса – выполняет несколько полезных для государства функций. Одной из них является сохранение целостности и стабильности государства; вызывая с помощью страха перед наказанием послушание у всех своих граждан, государство обеспечивает свое существование. Другая функция страха заключается в управлении социально-общественной жизнью сообщества. Ведь «внушаемый этой силой и властью страх делает этого человека или это собрание лиц способным направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи против внешних врагов» [2, с. 133]. Так понимаемый страх, поставленный на службу государству, является одним из существенных факторов необходимых для достижения общественного блага.

#### *Интегрирующая функция общественного договора*

*Платон.* На объединяющий аспект общественного договора, касающегося принципов справедливого общественного сосуществования, обратил внимание платоновский Глаукон во второй книге диалога «Государство», полемизируя с Сократом на тему природы и генезиса справедливости.

Вышеуказанный интегрирующий аспект заключается в принятии в рамках такого рода взаимных договоров, диктуемых жизненной необходимостью «более слабых», полезного и интегрирующего критерия мирного сосуществования. Его сущностью является отказ договаривающихся сторон от разделяемого многими убеждения, согласно которому «творить несправедливость обычно бывает хорошо, а терпеть ее – плохо», в пользу не очевидного но полезного для более слабой стороны принципа, согласно которому «не творить несправедливости, и не страдать от нее» [7, с. 143].

На интегрирующие аспекты общественных договоров Платон обращает внимание также в одном из своих поздних диалогов «Законы». Тем, что принципиально отличает приводимую в этом тексте форму общественного пакта от появляющейся в диалоге «Государство», являются, прежде всего, цели заключения подобного рода договора. Так в «Законах» целью заключения пакта является потребность соблюдения равноправия отдельных родовых сообществ, которое необходимо для создания нового общего домохозяйства, базируясь на том, что было бы для него наилучшее, во всех родовых традициях и обычаях. В свою очередь в «Государстве» целью заключения договора является желание обезопасить слабых перед возможным насилием со стороны сильных, и что за этим следует – отказ от права сильнейшего.



Томас Гоббс. К более поздним авторам развивающим тему связующего фактора относится, среди прочих, Т. Гоббс. В трактате «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651) он представил концепцию реального единства всех граждан в одном Субъекте – в государстве, возникшем в результате договора, заключенного между людьми, живущими в естественном состоянии, между собой «равными в отношении физических и умственных способностей» [2, с. 93].

С точки зрения такого естественного равенства договор, по Гоббсу, близок к концепции договора в «Законах» Платона, где речь тоже шла о равенстве подписантов, которые инициировали юридическую инстанцию и переносили на нее свои собственные прерогативы в области традиции и обычаев. Тем не менее, гоббсовский общественный договор принципиально отличается от договора предложенного Платоном. Во-первых, он заключается между индивидуумами, которые «непрерывно соперничают между собой, добиваясь почета и чинов» [2, с. 131], а не между такими субъектами, как отдельные семейства. Во-вторых, эти индивидуумы по самой своей природе находятся «в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех» [2, с. 95], а не в состоянии мира, как хотел Платон.

В понимании Гоббса, институт государства, рожденный посредством подобного договора, был бы «чем-то большим, чем согласием или разрешением». Философ утверждает, что такой институт является «реальным единством, воплощенным в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал другому: я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия» [2, с. 133].

Реальное единство является единством всех подписантов договора реализованным лишь в «единстве их представителя», без возможности реализации того же единства также «между» ними самими. Отсюда видно, что речь идет только о единстве подчинения, характерном для зависимости между подчиненным и его сувереном. Его сущность, конституируемая силой заключаемого договора, который *de facto* и *de iure* отнимает у заключивших его индивидуумов все права, в том числе и возможность отмены такого рода договора, заключается в бесповоротном лишении индивидуумов собственной политической воли. Подобное «реальное единство» черпает свою силу и гарантии стабильности не из воли составляющих его субъектов, но из самой сущности возникшего государства вместе с его ничем не ограниченным и подчиняющим себе всех центром власти сосредоточенном в личности абсолютного монарха.

Джон Локк. Также и Д. Локк (1632–1704) внес значительный вклад в рассуждения о природе единства сообщества, определяемого им как политическое или гражданское общество [3, с. 311]. Эту тему философ поднимает в «Двух трактатах о правлении», представляя собственную концепцию общественного договора и следствия ее принятия.

