персидского царя Камбиса (529—522 до н. э.) и целый ряд его последователей, но мы предполагаем, что должны были существовать и прозаические толкования орфических поэм, и это предположение решительно подтверждается так называемым Дервени-папирусом (см. ниже). Традиция называет Пифагора первым, назвавшим себя философом: не мудрецом, но только почитателем божественной мудрости, доступной богам и выраженной в поэмах божественного Орфея, Мусея, Гомера и др. Именно философия выступает в качестве противовеса вознесшейся и преисполненной надменности науке, но не отвергает ее, а заимствует научные открытия и методы для толкования «священных текстов». Оппонент пифагорейцев Парменид для раскрытия своих взглядов создает собственный «священный текст» — гексаметрическую поэму; почитатель Пифагора Эмпедокл для изложения своей более чем человеческой мудрости (что подчеркивается), возможно, по примеру Пифагора, во всяком случае — в русле орфической традиции также использует традиционную эпическую форму. Прозаические толкования того и другого принадлежали Зенону (о толковании сочинения Эмпедокла — у Суды). В V в. в Афинах прежде всего становятся популярны светская ионийская «наука» и развивающаяся софистика. Всецело под влиянием софистов и в рамках поставленных ими проблем развивается мысль Сократа. Но постепенно становится известна италийская традиция — не в последнюю очередь через тех же софистов, которые, доказывая свое исключительное умение говорить на любую тему, пародируют Парменида (περὶ τοῦ μὴ ὄντος Горгия). И только к IV в. более закрытая пифагорейская традиция становится предметом почтительного интереса в Академии: как некогда пифагорейцы к эпосу, так теперь к самим пифагорейцам обращаются как к образцам древней мудрости, подлежащей осмыслению и толкованию.

[23] Литература о Дервени-папирусе: *West M. L.* Op. cit. P. 75—115; *Rusten J. S.* Notes on the Papurus from Derveni // Harvard. Stud. Classical Philol. 1985. Vol. 89. P. 121—140. Последняя попытка найти автора папируса — в статье В. Буркерта: *Burkert W.* Der Autor von Derveni: Stesimbrotos ΠΕΡΙ ΤΕΛΕΤΩΝ // Ztschr. Papyrol. und Epigrafik. 1986. Bd. 62. S. 1—6.

[24] Этот вывод справедливо делает Л. Я. Жмудь в статье «Орфический папирус из Дервени» (Вестн. древ. истории. 1983. № 2. С. 118—139).

[25] В «Гиппии Меньшем» — толкование Гомера, в «Протагоре» — Симонида; к этой же традиции толкования восходят, несомненно, этимологии «Кратила».

[26] Diog. L. IX 15, VII 174, 178.

[27] Arist. Frg. 137—175 Rose.

ОККАМ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФИЛОСОФ

Н. В. Ефремова

В историко-философской литературе крупнейший философ позднего средневековья Уильям Оккам (род. между 1285—1290 гг., ум. между 1347—1350 гг.) известен прежде всего как основоположник радикального варианта номинализма, явившегося, по известной характеристике К. Маркса, «*первым выражением* материализма»[1] в условиях того времени; родоначальник «новейшего пути» в философии, подрывавшего устои схоластической традиции; логик, который предвосхитил ряд идей современной логики и семиотики. Вместе с тем Оккам был видным политическим деятелем и теоретиком, защитником светской власти Священной Римской империи германской нации в ее борьбе с теократи-

ческими притязаниями церкви и папства, признанным интеллектуальным лидером левых францисканцев, которые с 1328 г. становятся активными союзниками императора Людвига Баварского и, по выражению К. Маркса, «ведут с папой войну не на жизнь, а на смерть» [2]. Среди современников Оккам слыл самым опасным и влиятельным из политических противников папства, «не только еретиком, но ересиархом, князем еретиков» [3]. С переходом Оккама в имперский лагерь начинается новый, собственно политический этап в его творчестве, который представлен следующими произведениями: «Труд девяноста дней» (Opus Nonaginta Dierum, 1332—1333); «Против Иоанна» (Contra Ioannem, 1335—1336); «Диалог» (Dialogus inter Magister et Discipulum, 1334—1336); «Против Бенедикта» (Contra Benedictum, 1338); «Восемь вопросов» (Octo quaestiones de Potestate Papae, 1340—1342); «Бревилоквий» (Breviloquium de Prineipatu Tyrannico, 1341—1342); «Об императорской и папской власти» (De Imperatorum et Pontificum potestate, 1347) и др.

Освещению этого, малоизученного в нашей литературе, периода оккамовского творчества, посвящена настоящая статья. В ней предпринята попытка выявить светскую тенденцию в решении Оккамом ключевых вопросов современной ему политики, раскрыть те установки номиналистической онтологии и эпистемологии, которые служили своего рода «предельными основаниями» его политической концепции, показать возможность альтернативного подхода по сравнению с господствующими в зарубежном оккамоведении представлениями о теологическом характере политического учения мыслителя, равно как и о «полном разрыве» между оккамовской философией и политикой [4].

