

Оглавление

Война и мир как культурные универсалии (Вводные замечания к теме)	6
Глава 1. Деятнадцатый век начинается... (Начало века как типологическая характеристика)	28
Глава 2. От войны к миру	55
Глава 3. От мира к войне	77
Глава 4. Жозеф де Местр в планах Александра I накануне войны 1812 г.	112
Глава 5. Жозеф де Местр и адмирал П.В. Чичагов.....	131
Глава 6. Народная война: «консервативная» модель	150
Глава 7. Народная война: «либеральная» модель	188
Глава 8. Александр I в 1812 г.: поиск роли.....	233
Глава 9. Московский пожар 1812 г. как культурологическая проблема	255
Глава 10. Библейский нарратив войны 1812–1814 гг.	265
Глава 11. Идеология заграничных походов.....	287
Глава 12. «Апокалипсис дипломатии».....	311
Вместо заключения.....	362
Библиография	365
Указатель имен.....	398

Война и мир как культурные универсалии (Вводные замечания к теме)

Среди универсальных категорий мировой культуры «война» и «мир» принадлежат к наиболее фундаментальным. Люди не только воюют и мирятся друг с другом, но и постоянно размышляют над природой этих явлений. Поэтому при всей кажущейся очевидности и привычности слов «война» и «мир» смысл их на протяжении тысячелетий оброс массой дополнительных значений и коннотаций. Можно было бы написать огромный труд о том, как в различных культурах люди по-разному понимают смысл войны и мира. Но даже в пределах одной культуры на сравнительно небольшом историческом отрезке отношение к войне и миру может меняться самым кардинальным образом. И с тем и с другим часто связываются самые различные представления. В дальнейшем речь пойдет о первых 14 годах правления Александра I в России, и будет объяснено, чем мотивируется выбор именно этой эпохи. Но начать следует с более общих представлений и прежде всего с того, что скрывается за словами «война» и «мир» в русской и романо-германской языковых традициях. Слово «мир» более емкое и широкое, чем слово «война». Это связано с тем, что к миру, как правило, мы относим все то, что не является войной. А это значит, что война имеет определенные границы (начало и конец), а мир безграничен. Мир — это открытое пространство, облегчающее войну, ограничивающее ее, но само не имеющее границ. Как увидим в дальнейшем, отсутствие границ входит в само определение мира.

В словаре В.И. Даля читаем: «*Мир* ...отсутствие ссоры, вражды, несогласия, войны; лад, согласие, единодушие, приязнь, дружба,

доброжелательство; тишина, покой, спокойствие» [Даль, 1981, т. 1, с. 328]. Как можно заметить, слово «мир» Даль определяет двояким образом: во-первых, через отрицание: мир — не война; во-вторых, через утверждение: мир — это наличие определенных признаков, которые, в свою очередь, подразделяются на внутреннее эмоциональное переживание: «приязнь», «дружба», «доброжелательство», и внешние признаки: «тишина», «покой». При этом отметим, что только второе значение «мира», как «дружбы» и «доброжелательства», всегда имеет положительную окраску. Что же касается отсутствия войны, тишины и покоя, то это не всегда воспринимается людьми в позитивном смысле.

В русской дореволюционной орфографии наряду с написанием «миръ» было еще написание «міръ». В.И. Даль определяет его как «вселенная; вещество в пространстве и сила во времени (Хомяков) || Одна из земель вселенной... || наша земля, земной шар, свет; || все люди, весь свет, род человеческий; || община, общество крестьян; || сходка» [Там же, с. 330]. Изменение орфографии сблизило эти значения и тем самым актуализировало их первоначальное единство¹. В.Н. Топоров показал, что единое значение слов «мир» и «міръ» восходит к древнеиранскому мифологическому персонажу Митра, буквально означающему «договор», «согласие» [Топоров, 1982, с. 154]. От имени Митра и происходит русское слово «мир». «Таким образом, славянская (в частности, русская) традиция уникальным образом сохраняет трансформированный образ индо-иранского Митры в виде представлений о космической целостности, противопоставленной хаотической дезинтеграции, о единице социальной организации, возникшей изнутри в силу договора и противопоставленной внешним и недобровольным объединениям (типа государства), наконец, о том состоянии мира (дружбы), которое должно объединять разные коллективы людей в силу Завета, положенного между людьми и их верховным патроном»

¹ В церковнославянском языке эти слова писались одинаково через «и». См.: [Старославянский словарь, 1994, с. 328]. О первоначальном единстве значений этих слов см. также: [Meillet, 1905, p. 404].

[Топоров, 1973, с. 370]. Отсюда происходит еще одно современное значение слова «мир», используемое в дипломатическом языке: мир в значении договора, например, «Тильзитский мир».

Таким образом, в русском слове «мир» соединяются два значения, не соединяемые в других европейских языках. В церковнославянской языковой традиции эти значения восходят к трем греческим словам: εἰρήνη (мирное время) и κόσμος (вселенная, порядок) или οἰκουμένη (обитаемая земля).