Согласно Локку, единство гражданского общества – это многогранный процесс, которого *conditio sine qua non* является достижение соглашения между свободными по своей природе и пребывающими в состоянии мира людьми [3, с. 321]. При этом целью членов подобного сообщества является охранение «собственности, т. е. своей жизни, свободы и имущества» [3, с. 309]. Именно такую цель следует понимать в качестве наиболее первичной, конститутивной, экзистенциальной в своей сущности, формы связующего фактора политического сообщества.

На так понимаемом фундаменте единства Локк базирует основную составляющую связующего фактора сообщества, а именно – конституирующий его договор: «...то, что создает сообщество и сводит людей из разъединенного естественного состояния в *одно политическое общество*, – это соглашение, которое каждый заключает со всеми остальными о том, чтобы объединиться и выступать в качестве одного целого и стать, таким образом, единым особым государством» [3, с. 383–384].

В этом утверждении Локк заключил не только общую формулировку условия создания «одного политического общества», т. е. договора всех со всеми, но нечто значительно большее. Философ здесь указывает на два принципиально важных требования к такому договору, обеспечивающему единство сообществу: (а) объединение в одно целое, а также (б) действие как одно целое. Только исполнение этих двух условий позволяет создать не только формальное, но и материальное сообщество, гарантируя при этом его единство, стабильность и правильное функционирование.

Жан-Жак Руссо. В вопросе сущности связующего фактора необходимого для создания и дальнейшего существования политического сообщества особенного внимания заслуживает концепция Ж.-Ж. Руссо (1712–1778). По его мнению, основой общественной связи является общая заинтересованность, объединяющая всех членов государственного сообщества. Эту точку зрения философ представил в трактате «Об Общественном договоре, или Принципы политического Права» (1762): «если противоположность частных интересов сделала необходимым установление обществ, то именно согласие этих интересов и сделало сие возможным. Общественную связь образует как раз то, что есть общего в этих различных интересах; и не будь такого пункта, в котором согласны все интересы, никакое общество не могло бы суще-

ствовать. Итак, обществом должно править, руководясь единственно этим общим интересом» [9, с. 216]. Таким образом, создаваемая связь не является связью естественной – она возникает в силу договора, заключаемого между свободными по природе людьми, которые будучи в естественном состоянии, не находятся ни в состоянии войны, как считал Гоббс, ни в состоянии мира, как утверждал Локк, но в состоянии естественной свободы [9, с. 207–208].

Принимая во внимания концепции Общественного договора, политического организма и общественного единства, можно выделить по крайней мере три конституирующие связующие факторы государства по Руссо:

(а) акт ассоциации в результате заключения общественного договора, создающий единое политическое Целое, которое «получает в результате такого акта свое единство, свое общее я, свою жизнь и волю» [9, с. 208–209];

(b) общую волю, которая «одна только <...> может управлять силами Государства в соответствии с целью его установления, каковая есть общее благо» [9, с. 216];

(с) общность интересов, т. е. то, что является общим в отличающихся от себя различных интересах граждан.

#### *Объединяющая функция религии*

С самых давних времен религия является одной из основ государства, его внутренним связующим фактором. Обобщая, можно утверждать, что подобная функция религии в античных обществах находила выражение в виде божественных законов, придающих более высокий статус органам власти или правителям, рассматриваемым в качестве божественных избранников. Современные же подходы к вопросу о связующей роли религии в рамках государств были сформулированы, среди прочих, Жан-Жаком Руссо и Алексисом де Токвилем (1805–1859).

*Жан-Жак Руссо.* Ж.-Ж. Руссо в своих размышлениях на тему гражданской религии, которые мы находим в IV Книге трактата «Об Общественном договоре» философ подчеркивает значение гражданской религии для существования и функционирования государства, видя в религии один из существенных факторов, объединяющих общество. В то же время, он считает, что подобную функцию выполняли лишь языческие религии, доминировавшие до христианизации Римской Империи. В свою очередь, христианство способствовало исчезновению такого рода религиозного связующего фактора и отделило систему теологическую от системы политической. Согласно Руссо, это «привело к тому, что Государство перестало быть единым, и вызвало междоусобные распри, которые с тех пор уже никогда не переставали волновать христианские народы» [9, с. 314].