Иерархически-корпоративному духу политических учений средневековья, теоретической основой которых традиционно служил схоластический реализм, Оккам противопоставил номиналистическо-индивидуалистическую концепцию социально-политического бытия. Он категорически отрицал приоритет социального или политического целого над составляющими его индивидами, объявил индивидуальное мерилом того, что политически разумно и легитимно, акцентировал внимание на личности как подлинном субъекте политики. В оккамизме истинными носителями политической мысли и политического действия стали конкретные индивиды, а не абстрактные корпоративные «целые». Вместо характерного для схоластической политической теологии конструирования политики в терминах отношений сословно-корпоративной иерархии Оккам рассматривал ее в терминах «всеобщего интереса» индивидов, составляющих политическое сообщество.

Целое, будь то «corpus civitas» государства, или «corpus mysticum» церкви, не есть, по Оккаму, некая надындивидуальная реальность, существующая помимо конкретных личностей; не есть «мистическая» или «абстрактная персона», а «совокупность реальных персон»; оно не обладает какими-либо трансценден-

тными атрибутами, ибо, в частности «все его права в действительности суть права персон, которые его составляют» [5]. С этих номиналистических позиций Оккам выступает против господствующего в средневековой политической мысли представления о принципиальном различии между «должностью» (officio) и «личностью» (persona), которая ее занимает. В духе схоластического реализма «должность» рассматривалась как нечто универсальное, абсолютное, сакральное, благодаря чему занимающее эту должность лицо приобретало надындивидуальные, трансцендентные атрибуты, наделялось особой святостью, приобщалось к вечности и абсолюту. На этом основании был выдвинут, в частности, знаменитый догмат о непогрешимости папы. Оккам решительно отвергал подобное превращение должности в сверхиндивидуальную абстракцию. Применительно к папству он подчеркивал, что папа ни как индивид, ни в соответствии со своей должностью, не может требовать большей святости, чем любой другой верующий, и многие могут обладать ею в еще большей степени, чем он. Более того, должность не оберегает папу от ошибок и грехов, и даже от ереси; он грешен, подобно другим падшим людям, а единственное его отличие от других смертных состоит в том, что ввиду своей должности «он грешит более тяжко, опасно и губительно, чем какой-либо другой христианин» [6]. Точно так же светские правители, по Оккаму, не защищены от возможности быть преступниками. Государь, как и любой гражданин, может попасть под карающий меч закона. Даже процветающие правители не обязательно должны сильно возвышаться над своими подданными ни в доблести, ни в мудрости. Правитель поставлен на должность народом, поэтому он должен вести себя, как один из граждан [7].

Универсальность политической власти предполагает, согласно номиналистическому принципу, и всеобщность политического участия: «То, что касается всех, должно быть определяемо и принимаемо всеми» [8]. Требование об участии всех граждан в социально-политической жизни Оккам особенно подчеркивал в контексте борьбы с папским абсолютизмом. Здесь он разработал целостную концепцию о сопротивлении злоупотреблениям властью [9]. Обязанность оказывать сопротивление универсальна (хотя и существует ее градация, по мысли Оккама, в зависимости от уровня образования) и лишь отчасти связана с институциональным статусом индивида, с его местом в политической структуре общества [10]. Философ настаивал на особом социально-политическом долге ученых как граждан наиболее компетентных в деле распознавания всевозможных проявлений политического зла. При этом мыслитель подчеркивал неправомерность какого-либо идеологического приспособленчества и политического конформизма, отвергал апелляцию к «мнению большинства» как к ориентиру политического поведения. И в своем выступлении против папской иерократии философ был примером бесстрашного борца, который, по меткому замечанию А. Мак Грей-

да, был «готов один противостоять всему миру»[11]. В политическом номинализме Оккама можно обнаружить зачатки гражданской, политической активности (vita activa civilis et politica), характерной для ренессансной мысли.

Центральное место в оккамовской политической философии занимает обоснование независимости светской власти от духовной, государства от церкви. В эпоху Оккама иерократические устремления провозглашали права церкви даже на всемирное владычество вплоть до прямого отождествления папы с богом. Папский абсолютизм основывался на представлении о церкви, власть которой «не имеет веса, числа и меры»; о папе, которого бог поставил для управления и господства над всем миром, «над всеми царями, царствами, делами, личностями и народами» (Иоанн Солсберийский); о папской власти как непосредственном источнике и легитимизаторе светской власти, поскольку «всякая власть получает свое бытие от церкви и может существовать лишь под церковью и через церковь» (Эгидий Римский) и т. п.[12] Обосновывая автономность светской власти, Оккам ориентировался на выдвинутый им вариант теории «двойственной истины», на строгое разграничение сфер разума (философии) и веры (теологии). Такая параллель в толковании двух сфер — гносеолого-эпистемологической и социально-политической — не есть нечто специфичное для оккамовской политической философии. Она отражает одну из фундаментальных закономерностей средневековой политико-философской рефлексии, в которой отношение между государством и церковью представлялось, как правило, гомоморфным отношению между философией и теологией. Что же характерно для Оккама, так это последовательное стремление к отделению политики от теологии, светской власти от духовной.