В отличие от «мира», «война», как правило, не определяется через отрицание. В словаре Даля «война — раздор и ратный бой между государствами; международная брань». Происхождение этого слова Даль ведет «от *бить, бойня, боевать*, как вероятно и *боярин* и *воевода* или *боевода*» [Даль, 1981, с. 230]. Согласно этимологическим словарям, слово «война» происходит от слова «воин» и первоначально представляло собой субстантивированное прилагательное женского рода [Черных, 1993, с. 162]. Из этого следует, что само противопоставление войны и мира принадлежит к довольно позднему периоду и появляется не раньше, чем слово «война» переходит в разряд существительных. М. Фасмер указал на то, что слову «воин» родственны такие понятия, как «преследовать», «гнать», «охотиться» [Фасмер, 1986, с. 334–335]. Если соотнести это значение со словом «мир» в значении οἰκουμένη, то окажется, что война — часть мира и может быть осмыслена только на фоне мира. Если же соотнести понятие войны со словом «мир» в значении κόσμος, то откажется, что война и мир противостоят друг другу, как хаос и порядок. И поскольку порядок рождается из хаоса, то война оказывается фоном для мира, т.е. выступает в роли некой первичной субстанции, из которой происходит мир. Таким образом, уже в самом языке заложены различные смысловые соотношения слов «война» и «мир».

В романо-германской культурно-языковой традиции соотношение понятий войны и мира несколько иное. Понятие войны имеет различную этимологию. Гуго Гроций, вероятно, вслед за Цицероном [Демина, 2015] производит латинское *bellum* от древней формы *duellum*

(поединок): «Duellum в таком же смысле происходит от duo [два], в котором для нас “мир” означает “единение”» [Гроций, 1994, с. 68]. Иными словами, единству «мира» противопоставляется раздвоенность «войны». В английском (war) и французском (guerre) языках закрепились другая этимология слова «война», восходящая к древнефранкскому werra (ссора, досада). Если «война» как поединок и раздвоенность предполагает некие правила, позволяющие рассматривать ее в рамках правовой системы, то «война» же в значении ссоры не предполагает правовых норм, а является нарушением порядка. Слово «мир» в этих языках (peace, paix) восходит к латинскому pax (мирное время, покой). В немецком языке слово Krieg (война) восходит к индоевропейским корням *ger- (поворачивать, крутить) или *ker- (резать, гнуть) [Маковский, 2004, с. 278], а слово Frieden (мир) является однокоренным со словом frei (свободный). Таким образом возникает еще одно важное противопоставление войны и мира как насилия и свободы.

То, что слово «война» в русской языковой традиции имеет более узкое значение, чем в европейских языках, видно, в частности, из расхождения лингвистического и юридического понимания войны и мира. Так, например, термин «перемирие», которое в международном праве относится к состоянию войны, а не мира, в русском языке передается через понятие «мира», в то время как в английском и французском (armistice), а также в немецком (Waffenstillstand) передается через понятие «оружие», т.е. соответствует юридическому смыслу самого явления.

* * *

В памятниках древнерусской письменности преломляется христианское понимание войны и мира. Согласно христианской доктрине, войны являются результатом грехопадения, и до тех пор, пока человеческие грехи не будут искуплены, установление прочного мира на земле невозможно. Христос, отрицая войну и насилие, вместе с тем утверждал: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители мои подвизались бы за Меня, чтобы я не был передан иудеям» (Ин. 18: 36), т.е. если бы Христос был земным ца-

рем, то стремление апостола Петра обнажить меч в его защиту, было бы одобрено. Петр в Гефсиманском саду действовал по законам «мира сего» и был остановлен Христом, подчиняющимся иной логике («Неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?» (Ин. 18: 11), не осуждающей, а отменяющей действия Петра. Вместе с любовью Спаситель несет на землю меч: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10: 34). Таким образом, война не только является атрибутом мира, погрязшего в грехе, но и одним из путей к спасению. Эта мысль получила развитие в ранней христианской литературе. Блаженный Августин считал, что Божий промысел «обыкновенно исправляет и изглаживает войнами испорченные нравы людей» [Августин, 1994, т. 1, с. 3]. Противопоставлению Града Земного и Града Небесного у Августина соответствует противопоставление двух видов войн. Одни ведутся внутри Града Земного, это войны «худшего свойства, т.е. союзнические и гражданские²», которые тяжким гнетом лежат на человеческом роде [Там же, т. 4, с. 119]. Справедливые войны, по мнению Августина, ведутся между Градом Небесным и Градом Земным против земной несправедливости во имя вечной жизни и вечного мира. Но даже такие войны вызывают если не осуждение, то сожаление Августина, так как являются реакцией на несправедливость, а «несправедливость эта во всяком случае должна вызывать скорбь в душе человека» [Там же, с. 120]. Однако независимо от того справедлива война или нет, она для Августина является постоянным напоминанием о мире, так как любая война ведется ради мира: «...как есть некая жизнь без скорби, но скорбь без какой-нибудь жизни быть не может: так есть некоторый мир без войны, но войны без какого-нибудь мира быть не может» [Там же, с. 151]. Более того «у истинных богопочитателей даже самые войны имеют мирный характер». Соотношение мира и войны у Августина коррелирует с соотношением жизни и смерти. Сама смерть является результатом войны не только в том смысле, что одни люди убивают других, но и в том, что в Земном Граде война ведется не толь-

² Имеются в виду войны, ведущиеся между союзами государств, и войны, ведущиеся между гражданами одного государства.