Таким образом, философ отказывает христианству в способности построения внутренней связи политического организма и обрекает его на изгнание из современного государства. Однако Руссо допускает, что другие религии могут быть полезны для политической интеграции, хотя и совершают это неким другим, «новым» или гражданским образом. Такая «новизна» заключалась бы в том, что «теперь, когда нет уже и не может быть религии одного только народа, которая исключала бы все остальные, должно терпеть все религии, которые и сами терпимы к другим, если только их догматы ни в чем не противоречат долгу гражданина» [9, с. 321–322]. Следовательно, сущностью нового подхода должна стать религиозная толерантность, но также и отсутствие противоречия конкретной религии приоритетному по отношению к ней гражданскому долгу.

*Алексис де Токвиль.* Диаметральную отличную позицию в вопросе значения религии, идентифицируемой в данном случае с христианством, ее связующей роли по отношению к политическому сообществу, сформулировал в своем трактате «Демократия в Америке» А. де Токвиль. Вслед за Руссо, он поддерживает мнение о связующей роли религии в государстве. Однако при этом, как в своих теоретических рассуждениях, так и в анализе американского общества, Токвиль доказывает значение и актуальность таких функций в английском пуританстве, являющегося религией основателей этого государства.

Особенное отношение христианства к недавно возникшему американскому обществу французский автор видит не только в самом провозглашенном Акте о независимости. Подмечает он его также в оживляющем это общество самом духе англо-американской цивилизации, квинтэссенцию которого Токвиль выразил в следующих словах: «...она [цивилизация] есть результат (данное исходное положение должно постоянно присутствовать в ходе любых размышлений) двух совершенно различных начал, которые, кстати говоря, весьма часто находились в противоборстве друг с другом, но которые в Америке удалось каким-то образом соединить одно с другим и даже превосходно сочетать. Речь идет о приверженности религии и о духе свободы» [10, с. 53].

Согласно Токвилю, такого рода соединение религии и духа свободы, видимое в их господстве «сообща на одной земле», стало возможным главным образом благодаря тому, что «церковь [была] полностью отделена от государства» [10, с. 225]. Благодаря верности присущим религии и духу свободы целям такое разделение не привело к взаимной маргинализации, запрету или попыткам подчинения, но способствовало их соработничеству в общей для религии и духа свободы сфере нравов. Полемизируя с французскими демократами, Токвиль доказывает, что «не свобода, а деспотизм может существовать без веры» [10, с. 225], ведь «свобода... видит в религии свою союзницу в борьбе и в

победах, колыбель своего собственного детства, божественный источник своих прав. Она воспринимает религию как блюстительницу нравственности, а саму нравственность считает гарантией законности и залогом своего собственного существования» [10, с. 54].

*Концепция трех средств интеграции современных обществ по Юргену Хабермасу: власть, деньги и договоры*

Интересный подход в вопросе связующего фактора политического бытия представил в эссе «Гражданство и национальная идентичность» [11], а также в текстах, вошедших в сборник «Между натурализмом и религией. Философские статьи» [12, 13], Ю. Хабермас.

В первом из упомянутых текстов, размышляя над будущим Европы, Хабермас предлагает рассмотреть три «пространства», жизненно важные для внутреннего политического единства: (а) общую политическую культуру, которая является основой системной интеграции, (б) экономическую интеграцию, (с) активно понимаемое «демократическое гражданство». Рассмотрим кратко каждое из трех пространств.

1. Если речь идет о пространстве *общей политической культуры*, которая должна стать пространством международной, западноевропейской конституционной культуры и о соответствующем для нее европейском конституционном патриотизме, то такого рода культуру строили бы, считает Хабермас, традиции, отвечающие условию их открытого усвоения обществами, которые их выработали. Иначе говоря, «собственная традиция должна будет устроена с точки зрения, релятивированной с помощью перспектив других традиций, так, чтобы она могла стать частью наднациональной западноевропейской конституционной культуры» [11, с. 223]. Подобным образом, *европейский конституционный патриотизм* «должен вырасти из различных, определенных национальными историями толкований одних и тех же универсалистских правовых принципов» [11, с. 233], способствуя, таким образом, международной культурно-политической интеграции.

По мнению Хабермаса, способ реализации такого европейского проекта интеграции разных традиций в рамках общей политической культуры следовало бы искать в швейцарской модели политической культуры. Однако будет ли этого достаточно для успешности такого проекта? Скорее нет, ведь Хабермас, вместе с целью его реализации, провозглашает необходимость нового политического самосознания, «которое соответствует роли Европы в мире XXI столетия» [11, с. 233], и которое, возможно, следовало бы возвысить в ранг *conditio sine qua non* успешности всего европейского проекта.