На первом плане здесь вырисовывается последовательная линия на детеологизацию светской власти и соответственно — деполитизацию и десекуляризацию духовной. Она начинается в разграничении двух сфер in definitio: в противовес иерократам, которые понятие «мирского» (temporalia) так или иначе включали в понятие «духовное» (spiritualia), Оккам определил «temporalia» как «относящееся к сфере государства... человеческому роду постольку, поскольку оно основано исключительно на условии естественного состояния, без какого-либо божественного откровения», а «spiritualia» соответственно — как «относящееся к царству верующих постольку, поскольку они направляются божественным откровением»[13]. Светская (мирская) и духовная сферы, таким образом, оказываются в корне различны. Разделены поэтому государство и церковь: светское государство следует позитивному закону, а церковь — евангельскому[14], первый институт управляет людьми-гражданами, второй руководит верующими христианами. С указанных позиций Оккам подверг уничтожающей критике фундаментальные аксиомы политической теологии, с помощью которых в течение многих веков папство

и церковь обосновывали свое право на политическое господство, легитимизировали иерократические претензии — догматы о светских прерогативах папской власти («царствование Христа», «царствование св. Петра»), о зависимости светской власти императора от римской церкви («власть — от Христа», «власть — от папы», теория «двух мечей», «Константинов дар») и т. п.[15] В светскую сферу, подчеркивал Оккам, никому из немирян, за исключением одного бога, не дозволено вмешиваться[16].

Тенденция к десекуляризации духовной власти, наметившаяся уже в самих оккамовских определениях «spiritualia» и «temporalia», идет значительно дальше категорического запрещения церковного вмешательства в политическую жизнь общества. Оккам стремился лишить церковь материальной базы, служащей опорой иерократическим притязаниям. По существу, он призывал к конфискации церковных имуществ, отдавая их в распоряжение светского правителя. «Ведь прелаты и клирики, — писал мыслитель, — мирскими вещами, особенно излишними, обладают не в силу общественного права; их собственность основывается на человеческом праве и гарантируется королем»[17]. «Дематериализация» охватывает и собственно церковную область — сферу «спасения души», в которой, как подчеркивал философ, неприемлемы специфические для политической власти «материальные» инструменты воздействия (т. е. насилие). Церковь, как считал Оккам, находится там, где верующие, и поэтому не нуждается в специальной юрисдикции, а должна следовать евангельскому закону, которым предписывается «убеждение с помощью проповедей, а не костров»[18]. Таким образом, в оккамовском политическом учении духовная власть окончательно «спиритуализуется», сохраняясь лишь в качестве морального авторитета, распространяющегося к тому же только на область веры и не имеющего отношения к светской политической жизни государства.

Установке на деполитизацию духовной власти соответствовала у Оккама ориентация на детеологизацию власти светской, направленная как против папских иерократов, стремящихся путем сакрализации государства подчинить его папе и церкви, так и против имперских теократов с их ориентацией на «освящение» имперской власти, объявлением ее непосредственным божественным даром и наделением императора верховенством в обеих сферах — гражданско-политической и церковно-духовной.

«Детеологизируя» светскую власть, Оккам пытался сбросить «священный покров» с таких церковных таинств, как коронация, помазание и посвящение, являющихся важнейшими символами средневековой политической теологии и одновременно эффективным средством манипулирования массовым политическим сознанием, нередко применявшимися папскими иерократами в политических целях. Мыслитель настаивал на том, что эти церемонии суть человеческие установления, несомненно респектабельные, но тем не менее не обладающие правом легализации светской

власти, выведения ее из «святой церкви». «Истинным император может быть только на основании выборов, — подчеркивал Оккам, — даже до коронации, приведения к присяге и посвящения папой» [19]. Папа, таким образом, не имеет права лишить императора короны путем отлучения его от церкви, равно как и приведением императора к присяге сделать из него своего вассала.

Наряду с критикой традиционных сакральных символов, «освящающих» политическую власть с целью подчинения ее церкви, Оккам разоблачал широко применяемые иерократами «исторические» аргументы, действенность которых обусловливалась спецификой средневекового общественного сознания, признающего за исторической традицией особую юридическую силу, — «трансляцию империи» и легенду о «Константиновом даре». При этом, задолго до Лоренцо Валлы он поставил вопрос об аутентичности документа, удостоверяющего дар императора Константина папе Сильвестру. В свойственном ему духе религиозного скептицизма философ считал этот дар лишь одной из многочисленных легенд, распеваемых повсюду в церквах, где «каждый поет то, что хочет» [20].

Десакрализацию политической жизни общества Оккам довел до полной ее дехристианизации. Истинная, легитимная политическая власть, подчеркивал он, существовала не только до христианства (например, в Римской империи), но и вне его, так что в самом societas Christiana императору не обязательно быть христианином, чтобы обладать истинной, законной политической властью: «Некогда император и все короли и светские князья были язычниками, да и до сего времени могут быть ими» [21]. Примером такого легитимного императора-язычника был, по мнению Оккама, Юлиан Отступник.

Перечеркивая доминирующую в средневековой политической теологии установку на подчинение политики христианской морали, Оккам проводил курс на последовательную деэтизацию политической власти. По его мнению, государственная, политическая сфера жизни общества морально нейтральна, поскольку позитивный человеческий закон, который ее регулирует, индифферентен по отношению к божественному закону: то, что справедливо, законно по позитивным человеческим нормам, не обязательно должно быть моральным, добродетельным, согласно божественным установлениям [22]. (Это положение, по мнению Оккама, нашло свое яркое подтверждение в ситуации Христа перед Пилатом, когда Христос подчинился юрисдикции последнего, а затем признал ее правомерность, хотя с христианской, моральной точки зрения, действия Пилата квалифицируются отрицательно [23].)