ко между государствами, не только внутри государства, но и внутри семей и внутри отдельно взятого человека. И только последовательное восстановление мира, начиная с внутреннего мира каждого человека приведет к победе Небесного Града и установлению вечного мира и вечной жизни.

Собственно говоря, только вечный мир может быть подлинным и считаться прямой противоположностью войны. Развивая мысли Августина, Фома Аквинский противопоставлял мир совершенный как «предельную цель разумного творения» и мир несовершенный, «который обретается в этой жизни» [Фома, 2015, с. 367]. Мир в последнем значении предполагает согласие и единство людей, или, как цитирует Фома Августина, «людской мир есть упорядоченное согласие» [Там же, с. 364], в то время как Дионисий Ареопагит утверждал, что «мир всех объединяет и производит единомыслие». Фома, следуя Дионисию, не ставит знака равенства между согласием и миром, полагая, что «согласие» более широкое понятие. Оно включает мир, но не сводится к нему. Согласие может существовать между людьми, но при этом отсутствовать внутри одного человека. «Согласие подразумевает единство желаний различных желающих, а мир, кроме этого единства, подразумевает еще и единство желаний одного желающего» [Там же, с. 365]. В большей степени Фома соглашается с другим определением Августина: «мир есть спокойствие порядка». Резюмируя идеи своего великого предшественника, Фома считает войну справедливой при соблюдении трех условий. Во-первых, она должна быть объявлена правителем, т.е. лицом, имеющим право говорить от имени народа; во-вторых, война должна иметь своим источником несправедливость; в-третьих, «чтобы намерение воюющих было правильным, т.е. чтобы они хотели либо произвести добро, либо предотвратить зло» [Там же, с. 480–481].

Христианские идеи справедливых войн порождали в различных культурах представления о добродетелях воинов, сражающихся во имя благой цели. В памятниках киевского периода осуждение междоусобных войн соседствует с представлением о войне как достойном и почетном занятии. Существовала довольно строгая воинская этика,

предписывающая, каким должен быть настоящий воин. Прежде всего воин должен быть защитником, только тогда меч, который принес Христос в мир, будет служить добру, а не злу. В «Поучении» Владимира Мономаха сказано: «Всего же паче убогих не забывайте, но елико могуще по силе кормите, и *придайте* сироте, и вдовицю оправдите сами, а не вдавайте сильным погубити человека» [Мономах, 1978, с. 398].

Война, в представлении Мономаха, — это не эксцесс, а тяжелый будничный труд, который надо выполнять так же, как и домашнюю работу. Поэтому война и мир не противопоставляются, а соединяются в едином семантическом поле труда: «В дому своем не ленитесь, но все видите; не зрите на тивуна, ни на отрока, да не посмеются приходящие к вам *ни* дому вашему, ни обеду вашему. На войну вышедъ, не ленитесь, не зрите на воеводы; ни питью, ни еденью не лагодите, ни спанью; и стороже сами наряживайте, и ночь, отвсюду нарядивше около вои, тоже лязите, а рано встанете; а оружья не снимайте с себе вброзе, не розглядавше ленощами, внезапно бо человек погыбаеть» [Там же, с. 400].

Заслуга воина заключается не только в победах, но и в умеренности притязаний, в умении прощать и мириться с противником. Мономах не только не стыдится, что добровольно отдал своему злейшему врагу Олегу Святославичу Чернигов, когда тот привел с собой против него половцев, но ставит в заслугу то, что «*съжаливъси* хрестьяных душъ и сель горящих и монастырь, и рех: “Не хвалитися поганым!” И вдах брату отца *его* место, а сам идох на отца своего место Переясльвлю» [Там же, с. 404]. Воин должен всегда оставаться христианином и воздерживаться от произвольного убийства: «...ни права, ни крива не убивайте, ни повелевайте убити его: аще будет повинен смерти, а душа не *погубляйте* никакаяже хрестьяны» [Там же, с. 398].