2. В свою очередь для пространства международной экономической интеграции, как и для социальной сферы основным связующим

средством являются, по Хабермасу, деньги: «Рынки товаров, капиталов и труда подчиняются собственной, независимой от намерений субъектов логике. Наряду с административной властью такой, как она воплощена в государственной бюрократии, деньги стали анонимным, действующим поверх голов участников средством общественной интеграции» [11, с. 223–224]. Деньги, делая возможной реализацию экономических интересов согласно критериям финансовой выгоды и потерь, одновременно способствуют возникновению напряжения между хозяйственной интеграцией и широко понимаемой общественной интеграцией, принципиально «осуществляющейся через ценности, нормы и взаимопонимание» [11, с. 224].

3. Третье пространство европейской интеграции определяется «демократическим гражданством». Таким образом, проектируемое демократическое гражданство, как замечает Хабермас, «не нуждается в укоренении в национальной идентичности какого-либо народа; однако, будучи индифферентным к многообразию различных культурных форм жизни, оно требует социализации всех граждан в рамках общей политической культуры» [11, с. 223]. Его укоренением в контексте европейских объединительных процессов служило бы «европейское гражданство», которое Хабермас понимает как «не возможность преодолевающей границы коллективного политического действия, но сознание *обязанностей, диктуемых общим благом Европы*» [11, с. 225].

Не менее интересные мысли на тему связующей функции административной власти, экономики и демократического общества представлены в статье «Политическая конституция для плюралистического мирового общества?» [13, с. 293–334]. Здесь Хабермас выдвигает три связанных между собой ключевых утверждения, описывающие современное, разнообразное с функциональной точки зрения общество.

Согласно первому из этих утверждений, «все современные общества интегрируются посредством как раз трех медиумов [Medien] – назовем их “власть”, “деньги” и “взаимопонимание”» [13, с. 293–334]. Второе утверждение, обращенное к концепции разнообразия систем создания общественных отношений, предполагает, что «в функционально раздифференцированных обществах социальные отношения устанавливаются посредством организации, рынка или формирования консенсуса (т. е. посредством языковой коммуникации, ценностей и норм)» [13, с. 293–334]. Наконец третье утверждение, касающееся типов социализации, которые генерируют соответствующие системы создания общественных отношений, предполагает, что «соответствующие типы обобществления сгущаются в бюрократическом государстве, в капиталистическом хозяйстве и в гражданском обществе» [13, с. 293–334].

В качестве главного критерия функционирования современных систем создания общественных отношений, Хабермас принимает критерий политической конституции и предполагаемого общего блага. При этом философ подчеркивает взаимозависимость всех этих систем и их сущностной связи с «предполагаемым общим благом», а также о следующих из этого факта следствиях для таким образом определяемого блага. Согласно Хабермасу, «политическая конституция нацелена на то, чтобы с помощью медиума права придавать этим системам такую форму и так настроить их друг на друга, чтобы они выполняли свои функции согласно критерию предполагаемого “общего блага”. Чтобы быть в состоянии внести вклад в максимизацию общего блага, конституция – благодаря структурирующей работе общего правопорядка – должна предотвращать системно-специфические дефекты развития» [13, с. 293–334].

Вследствие вышесказанного, «неопределенный характер существенно оспариваемого общего блага объясняется в особенности балансом, который должен установиться между этими взаимозависимыми величинами» [13, с. 293–334]. Кроме того, «постулированному общему благу грозит опасность не только из-за “сбоев в государстве” (правовая неопределенность и угнетение), но также из-за “сбоев рынка”» и десолидаризации» [13, с. 293–334].

Спустя десятилетие после публикации текста «Гражданство и национальная идентичность» (1992) в статье «Дополнительные основы демократического правового государства?» [12, с. 97–108] Хабермас высказал очередной диагноз, касающийся совместного существования трех представленных выше больших сфер интеграции. Философ утверждает, что «выстроенный в эпоху модерна баланс между тремя главными средствами общественной интеграции оказывается в опасности, так как рынки и административная власть вытесняют из все большего количества жизненных сфер общественную солидарность, т. е. координацию действий относительно ценностей, норм и языкового употребления, ориентированного на взаимопонимание» [12, с. 106]. Это значит, что обе эти системы поддерживающие третью из них, т. е. общественную солидарность, постепенно лишают сообщества не только фундаментально важного фактора для их демократической связи, иначе говоря широко понимаемого гражданского этоса. Поступая так, они лишают эти сообщества – согласно утверждению о сущностной связи всех этих систем с предполагаемым общим благом – самой возможности достижения постулируемого общего блага, принимая во внимание, как пространство, так и способ функционирования и интегрирующую роль каждой из этих систем.