В борьбе за десакрализацию политической власти Оккам выступил также против имперских теократов, которые в противовес папству стали придавать империи аналогичный «священный» титул (sacrum imperium), полагая на этом основании, что власть императора распространяется на духовную область и (подобно

Марсилию Падуанскому) интегрировали церковь в государство, духовную власть — в светскую. Оккам не только заявлял, что «император или король, или иной светский князь или правитель ex officio не имеет над верующими духовной власти» [24], но и порвал с существовавшей вплоть до XIV в. традицией именовать имперскую власть «священной» (sacrum imperium), предпочитая называть ее лишь «истинной» (verum imperium).

Однако высшим и наиболее смелым, радикальным пунктом оккамовской детеологизации политической власти является отрицание божественного происхождения власти: не только опосредованно — через церковь, на чем настаивали иерократы, но и непосредственно — прямо от бога, как утверждали теократы и как провозглашал это сам Людвиг Баварский.

Доминирующему в средневековой политической теологии представлению о боге как о предельном основании политической власти, отвечающему евангельской максиме «Нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (это так называемая нисходящая концепция власти) [25], Оккам (особенно в поздних работах) противопоставил «восходящую» теорию правления, согласно которой именно народ является первоначальным источником власти и, следовательно, должен стать конечным ее обладателем. «Именно люди творили власть; именно народ ее возжелал, именно он ее даровал», — говорил Оккам [26]. В обоснование происхождения и источника светской власти Оккам провел аналогию между политической властью и институтом частной собственности. Господство над вещами и людьми, по Оккаму, не носит извечный характер, а возникло согласно контингентным обстоятельствам. В христианской истории оно связано с грехопадением, после чего бог дал людям «все, что необходимо и полезно для того, чтобы жить хорошо и политически», а именно право на приобретение собственности (potestas appropriandi res temporales) и учреждение правителей (potestas instituendi rectores) [27]. Потенциальная способность к организации политической власти, которую Оккам формально вводит как «божественный дар», оказывается у него на деле природной способностью, которой обладает все человечество (в том числе и неверующие), регулируемой к тому же позитивным человеческим законом, а само грехопадение служит лишь историческим фоном, приблизительной точкой отсчета политического времени, ибо сам политический процесс, актуализация политической потенции начнется гораздо позже — после «разделения имуществ» (divisio rerum), а именно при Каине и Авеле.

Актуализация политической потенции, возникновение государства связываются Оккамом с общественной необходимостью и пользой (necessitas и utilitas communis), с требованием «жить хорошо и политически» (bene et politice vivere). Однако она не является категорическим императивом. Люди, по Оккаму, имели полную свободу распоряжаться дарованной им потенцией учреждать или не учреждать политические институты, что подчер-

кивается в приводимом философом различии между правом управлять подданными и принуждать их (jus regendi et cohercendi subditos), представляющим собой авторитет, имманентный человеческому общежитию, и правом учреждать правителей (jus instituendi rectores), т. е. собственно политическую власть, которая лишена субстанциональности первой [28].

В качестве «производящей» (causa efficiens) и одновременно «целевой» (causa finalis) причины политической власти в оккамовской «восходящей» концепции политической власти выступает «всеобщий интерес». Развивая телеологически-инструментальную трактовку политической власти как средства обеспечения общего блага подданных, Оккам вместе с тем всюду стремился к минимизации ее функций, сводя их в основном к отрицательной, полицейской по своему назначению, функции наказания преступников, предотвращения беспорядков и т. п. «Ведь закон, — полагал Оккам, — учреждается не для праведников, а для творящих беззакония и непокорных» [29]. Позитивные же функции политической власти («назначение чиновников», «руководство ремеслами», «поддержание добродетели»), по его мнению, имеют для государства второстепенное значение. Подобная минимизация функций политической власти в какой-то мере отражает стремление мыслителя освободить людей от властно-политических институтов, его ориентацию на неполитический идеал. С другой стороны, принижение значения позитивных функций светского государства, на которые могла претендовать церковь, а также акцент на негативный, насильственный характер светской политической власти, соответствует его основному курсу на десакрализацию политики и разграничение двух властей — светской и духовной.

В соответствии политической власти своему назначению Оккам видел главное условие ее легитимности. Легитимизация светского государства развивалась Оккамом в двух плоскостях: 1) «горизонтальной», определяющейся отношением государства и церкви, светского и духовного; правомерность светской власти, или ее истинность, которую мыслитель отстаивал в борьбе с иерократами, утверждавшими, что вне христианской церкви нет подлинно законного правления (Extra ecclesiam nonestimperium), подразумевала обычно независимость легитимизации государственной власти от папской церкви; 2) «вертикальной», когда политическая власть рассматривается в связи с ее основанием (народным волеизъявлением) и целью (общим благом). Дополняя друг друга, оба подхода вместе с тем имеют существенные различия, так что способы аргументации, которые философ применял в том и в другом случае, нельзя (как это иногда делают исследователи оккамовской политической мысли [30]) ни рядополагать, ни противопоставлять. Между тем именно «вертикальный» срез представляет собой легитимизацию в собственном смысле слова. В ее рамках Оккам в духе теорий общественного договора и народного суверенитета выдвинул «всеобщее благо» и «всеобщее согласие» в качестве основных критериев легитим-

ности власти. Эти два принципа Оккам четко сформулировал в «Диалоге», рассматривая их на примере Римской империи. Отвечая на возражение Ученика: «Не вижу, что римский народ установил истинную власть (verum imperium), а не лишь захваченную (usurpatum), ибо римляне всех покорили силой», Магистр поясняет: «Есть два объяснения этому. Во-первых, римляне были уверены, что для общей пользы всего мира необходимо, чтобы один император правил всеми смертными. А те, кто протестовал против единства империи и противился общему благу, ослабляли установление власти империи над римлянами и теми народами, кто с ними был согласен. Поэтому римляне могли на законном основании покорить своей властью мятежников и противников. Во-вторых, некоторые говорят иначе, что римляне первоначально и долгое время спустя несправедливо заставляли другие народы подчиняться себе, однако после того, как все начали соглашаться с их господством, римляне установили истинную власть. И после того, как весь мир добровольно признал господство и власть римлян, империя стала истинной, справедливой и благой» [31].