Осуждая убийство как таковое, Мономах ничего не говорит об убийстве на войне. Он неслучайно обходит эту тему молчанием, так как, с одной стороны, убийство на войне — дело неизбежное, а с другой — оно осуждается церковью. Отрицательное отношение к убийству даже на войне в Киевской Руси, как показала Е.В. Белякова, было обусловлено 13-м правилом Василия Великого (IV в.), «которое нала-

гает церковную епитимью на воина, убившего на войне. <...> Согласно этому правилу воин отлучался на 3 года от церковного причастия» [Белякова 2003, с. 50]. В XV в. ситуация меняется, и «в посланиях и грамотах московского происхождения настойчиво проводится мысль о том, что погибшие на войне за “православное христианство” будут удостоены мученических венцов» [Там же, с. 58]. Таким образом, заключает автор, «мы можем говорить не о воспроизведении “византийской модели”, а о создании новой идеологии “священной войны”, чуждой Византии» [Там же, с. 60]. При этом Е.В. Белякова не идет дальше констатации факта смены представления о войне. «Мы не можем, — выделяет она курсивом, — *ответить сейчас на вопрос, когда эта идея впервые появляется в русских памятниках и каково ее происхождение*» [Там же, с. 58].

Между тем можно было бы указать контекст, в котором новое понимание войны и смерти за веру обретает подобный смысл. Идея *священной войны*, хорошо вписывается в общую ориентацию русской культуры конца XV — середины XVI в. на Восток. Падение Константинополя в 1453 г. и конец монголо-татарского ига в 1480 г. (оба эти события совершились на глазах одного поколения) поставило молодое московское государство перед проблемой освоения их наследия. В то же время недоверчивое отношение к Западу как к миру греха актуализировало представление русских людей об их принадлежности к миру восточной культуры.

Если говорить о субъективной ориентации деятелей русской культуры середины XVI в., то в первую очередь следует вспомнить «Казанскую историю». Написанное с промосковских позиций это произведение содержит неожиданно положительные характеристики казанцев, доходящие «до такой степени, что враги Руси молятся православному богу и видят божественные видения, а русские совершают злодеяния, как враги и отступники» [Лихачев, 1987, с. 367–368]. Какие бы ни были субъективные причины у автора «Казанской истории» восхищаться врагами Москвы, его восторженные характеристики мусульман находят широкие параллели в европейской и русской литературе того времени.

XVI век — период широкой экспансии турок в Европу, церковного раскола и начала религиозных войн. Психологический страх перед турецкой угрозой парадоксальным образом способствовал росту туркофильских настроений в европейском обществе. Создавалось представление (которое потом неоднократно будет повторяться в европейской культуре) о том, что западный мир, погрязший в пороках, ереси, внутренних распрях, мятежах и т.д., клонится к своему закату, а на его юго-восточных рубежах создается Турецкая империя, исполненная молодости и сил, управляемая строгими законами.

При этом среди прочих достоинств турок особо подчеркивались их религиозность и воинственность. М. Монтень писал: «Самое мощное государство на свете, какое только известно нам в настоящее время, — это империя турок, народа, воспитанного в почтении к оружию и в презрении к наукам» [Монтень, 1991, кн. 1, с. 228]. Он предлагал даже заставить молодежь, чтобы она «вместо того, чтобы без толку скитаться по городам и весям да обучаться бог знает чему, тратила половину своего времени на участие в морских походах под началом какого-нибудь хорошего капитана, командора родосских рыцарей, а другую половину на изучение дисциплины, принятой в турецком войске, как имеющей большие преимущества по сравнению с нашей» [Там же, кн. 3, с. 427]³. Идеализируя Турцию, европейские публицисты создают ее образ как антипод европейского мира. Турция, в их представлении, — это как бы Европа наизнанку. Европейские монархи слабы, султан силен; европейские армии состоят из наемников и грабителей, у султана отличные дисциплинированные воины; европейские суды коррумпированы, у турок строгие и неподкупные судьи; европейцы — еретики и вероотступники, турки истинно религиозны и т.д.

³ Любопытно отметить, что русские, в представлении Монтеня, оказываются в одном ряду с турками и татарами как сильные воины: «В доказательство того, насколько турецкие войска выносливее и неприветливее наших, приводят обычно то обстоятельство, что они пьют только воду и едят только рис и соленое мясо, истолченное в порошок, месячный запас которого каждый легко может унести на себе, а также, подобно татарам и москвитам, кровь своих лошадей, которую они солят» [Монтень, 1991, кн. 1, с. 451].

Эти идеи проникали в русскую культуру XVI в., в частности через публицистику Ивана Пересветова⁴. Пересветов не считал Русь европейской страной и смотрел на нее как на «восточное царство», что в его глазах было не минусом, а плюсом. По его мнению, Турция, победившая Византию, должна занять ее место в русском культурном сознании. Идеальным правителем, на которого должен ориентироваться Иван Грозный, Пересветов считает Мухамеда II. Подобно тому как казанцы в «Казанской истории» молятся православному Богу, Мухамед II у Пересветова учится по христианским книгам. Он не слушает коварных вельмож, зато воины пользуются у него особым почетом: «Ино у царя, кто против недруга крепко стоит, смертною игрою играет и полки у недругов разрывает, и царю верно служит, хотя он меньшего колена, и он его на величество подымает, и ему имя великое дает, и жалованья много ему прибавляет, для того веселит сердца воинникам своим» [Пересветов, 1956, с. 158]⁵.