Стоит обратить внимание на факт, что в своем диагнозе, данном в 1992 г., Хабермас указывал, прежде всего, на существующую конкуренцию между системной интеграцией (проводимой капиталистиче-

ской экономикой и государственной администрацией) и общественной интеграцией, «осуществляющейся через ценности, нормы и взаимопонимание» [11, с. 224]. Заметил он также и нарастающее напряжение между капитализмом и демократией, являющейся следствием такого рода конкуренции, источником которой является то, что «системы хозяйства и управления имеют тенденцию изолироваться от мира, окружающего их, и следовать только собственным императивам денег и власти» [11, с. 230]. В свою очередь, описанное в 2004 г. явление постепенного вытеснения общественной солидарности рынками и административной властью в 1992 г. не рассматривалось Хабермасом даже в категориях чисто теоретического сценария. Сценария, появления которого уже тогда нельзя было, однако, исключить, исходя из того, что «рынки товаров, капиталов и труда подчиняются собственной, независимой от намерений субъектов логике» [11, с. 223].

### *Итоги*

Наш обзор идей о связующем факторе общественной жизни, присутствующих в западноевропейской философской и общественной мысли, несомненно, следовало бы дополнить разработкой этой тематики в мысли восточноевропейских философов и мыслителей. Интересующихся разработкой данной проблематики в западной и в польской мысли, отсылаем к нашему исследованию «Wspylnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspylnoty politycznej» (2017). Отвечая на вопрос о возможном связующем факторе государственных общностей, принимая во внимание европейские философские наработки, мы констатируем: подобным фактором может стать «каким-то образом все что угодно». Итак, все что угодно может нас объединять и все что угодно может нас разделять: факты и различные подходы к ним, насилие со стороны власти, угрозы и возможное спасение от них, бескорыстие и корыстолюбие, эгоизм и альтруизм, материя (родная земля) и дух (любовь к ней), сила денег и сила межличностных связей, принуждение и консенсус – можно продолжить список того, что обладает связующими свойствами, согласно анализируемому в данном исследовании концепциям связующего фактора, как сообществ, организованных в форме государства, так и межгосударственных сообществ [15, с. 167].

Как показывает история философских учений, интеграционным потенциалом может обладать практически все что угодно, иначе говоря, все, что может считаться полезным, привлекательным, обязательным или отвечающим за общность судьбы в прошлом и настоящем. Подобная зависимость, известная уже в античности, была сформулирована Аристотелем, согласно которому «все то, что является общим, создает связь». «Все, что угодно», имеющее антропологическую, институциональную или процедурную природу, может нас



объединять, но всегда «каким-то образом». Мы понимаем это двояко, в зависимости от того, принимается ли во внимание природа и свойства различных форм связующего фактора, или же качество жизни таким или иным способом интегрируемого сообщества.

Утверждая в контексте рефлексии над природой и свойствами интегрирующих факторов таких сообществ, как государства или международные институции, возможность объединения «каким-то образом», под «каким-то» мы понимаем качественно различным образом, принимая во внимание (а) характер создаваемой антропологической, институциональной или/и процессуальной связи, (б) присущие таким связям постоянство и интеграционным потенциал, а также (в), по крайней мере в некоторых случаях, их глубину.

Если отнести формулу «каким-то образом» к упомянутому выше качеству жизни, последнее по умолчанию мы понимаем так: «...таким образом который не остается без влияния на нашу, широко понимаемую, индивидуальную и коллективную жизнь в рамках государственного сообщества, ее понимание и воплощение» [15, с. 169].

Отсюда «каким-то образом все, что угодно», все, что связывает, или же может связывать и сохранять сообщества людей в определенных государственных и над-государственных формациях, благодаря связующему потенциалу составляющих это «все что угодно» внутренним факторам, характеризуется не только сущностно значимой, типологически выделенным сущностным многообразием и реальной множественностью такого рода факторов. Таким же существенным образом это «каким-то образом все, что угодно» характеризуется также разнообразием силы его связующего потенциала и степенью устойчивости его субъектных (антропологических) и предметных (институциональных и процессуальных) носителей [15, с. 169].