Особенностью оккамовского учения о легитимизации является осознание большой дистанции между теоретически сконструированной идеальной формой правления, вполне соответствующей выдвигаемым критериям легитимности и фактически граничащей с неполитическим состоянием общества, с одной стороны, и существующими властями, легитимность которых Оккам должен был доказывать,— с другой. Ведь претендующая на «легитимность» власть предназначена не только для поддержания «общего блага», но и для защиты индивидуальных свобод. Она не должна посягать на свободы, которые являются источником ее полномочий. Политическая власть функционирует в рамках провозглашенного Оккамом правила: «Нельзя, чтобы что-либо было сделано без согласия всех» [32]. Вместе с тем философ отдает себе отчет в том, что это — нереализуемый идеал. Формы властвования, при которой все подданные пользуются полной свободой, никогда не было в чистом виде. Власть всегда была компромиссом между «политической» и «деспотической» формами правления [33].

И Оккам был достаточно трезвым мыслителем, чтобы не противопоставлять должное сущему, или реально возможному. Выдвигая «общее согласие» в качестве нормального источника легитимной власти, философ вместе с тем не исключал случаев, когда в силу реальных обстоятельств (например, не всегда возможно собраться в одном месте для избрания правителя, не всегда выборам сопутствует единодушие, не говоря уже о необъективности, пристрастности и т. д.[34]) неразумно требовать строгого соблюдения этого принципа.

В работах 40-х годов («Бревилоквии» и «Восьми вопросах») появляется несогласующаяся, как считают некоторые исследователи [35], с принципом народного суверенитета концепция, по которой, как только власть учреждается по общему согласию, она становится суверенной, не зависящей ни от кого, кроме бога [36].

На самом деле отрицание перманентности народного согласия в качестве абсолютного критерия легитимности власти и ее отдельных проявлений связано не только с реальным механизмом функционирования политической власти, ее относительной самостоятельностью, но и с конкретными обстоятельствами политической жизни Германии того времени. Выдвигая указанную формулу, Оккам прежде всего имел в виду, что легитимно избранный король или император не может быть смещен без причины или вины [37]. Принимая во внимание политическую конъюнктуру эпохи (в частности, учитывая политические махинации, в результате которых князьям-выборщикам, выступавшим от имени народа, удалось сместить императора Людвига Баварского), можно считать оккамовскую формулу прямым ответом на электоральные претензии курфюрстов, сыгравших реакционную роль в политической судьбе Германии и пошедших на сговор с папской курией. При толковании данной формулы нельзя не учитывать также неполитическую ориентацию Оккама, выражающуюся, в частности, в ограничении политической власти преимущественно карательными функциями, что менее всего требует постоянного участия народа в легитимизации действий государства.

Оккамовский «дуализм» ознаменовал собой определенный выход из границ политической мысли средневековья. Господствовавший в ту эпоху политический монизм, установка на единство и нерасчлененность верховной власти вдохновляли как папалистов, так и секуляристов. Однако монизм развел их по разные стороны политико-философского дискурса: «иерократы» ставили папу выше императора, подчиняли государство церкви, светские дела — «вечному спасению», «теократы» же (например, Марсилий Падуанский) включали церковь в состав государства, ставили теологию на службу политической философии. И хотя были мыслители, которые пытались интегрировать светское и духовное в более или менее дуалистический институциональный синтез, сила тяготения монизма была настолько велика, что никому не позволяла остаться на «нейтральной полосе», а притягивала обычно ближе к одному из полюсов — папской иерократии (Фома Аквинский) или имперской теократии (Данте Алигьери). Оккамовский же дуализм был последовательным как на институциональном (разграничение государства и церкви), так и на эпистемологическом (отделение политики от теологии) уровне. Но этот дуализм, при котором светская власть детеологизируется, а духовная — деполитизируется, на деле есть не что иное, как восстановление идеала монизма, правда, на иной основе: в политической сфере светский правитель является верховным политическим субъектом, которому подчиняются все клирики, включая и папу; в религиозной же области папа служит верховным пастырем всех верующих, в том числе и императора.

Морфология государственности осмысливалась Оккамом, как и его современниками, в терминах аристотелевской политической

философии, в русле теории Стагирита о «правильных» и «неправильных» формах правления. Философы XIII—XIV вв. «прочли» Аристотеля, исходя из современной им политической реальности, когда монархия была господствующей формой государственного устройства. Отталкиваясь от идеализированных и гипостазированных преимуществ этой наличной формы политического бытия, они рассматривали монархию в качестве наилучшего вида государства, подкрепляя свою позицию авторитетом античного философа.