⁴ Пересветов — русский по происхождению выходец из Литвы. На Русь он попал в конце 1530-х годов, а до того времени служил трем королям: венгерскому Яну Заполье, чешскому Фердинанду I и польскому Сигизмунду I.

⁵ Следует отметить, что при идейно-религиозной ориентации на Восток в текстах русских публицистов, развивающих в той или иной степени концепцию «Москва — III Рим», в политической жизни Московского государства, начиная уже с Ивана III, отчетливо проступают западнические черты. Первое столкновение между «восточниками» и «западниками» в политике произошло уже в 1550-е годы. Внешнеполитический курс А.Ф. Адашева, направленный на захват территорий бывшей Золотой Орды, пришел в противоречие с ориентацией Ивана Грозного на Запад. Царь явно благоволил к иностранцам, предоставляя им льготы при поступлении на русскую службу. Лютеранам было позволено завести в Москве свою церковь. Ливонская война была начата с целью укрепить позиции Руси в Прибалтике. Дело даже доходило до того, что Иван решил назначить своим наследником ливонского короля Магнуса и женил его на своей племяннице. Венцом всего этого стало намерение царя жениться на английской королеве Елизавете, эмигрировать в Англию и сделаться английским королем. Однако несмотря на все эти факты западничество Ивана не следует переоценивать. В частности, в области религии он, хотя и проявлял относительную терпимость в различных конфессиях (характерно, что Иван осудил Варфоломеевскую ночь), сам оставался на строго православной позиции. Так, в полемике с протестантским проповедником Яном Рокитой Иван сказал: «Яко латыни — прелесть, тако и вы — тма» [Иван Грозный, 2001, с. 91].

Таким образом, ислам, православие и война оказываются в едином смысловом пространстве. Ценности каждой из этих систем, комбинируясь между собой, и породили концепцию *священной войны* в русском религиозном сознании XV–XVI вв.

Хотя в Средние века мир постоянно прерывался войнами, и войны часто имели идеологический смысл, христианское мировосприятие исходило из идеи мира как некоей первоосновы. О войнах потому много говорится в летописях, что летописцы их воспринимают как эксцесс. Мирная жизнь как норма редко становится предметом изображения и осмысления. В «Повести временных лет» есть года, под которыми нет никаких записей. Это значит, что кровь не лилась, никто не нарушал клятв и не совершал преступлений. А один раз летописец даже написал: «В лето 6537 (1029) Мирно бысть» [ПВЛ, 1996, с. 65], и все. Если мир, то и говорить не о чем. «Домострой» в этом смысле скорее исключение, свидетельствующее о начале глубоких сдвигов в сознании московского человека XVI в.

XVIII век — век Просвещения — с его крайними формами секуляризации перевернул средневековые представления о мире и войне. В России в начале XVIII в. сменилась культурная парадигма. Западное влияние, ощущавшееся в России с конца XIV в. и стремительно нараставшее на протяжении XVII в., получило идеологическое закрепление в ходе Петровских преобразований. Новые представления русских людей о войне и мире стали формироваться не только под воздействием русской национальной традиции, но и под влиянием новейших европейских идей. Идеи Нового времени, непосредственно предшествовавшие Просвещению, проникают в Россию в эпоху Петра I. В 1710 г. по распоряжению Петра был сделан перевод трехтомного труда Гуго Грюция «О законах брани и мира»⁶.

Голландский юрист в своем сочинении на латинском языке рассматривает войну и мир как две правовые категории, включенные

⁶ Перевод, правда, остался не опубликован и в настоящее время хранится в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (Ф. 550. Основное собрание русской книги). Эту справку мне любезно предоставил главный библиограф РНБ Дмитрий Борисович Азиатцев, за что его сердечно благодарю.

в тройную систему отношений: божественное право, естественное право и право народов. С большим количеством отсылок к трудам как античных, так и христианских мыслителей Гроций доказывает, что война не противоречит ни одному из этих прав, если она является справедливой. Правда, термину «справедливая» Гроций предпочитает термин «торжественная», имея в виду, что правильная война должна сопровождаться ритуальной символикой, свидетельствующей о включенности воюющих сторон в единое правовое пространство. И хотя «по естественному праву никому не возбраняется воевать» [Гроций, 1994, с. 180], христианская нравственность заставляет отказываться от войны, даже когда она является оправданной и даже когда предстоит выбирать между миром и свободой, так как, по мнению Гроция, «жизнь... дороже свободы» [Там же, с. 551–552]. Если же отказаться от войны не представляется возможным, то «тем усерднее должно стремиться к тому, чтобы она смягчалась человеколюбием, пока, чрезмерно подражая диким зверям, мы не разучились быть людьми» [Там же, с. 824]. Торжественно-ритуальный характер войны является не только гарантией ее правового статуса, но и проявлением человечности. В этом смысле торжественная война противопоставляется «зверской» войне, ведущейся ради удалства, и «разбойнической», ведущейся ради захвата чужого имущества [Там же, с. 527–528].