### *Литература*

1. *Аристотель*. Никомахова этика, М.: Эксмо-Пресс, 1997.
2. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.
3. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988.
4. *Макиавелли Н.* Государь. М.: Планета, 1990.
5. *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.
6. *Платон*. Протагор // Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 1. СПб.: Мысль, 2007.
7. *Платон*. Государство // Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). СПб.: Мысль, 2007.
8. *Платон*. Законы // Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). СПб.: Мысль, 2007.

9. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998.
10. Токвиль А. де. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992.
11. Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность, М.: Academia, 1995.
12. Хабермас Ю. Дополнительные основы демократического правового государства // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь Мир, 2011. С. 97–108.
13. Хабермас Ю. Политическая конституция для плюралистического мирового общества? // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь Мир, 2011. С. 293–334.
14. Цицерон М.Т. О государстве // Цицерон М.Т. Диалоги. М.: Ладомир – Наука, 1994.
15. Хома Т. Wspólnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspólnoty politycznej, Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie, 2017.

**Хома, Томаш. *The connecting factor of social life in Western European philosophical and social thought***

*References*

1. Aristotle (1997), *Nikomahova etika* [Nicomachean ethics], Eksmo-Press, Moscow, Russia.
2. Hobbes, T. (1991), *Leviafan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo* [Leviathan, or The matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil], in Hobbes, T. *Sochineniya* [Works], in 2 vol., vol. 2, Mysl', Moscow, Russia.
3. Locke, J. (1988), *Dva traktata o pravlenii* [Two treatises of government], in Locke, J. *Sochineniya* [Works], in 3 vol., vol. 3, Mysl', Moscow, Russia.
4. Machiavelli, N. (1990), *Gosudar'* [The sovereign], Planeta, Moscow, USSR.
5. Machiavelli, N. (1998), *Rassuzhdeniya o pervoy dekade Tita Liviya* [Discourses on the First Decade of Titus Livius], in Machiavelli, N. *Gosudar'. Rassuzhdeniya o pervoy dekade Tita Liviya* [The sovereign. Discourses on the First Decade of Titus Livius], Feniks, Rostov-na-Donu, Russia.
6. Platon (2007), *Protagor* [Protagoras], in Platon, *Sochineniya* [Works], in 4 vol., vol. 1, Mysl', St. Petersburg, Russia.
7. Platon (2007), *Gosudarstvo* [State], in Platon, *Sochineniya* [Works], in 4 vol., vol. 3(1), Mysl', St. Petersburg, Russia.
8. Platon (2007), *Zakony* [Laws], in Platon, *Sochineniya* [Works], in 4 vol., vol. 3(2), Mysl', St. Petersburg, Russia.
9. Rousseau, J.-J. (1998), *Ob Obshchestvennom dogovore, ili Printsipy politicheskogo prava* [On the social contract, or Principles of political rights], in Rousseau, J.-J. *Ob obshchestvennom dogovore. Traktaty* [On the social contract. Treatises], KANON-press, Kuchkovo pole, Moscow, Russia.
10. Tocqueville, A. de (1992), *Demokratiya v Amerike* [Democracy in America], Progress, Moscow, Russia.

11. Habermas, J. (1995), Grazhdanstvo i natsional'naya identichnost' [Citizenship and national identity], in Habermas, J. *Demokratiya. Razum. Nravstvennost'* [Democracy. Reason. Morality], Academia, Moscow, Russia.
12. Habermas, J. (2011), Dopoliticheskie osnovy demokraticeskogo pravovogo gosudarstva [Prepolitical foundations of a democratic state of law], in Habermas, J. *Mezhdru naturalizmom i religiey. Filosofskie stat'i* [Between naturalism and religion. Philosophical articles], Ves' Mir, Moscow, Russia, pp. 97–108.
13. Habermas, J. (2011), Politicheskaya konstitutsiya dlya plyuralisticheskogo mirovogo obshchestva [Political constitution for a pluralistic world society], in Habermas, J. *Mezhdru naturalizmom i religiey. Filosofskie stat'i* [Between naturalism and religion. Philosophical articles], Ves' Mir, Moscow, Russia, pp. 293–334.
14. Cicero, M.T. (1994), O gosudarstve [About the state], in Cicero, M.T. *Dialogi* [Dialogues], Ladomir – Nauka, Moscow, Russia.
15. Homa, T. (2017), *Wspólnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspólnoty politycznej* [On community. In search of a binder for the political community], Akademia Ignatianum w Krakowie, Kraków, Poland.