Симпатии Оккама также склонялись к монархии, хотя свой выбор он в отличие от папалистов и секуляристов связывал не с метафизическими (онтологическая ценность единого в противовес многому), теологическим (позитивные установления бога или Христа, аналогия с богом как владыкой мира, иерархия ангелов), органическими (в «политическом теле», равно как и в «мистическом», существует только один глава), эстетическими ценностями, а с требованием «общего блага». Именно для обеспечения этого вполне конкретного, и можно даже сказать, утилитарного требования необходимо, чтобы во главе государства стоял один монарх, превосходящий других по своим человеческим качествам и способностям. Ведь, согласно оккамовской «бритве», «напрасно с помощью многих делать то, что может быть так же хорошо сделано одним» [38]. Оккам в принципе выступал против коллегиального правления, так как был убежден, что важнейшие государственные решения требуют неразделенной ответственности, а дележ власти ослабляет саму власть; коллегия, по его мнению, более подвержена коррупции, чем некоторые честные, порядочные люди, а один монарх — более доступный и оперативный судья, чем коллегия, его легче нейтрализовать, и, наконец, он может легче и быстрее принимать необходимые решения [39]. Исходя из таких практических соображений, Оккам приходит к выводу, что «в принципе» монархия предпочтительнее других форм правления.

В этой оговорке проявляется характерный для оккамизма принцип контингентности, релятивности всех феноменов природного и социально-политического бытия, который разрушал господствовавшее в средневековой политической теологии представление о незыблемости и неизменности природы феодальных порядков, социально-политических и экклезиальных институтов. В оккамовской политической философии государство перестает воплощать в себе вечные метафизические или религиозные ценности, так что различным условиям могут соответствовать различные политические режимы. В отличие от большинства современников Оккам избегал абсолютных, категориальных решений, везде подчеркивал относительность достоинств различных форм организации политической власти, указывал на то, что виды правления и масштабы государственности в разное время у разных народов могут быть различны. «Режимы и формы господства смертных, — подчеркивал он, — необходимо варьи-

ровать в зависимости от разнообразия, качества и потребностей времени. Иногда необходимо, чтобы был один светский или церковный правитель над всеми смертными, иногда много светских или церковных правителей, руководящих сообща; иногда полезно, чтобы много правителей властвовали над различными частями мира, не выделяя между собой одного, главного» [40]. Критерием смены государственных форм для Оккама стала их политическая эффективность. При этом философ приводил в доказательство исторические аргументы, ссылаясь на опыт римлян, которые «разумно меняли иногда аристократию на монархию, иногда монархию на аристократию» [41].

Не менее важным ориентиром при определении лучшей формы государственного устройства является для Оккама обеспечение свободы граждан. В отличие от платоновско-августиновской традиции, ставящей качество политического сообщества в зависимость от качества правителей и считающей лучшим политическим режимом тот, в котором доминирует лучший элемент, оккамовское номиналистическо-индивидуалистическое видение социально-политического бытия приводит к противоположной установке. Качество формы правления зависит от «качества» подданных: чем лучше подданные, тем лучше будет политический режим. А поскольку свободные лучше несвободных, лучшим режимом, по мнению Оккама, будет тот, при котором все свободны [42].

Делая акцент на личной свободе и условной ценности отдельного политического режима, Оккам постоянно беспокоился об опасности светской тирании, которую он вслед за Аристотелем считал деформацией монархического строя и худшей из «неправильных» форм правления. Власть тирана «абсолютна», осуществляется в его личных интересах и не опирается на добровольное согласие подданных. «Тирания, — говорил Оккам, — всегда недолжная, несправедливая и неблагая» [43]. И если для церкви философ полагал оптимальным наиболее приближенный к «естественной» форме патерналистский тип правления, то для светского государства наилучшим видом он признал так называемую политическую монархию, при которой монарх правит свободными субъектами не ради собственной пользы, а во имя общего блага. «Политическая монархия» Оккама, однако, есть не что иное, как рационально постигнутая им политическая действительность, которую одновременно он пытается привести в соответствие с неким идеалом, сконструировать определенную политическую программу. На этой основе Оккам выдвинул свой мондиалистский идеал.

Говоря о необходимости дифференцированного подхода к оценке про- и антимондиалистских учений в эпоху Оккама, следует отметить, во-первых, что мондиалистский идеал выполнял преимущественно компенсаторную функцию в условиях характерного для средневековой политической мысли дуализма — теоретического универсализма и практического партикуляризма, а также

играл мобилизаторско-организационную роль, служил своеобразной политической программой централизации, объединения в национальном масштабе (например, для Италии) [44]; во-вторых, универсалистская идея обычно связывалась со Священной Римской империей германской нации, которая в глазах мондиалистов нередко выступала как единственная сила, способная противостоять другому универсалистскому институту — папству [45]; в-третьих, идеал «всемирной монархии» имел различные, порой диаметрально противоположные, идеологические ориентации, он вдохновлял как имперских теократов (Данте, Марсилий Падуанский, Энгельберт Адмонтский), к которым также примыкали представители различных еретических движений — гиббелины, вальденсы, фратичелли, так и куриалов, выводивших универсальность монархии непосредственно из католической церкви (Августин Триумф, Конрад Мегенбергский, Альварес Пелагий и сам папа Бонифаций VIII); однако и противники этой идеи представляли собой не менее «разношерстную» группу, объединявшую, наряду с папскими иерократами (Роберт Неаполитанский, Олдрадо де Понте) секуляристов, защищавших интересы национальной монархии (Иоанн Парижский, Пьер Дюбуа).