Характерная для Просвещения антитеза *естественное состояние* — *общественное состояние* перевернула христианское представление о мире как изначальной норме человеческого бытия. Наиболее ярко эту точку зрения выразил Томас Гоббс. По его мнению, «естественное состояние, т.е. состояние абсолютной свободы, в каком пребывают люди, не являющиеся ни суверенами, ни подданными, есть анархия и состояние войны» [Гоббс, 1991, с. 276]. При этом он поясняет, что «*война* есть не только сражение, или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения» [Там же, с. 95–96]. Если война у Гоббса получает позитивное определение и наполняется определенным содержанием, включающим как объективное состояние, так и субъективное намерение, то мир определяется только негативно: «Все остальное время есть

мир». Мир не является синонимом гражданского состояния подобно тому, как война является синонимом естественного. Гражданское состояние лишь создает условия для мира. Желая сохранить жизнь и пользоваться результатами своего труда, люди естественным образом приходят к соглашению, т.е. заключают общественный договор, но этот договор в лучшем случае способен гарантировать внутренний мир при соблюдении Евангельского закона: поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе [Гоббс, 1991, с. 99]. Если внутренний мир может быть обеспечен хорошей организацией общества, то международное право воспроизводит на уровне отдельных государств модель естественного состояния, так как, по мнению Гоббса, «международное право и естественное право одно и то же» [Там же, с. 275]. Еще одна функция войны — контроль над ростом населения планеты: «Когда весь мир окажется перенаселенным, тогда остается как самое последнее средство война, которая заботится о всяком человеке, давая ему победу или смерть» [Там же, с. 270]. Таким образом, по Гоббсу, война охватывает прошлое, настоящее и будущее человечества. Определяя естественное состояние людей как войну всех против всех, Гоббс тем самым молчаливо признает природу человека злой и неразумной.

Такое понимание шло вразрез с мнением большинства просветителей. Против отождествления естественного состояния и войны выступил Джон Локк. «Мы имеем ясную разницу, — отмечал он, — между естественным состоянием и состоянием войны; а эти состояния, что бы ни утверждали некоторые люди, столь же далеки друг от друга, как состояния мира, доброй воли, взаимной помощи и безопасности и состояния вражды, злобы, насилия и взаимного разрушения» [Локк, 1988, с. 272]. Поскольку человек по своей природе разумное существо, «постольку он не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого» [Там же, с. 265]. Из состояния полной *свободы и равенства*, в котором пребывают люди в естественном состоянии «вытекают великие принципы *справедливости и милосердия*» [Там же, с. 264]. Состояние войны возникает тогда, когда человек вопреки законам разума «пытается полностью подчинить другого че-

ловека своей власти» [Там же, с. 271]. Война ведется везде, где сила заменяет право, неважно естественное или гражданское. В этом смысле война в равной степени соотносится как с естественным, так и с гражданским состоянием и противостоит норме как ее искажение. По точной формулировке Эммера де Ваттеля «война — это состояние, в котором своего права добиваются силой» [Ваттель, 1960, с. 425].

По мнению Ж.-Ж. Руссо, в естественном состоянии человек, предоставленный самому себе, не знает войн, а следовательно, он не знает и мира. «Уже хотя бы потому, — писал Руссо, — что люди, пребывающие в состоянии изначальной независимости, не имеют столь постоянных сношений между собою, чтобы создавалось состояние войны или мира; от природы люди вовсе не враги друг другу» [Руссо, 1969, с. 156–157]. Происхождение войн Руссо, как и Локк, связывает не с естественным и не с гражданским состоянием в отдельности, а с их наложением друг на друга, когда «законы справедливости и равенства ничего не значат для тех, кто живет одновременно и в независимости естественного состояния и в подчинении потребностям Общественного состояния» [Там же, с. 420]. В естественном состоянии человек имеет бесспорное право на самозащиту и даже «может завладеть плодами, которые собрал другой, дичью, которую тот убил, пещерой, что служила ему убежищем». Но при этом, замечает далее Руссо, он не может «достигнуть того, чтобы заставить другого повиноваться себе» [Там же, с. 70–71].

Наиболее естественное, точнее «единственное естественное», общество, по Руссо, — это семья, основанная полностью на добровольных отношениях, которые могут в любой момент быть разрушены. «Семья, — по его мнению, — это, если угодно, прообраз политических обществ, правитель — это подобие отца, народ — детей, и все, рожденные равными и свободными, если отчуждают свою свободу, то лишь для своей же пользы» [Там же, с. 153].