Оккамовский идеал «всемирного государства», основанный на номиналистическом видении социально-политического бытия, тем не менее не атомизирует общество, не приводит к противопоставлению личности обществу, а, напротив, утверждает единство человеческой расы, универсальное братство всех людей. Эту эгалитарно-гуманистическую ориентацию своего мондиализма Оккам выражает в следующих словах: «Все смертные в мире являются братьями», поэтому «все должны составлять одно общество» и «мир должен быть одним королевством» [46]. Но в отличие от современников, которые необходимость политического сообщества людей во всемирном масштабе выводили из метафизики единства или эстетики целого, Оккам конструировал свой мондиалистский идеал преимущественно на утилитарно-инструментальной основе. Оккамовский политический идеал исходит из реальных потребностей в коммуникации между индивидами, призван эффективно осуществлять справедливые и мирные условия человеческой общественной жизни и т. п.[47] Конструируя политическую программу «всемирного государства», Оккам больше проявил интерес к конкретному сообществу индивидов, живущих при различных видах правления, нежели к абстрактному корпоративному «целому», к политическому телу как к самоценности. Он показал, например, что разногласия и войны между королями, князьями и графами, которые отказываются подчиниться одному правителю, гораздо более опасны и жестоки, чем разногласия между подданными одного владыки. Это вопрос не только неупорядоченности абстрактных политических институтов. Оккам таким образом беспокоился о человеческих существах, которые прежде всего страдают от войн, ведь, как полагал философ, во время войны количество «злых» людей возрастает, а «добрые» уничтожаются различными путями [48].

В оккамовской политической философии теория всемирной монархии освобождается от теологических пут, характерных даже для таких мыслителей, как Марсилий Падуанский и Данте. Оккам с самого начала утверждал, что универсальная монархия устанавливается не по божественному закону, не по абсолютному естественному закону, а является человеческим институтом [49]. Религиозный индифферентизм оккамовского политического идеала проявился и в том, что во главе всемирного государства, объединяющего христиан и варваров, может, по мнению философа, стоять неверующий: «Верующие законным образом могут образовывать мирное сообщество с неверующими... И даже в отдельном случае (in casu) неверующий император может господствовать над всеми смертными» [50].

Мондиалистский идеал, однако, не стал для Оккама абсолютным, категорическим императивом. В характерном для оккамовской политической философии духе релятивизма мыслитель отмечал, что в некоторых случаях всемирная монархия нежелательна (например, во время войны, когда часть мира отказывается повиноваться одному правителю; в случае если всемирный монарх оказывается тираном и др.) [51].

Условный характер оккамовского политического идеала обосновывается не только общей релятивной установкой, берущей начало в онтологии контингентности, но и нежеланием делать из всемирной монархии рациональный императив, могущий сыграть «в пользу» глобального суверенитета высшей духовной власти. Вместе с тем философу необходимо было дать мондиалистской идее более твердое, нежели позитивное человеческое право, обоснование. В этих целях он выдвинул оригинальную теорию естественного права, различающую три его вида: «абсолютное», не подверженное никаким условиям и модификациям, «идеальное», находящееся в ведении людей и скорее соответствующее естественному, дополитическому состоянию общества, и «условное», нормы которого опираются на право различных народов [52]. «Всемирная монархия», с точки зрения Оккама, легитимизируется с помощью второго вида естественного права — «идеального». Таким образом, Оккам сообщил своему мондиалистскому идеалу определенную степень необходимости, не опасаясь возможных спекуляций по этому поводу со стороны иерократов.

Изложенные идеи политического номинализма позволяют сделать вывод об Оккаме как о крупном и оригинальном политическом философе, учение которого явилось важным этапом в развитии светской тенденции политической мысли средневековья. Оккамизм внес значительный вклад в подготовку характерного для Нового времени политического мышления, когда первые философы, как отмечал К. Маркс, «стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» [53].