Все реально существующие общества, с точки зрения Руссо, совпадающей в данном случае с большинством просветителей, представляют собой чудовищное искажение человеческой природы в результате не грехопадения, а ложного выбора, сделанного человечеством

в начале его истории. «Война, — по словам Л. де Жокура и А.-Г. Буше д'Аржи, — является следствием испорченности людей, это судорожная и жестокая болезнь политического организма. Он здоров, или находится в так сказать своем естественном состоянии, только когда наслаждается миром» [Jaucourt, Boucher d'Argis, 1765, p. 768]. Таким образом, мир признается нормой, а война ее искажением. Такого рода теория разительно расходилась с практикой XVIII в., когда и в России, и в Европе шла череда непрекращающихся войн. И эта практика, порождавшая свои модели поведения, формировала представления о войне как источнике чести и славы, и одновременно наград и карьеры.

Вместе с тем в противопоставлении «свобода — деспотизм» война могла осмысляться и как средство борьбы против тирании за восстановление исконной свободы. В представлении Руссо и Радищева народ имеет безусловное право на вооруженное восстание в случае узурпации его природных прав. Если правитель, назначенный для того, чтобы «равенство в обществе блюсти» (Радищев), присваивает себе все права и выступает в роли тирана, то общественный договор считается расторгнутым, и начинает действовать естественное право народа на самозащиту. Поэтому гражданский мир в значении «тишина» и «покой» ни для Руссо, ни для Радищева не ассоциировался с общественным благополучием. «Руссо, — пишет Ю.М. Лотман, — неоднократно высказывался против государственной устойчивости, “тишины и покоя” как несовместимых со свободой» [Лотман, 1992, с. 152]. Внутренний мир мог для него ассоциироваться с неволей и выступить в одном семантическом ряду с внешними войнами.

В «Общественном договоре» Руссо читаем: «Скажут, что деспот обеспечивает своим подданным гражданский мир. Пусть так, но что же они от этого выигрывают, если войны, которые им навязывает его честолюбие, если его ненасытная алчность, притеснения его правления разоряют их больше, чем это сделали бы их раздоры? Что же они от этого выигрывают, если самый этот мир становится одним из их бедствий? Спокойно жить и в темницах, но разве этого достаточно, чтобы чувствовать себя там хорошо? Греки, запертые в пещере циклопа, спокойно жили в ней, ожидая своей очереди быть съеденными»

[Руссо, 1969, с. 155–156]. Итак, внутренний мир может являться источником внешних войн и прочих притеснений, если он не сопряжен с общественной свободой. Но свобода требует не мира, а постоянной готовности народа поднять восстание. «Право народа на восстание и его готовность это право реализовать гарантируют народный суверенитет от деспотизма администратора» [Лотман, 1992, с. 54].

Соединение понятий «война» и «свобода» наполняло старую идею справедливых войн новым содержанием. Если Гроций видел справедливую (торжественную) войну в соблюдении всех необходимых формальностей, то для просветителей она становится способом защиты естественных прав человека. Подытоживая эти идеи, Луи де Трессан писал в Энциклопедической статье: «При естественной защите я имею право убить, ибо моя жизнь принадлежит мне, как жизнь нападающего на меня — ему; также и государство ведет войну справедливо, ибо его сохранение является справедливым, как и сохранение любого другого государства» [Энциклопедия, 1978, с. 202]. Войны, преследующие иные цели, признаются несправедливыми.

Итак, внутри государства действует общественный договор, обеспечивающий внутренний мир и свободу, а между государствами — естественное право. Как справедливо заметил в свое время академик М.П. Алексеев, «для виднейших философов-материалистов и публицистов этого времени главные вопросы, подлежащие решению, сосредоточены были не в области международных отношений, но в сфере внутренней общественно-политической жизни» [Алексеев, 1984, с. 190]. Тем интереснее, что именно в эпоху Просвещения актуализируются проблемы вечного мира. Не останавливаясь подробно на содержательной стороне этих проектов [Андреева, 1975; Чудинов, 1995; Алексеев, 1994; Рудницкая, 2003; Орлов, 2017], скажу несколько слов об их месте в философии Просвещения.

В одной из фундаментальных просветительских антитез «Разум — Предрассудки», войны, за исключением справедливых, либо относились к предрассудкам, либо мыслились как их порождение. Идея общественного договора сама по себе исключает возможность войн, так как люди никогда о войнах не договариваются. Войны возникают в ситуа-

ции, когда общественный договор расторгнут, и начинает действовать естественное право. Поэтому внутренний мир в государстве гарантируется строгим соблюдением установленных соглашений. Для этого граждане должны строго следовать ограничениям, налагаемым на них этим договором. Руссо рассматривал общество как единую нравственную личность (*personne morale*), растворяющую в себе воли отдельных людей. Вступив в общество, человек утрачивает естественные права и перестает быть человеком. Само слово «гражданин», в представлении Руссо, является антонимом слова «человек». Общество только тогда справедливо и крепко, когда пользуется всеми теми правами, какими пользуется человек в естественном состоянии, а для этого необходимо растворить все индивидуальные желания («волю всех») в «общей воле». Человек утрачивает свою целостность и превращается в дробь. Руссо обосновывал это следующим образом: «Человек-гражданин — это лишь дробная единица, зависящая от знаменателя, значение которой заключается в ее отношении к целому — к общественному организму. Хорошие общественные учреждения — это те, которые лучше всего умеют изменить природу человека, отнять у него абсолютное существование, чтобы дать ему относительное, умеют перенести его я в общую единицу, так как каждый частный человек считает себя уже не единым, частью единицы и чувствует только в своем целом» [Руссо, 1981, с. 28]⁷.