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 142.
[2] Архив Маркса и Энгельса. Т. 6. С. 19.
[3] Conradus von Megenberg. Tractatus contra Wilhelmum Occam // Scholz R. Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327—1354). Roma, 1914. T. 2. S. 347, 365.
[4] *Boehner P.* Collected articles on Ockham / E. M. Buytaert. N. Y.; Louvain, 1958; *Morrall J. B.* Political thought in medieval times. L., 1958.
[5] Opus Nonaginta Dierum. Cap. 6.
[6] Dialogus. I. 5. Cap. 3, 5; Octo Quaestiones. II.
[7] Octo Quaestiones. III.
[8] Dialogus. I. 6. Cap. 85.
[9] Оккамовская теория сопротивления подробно освещается в диссертационной работе Кийса: *Kys F. W.* Die Lehre über das Widerstandsrecht in politischen Werken von Ockham. Köln, 1967.
[10] Dialogus. I. 6. Cap. 94.
[11] *McGrade A. S.* The political thought of William of Ockham. Cambridge, 1974. P. 174.
[12] См.: *Родников Н.* Учение Блаженного Августина о взаимном отношении государства и церкви. Казань, 1897. С. 260—261; *Чичерин Б. Н.* История политических учений. М., 1869. Ч. 1. С. 206.
[13] Dialogus. III. II. 2. Cap. 4.
[14] Opus Nonagina Dierum. Cap. 65; Dialogus. III. II. Cap. 6.
[15] Подробнее об этом см.: *Ефремова Н. В.* Критика Вильямом Оккамом основных аксиом средневековой политической теологии // Политическое сознание и политический процесс: Историко-философский аспект. М., 1986. С. 137—153.
[16] Octo Questiones. I. Cap. 4.
[17] An princeps. Cap. 6.
[18] Dialogus. III. II. 2. Cap. 4; Opus Nonagina Dierum. Cap. 106; Dialogus. III. I. 2. Cap. 19.
[19] Allegationes de Potestate Imperiali //Scholz R. Op. cit. S. 430.
[20] Breviloquium. IV. 12.
[21] Dialogus. III. II. 1. Cap. 14.
[22] Opus Nonaginta Dierum. Cap. 65, 88; Dialogus. III. II. 1. Cap. 27.
[23] Opus Nonaginta Dierum. Cap. 93; Octo Quaestiones. III. 12; Dialogus. III. II. 3. Cap. 23.
[24] Dialogus. II. II. 3. Cap. 4.
[25] «Нисходящую» концепцию власти разделяли оба политических лагеря — папские иерократы и имперские теократы. Споры между ними шли лишь по вопросу об идентификации наместника бога — с папой или с императором. В 1328 г. легисты-гиббелины выступили с так называемым «Мемуарием Бранхазолюса», в сущности возрождающим теократические идеи «Великого Фридриха» (Барбароссы) о том, что империя вручена императору одним только богом, без всяких посредников; а в 1338 г. в энциклике «Fidem catholicam» Людвиг Баварский сам провозгласил непосредственно божественное (a solo Deo) происхождение своей власти (*Stengel E.* Nova Alamaniae. B., 1921. T. 1. N 90). Настаивая на противоположной, «восходящей», концепции власти, Оккам таким образом противопоставил себя Людвигу и, следовательно, оказался в очень трудном положении.
[26] Octo Quaestiones. II. 3. 6.
[27] Breviloquium. II. 16.
[28] Ibid. 17.
[29] Octo Quaestiones. III. 8.
[30] *McGrade A. S.* The political thought of William of Ockham. P. 104 et sq.; *Lagarde G.* La naissance de l'esprit laique au declin du moyen age. Louvain, 1962. T. 4. P. 225 et sq.
[31] Dialogus. III. II. 2. Cap. 25.
[32] Ibid. III. III. 2. Cap. 27.
[33] Breviloquium. III. 2.
[34] Dialogus. III. II. 2. Cap. 5, 8.

[35] *Lagarde G.* Op. cit. T. 4. P. 232.
[36] Breviloquium. III. 2; Octo Quaestiones. II. 3. 6.
[37] Ibid. III. 6.
[38] Dialogus. III. I. Cap. 19.
[39] Ibid. Cap. 10, 18, 19, 26.
[40] Ibid. Cap. 5.
[41] Ibid. III. 1. 2. Cap. 19.
[42] Octo Quaestiones. III. 6.
[43] Dialogus. III. II. 1. Cap. 6.
[44] На такой трактовке мондиалистских идеалов в XIII—XIV вв., особенно применительно к Италии, настаивает советский дантолог Л. М. Баткин. См.: *Баткин Л. М.* Данте и его время. М., 1965. С. 27.
[45] См.: *Малашенко И. Е.* Мировоззрение Данте и проблема философской эволюции Сигера Брабантского // Дантовские чтения. М., 1982. С. 70 и далее; *Он же.* Социально-философская концепция Данте и его полемика с Августином // История зарубежной философии и современность. М., 1980. С. 10—12.
[46] Dialogus. III. II. Cap. 1.
[47] Ibid. III. II. 1. Cap. 1—12.
[48] Ibid. Cap. 1.
[49] Ibid. Cap. 8.
[50] Ibid. Cap. 9; Octo Quaestiones. III. 12.
[51] Dialogus. III. II. 1. Cap. 6.
[52] Ibid. III. II. 3. Cap. 1, 2, 6.
[53] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 111.

ГЕГЕЛЬ И ОРУЖИЕ СВОБОДЫ

Ж. Д'Онт

К двухсотлетию Французской революции не припомнить ли философам эту декларацию Гегеля: «революция получила первый импульс от философии» [1].

Этот тезис, сам по себе спорный, как известно, не помешал Гегелю выявить более позитивные причины революции [2]. Но тезис этот заслуживает внимания, поскольку предполагает своеобразную диалектическую концепцию выведения исторических событий. Действительно, если французская философия XVIII в., по Гегелю, побуждала революцию, то вполне понятно, что она вовсе не желала ее в той форме, какую та обрела на деле. Следствие не соответствовало причине. Философы Просвещения желали и подготавливали постепенную и мирную эволюцию общества. Конечно, говоря о революции еще в 1764 г., Вольтер предвидел, что будет, его словами, «недурная потасовка» [3]. Но он, вне всякого сомнения, не предполагал, что она примет размеры оглушительной артиллерийской канонады!

Пацифистские мечтания преследовали Мирабо еще накануне взятия Бастилии. 27 июня он восторгался перед Национальным (отныне) Собранием: «Какой славой для Франции, — восклицал он, — какой славой для нас будет то, что эта великая революция не стоит человечеству ни злодеяний, ни слез... Мы видим, как