Таким образом, ценой внутреннего мира является полный отказ личности от своего я. Руссо не видел каких-то сложностей, связанных с насилием над личностью потому, что, как и большинству просветителей, человеческая природа ему представлялась простой: все люди одинаково добры и все равны от природы. Поэтому понять друг друга и договориться для них не представляет труда.

⁷ Взгляд Руссо выражал крайне радикальную точку зрения на общественную природу человека, разделяемую далеко не всеми просветителями. Так Гельвеций, например, считая такую точку зрения опасной, утверждал, что сделать людей добродетельными «можно только, объединяя личную выгоду с общей» [Гельвеций, 1974, с. 262], а его русский последователь А.Н. Радищев, возражая Руссо, писал: «Гражданин, становясь гражданином не перестает быть человеком» [Радищев, 1938, с. 278].

Из идеи природного равенства людей вытекала еще одна важная черта Просвещения — отождествление человека и человечества. На все человечество переносились представления об отдельно взятом человеке. Между государствами существуют такие же отношения, как и между людьми. Они могут строиться как на основе естественного права, так и на основе договора. Первое не исключает участия в войнах, так как каждое государство вправе стремиться к максимальному удовлетворению своих потребностей. Поэтому если хотят избежать войн, то необходимо строить отношения между государствами на тех же принципах, на которых построены внутригосударственные отношения. В идеале это должно было привести к созданию универсальной республики.

Такие проекты в истории европейской культуры неоднократно выдвигались. В мемуарах министра Генриха IV М. Сюлли подробно излагается план создания общеевропейской христианской республики. Для этого, с одной стороны, требовалось изгнание турок с европейского континента, а с другой — расчленение империи Габсбургов. Однако если для Генриха и его министра идеи объединения Европы имели прежде всего политический смысл и вели к укреплению могущества Франции, то для просветителей идеи универсального государства непосредственно вытекали из их философских представлений о единстве человеческого рода и тождестве человека и человечества. Только в рамках единого общечеловеческого государства вечный мир станет реальностью. Но прежде чем это произойдет, необходимо добиться строгого соблюдения общественного договора внутри каждого государства.

В годы Французской революции идеи универсальной республики и вечного мира соединились с намерением экспортировать революцию во все страны. Идеологом этих настроений стал Анахарсис Клоутс. Голландец по происхождению, прусский барон по социальному положению и французский революционер по убеждению Клоутс называл себя «оратором рода человеческого». 14 июля 1790 г. во время праздника объединения Клоутс явился перед Национальным собранием во главе костюмированной процессии, представляющей народы мира, и про-

возгласил себя «главным апостолом Всемирной республики». Клоотс считал, что «коллективное честолюбие» так же разъединяет народы, как «индивидуальное» честолюбие» разобщает отдельных людей. Но подобно тому, как общественный договор кладет конец стремлению одного человека вредить другому, так и договор между народами положит конец войнам. Для этого требуется, чтобы все люди стали гражданами Всемирной республики, и тогда «организм не будет воевать сам с собой, и род человеческий заживет в мире только после того, как станет одним организмом, единой нацией» [Чудинов, 1995, с. 212].

Уже Генриху IV и Сюлли было ясно, что объединение Европы и идея вечного мира могут быть осуществлены только ценой глобальной войны. Это остановило Руссо, много размышлявшего над этими проблемами, от пропаганды вечного мира. «Давайте, — писал он, — отдав дань восхищения столь прекрасному плану, утешимся тем, что никогда не увидим его осуществленным: ибо это может быть совершенно лишь при помощи средств, насильственных и опасных для человечества» [Руссо, 1969, с. 150]. Но это предостережение не остановило французских революционеров, развязавших длинную серию европейских войн во имя единства и счастья человеческого рода.

Базельский мир между Францией и Пруссией, подписанный в апреле 1795 г., хоть и не означал прекращения общеевропейской войны, для Канта он стал поводом обсудить в новых исторических условиях старые проблемы вечного мира. Кант переосмысляет традиционное противопоставление войны и мира как двух постоянно сменяющихся в истории состояний человечества. Само понятие вечного мира философ считает «подозрительным плеоназмом», так как в его представление мир — это не только отсутствие войны, но и отсутствие причин, способных породить войны. Мир может быть только вечным, а любой другой мир всего лишь перемирие, не меняющее, по сути, перманентное состояние войны, в котором находится человечество. В отличие от просветителей, противопоставляющих естественное и гражданское состояние человека и связывающих войну то с одним, то с другим состоянием, Кант снимает это противоречие. Для него, как заметил И.Г. Фихте, «существование в государстве — единственное

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru