

# Спасутся не все: границы политического сообщества как социально-онтологическая предпосылка\*

*Олег Кильдюшов*

Научный сотрудник Центра фундаментальной социологии  
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»  
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000  
E-mail: [kildyushov@mail.ru](mailto:kildyushov@mail.ru)

В статье проблематизируется круг вопросов, уже обсуждавшихся на ряде мероприятий ЦФС НИУ ВШЭ в течение 2017–2018 годов. В целом они связаны с рамочной темой возвращения сакрального, казалось бы, в давно секуляризированный мир позднего модерна. Конкретно речь идет о роли государства в этом процессе политической реабилитации трансцендентного. В качестве постановки проблемы фиксируются значительные структурные изменения в глобальном дискурсивном ландшафте, включающие в себя утрату глобалистским нарративом доминирующей роли, еще недавно выглядевшей незыблемой в ценностно-символической сфере. Ставится вопрос о возвращении государства как оператора посюстороннего спасения, обеспечивающего через свои институты включенность социального в мир трансцендентного, а также вопрос о круге спасаемых. Далее делается краткий историко-философский экскурс, призванный продемонстрировать укорененность проблемы границы объединенных трансцендентными ценностями солидарных сообществ в традиции социально-научного знания, начиная с античности. В следующей части через обращение к аристотелевскому пониманию политического формулируется партиципаторная модель взаимного признания членов определенной «мы-группы», структурно отделенной от других исторически контингентных сообществ судьбы. Приводятся примеры попыток концептуального преодоления неизбежной дискретности социальной онтологии со стороны универсалистского дискурса посредством возвращения на рынок идей космополитических утопий в виде проектов глобального гражданства, постнациональной инклюзивной политики и т. д. Затем реконструируется восходящая к Аристотелю и Руссо альтернативная линия аргументации, эксплицитно разработанная Карлом Шмиттом, в которой гомогенность постулируется в качестве условия возможности любого солидарного сообщества. В заключение делаются предварительные выводы относительно релевантности данной топики для теории социального порядка.

*Ключевые слова:* рынки спасения, сакральное, постсекулярное, «мы-группы», космополитизм, гомогенность, границы политических сообществ, Аристотель, Карл Шмитт

---

© Кильдюшов О. В., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-3-90-106

\* В основу статьи положен одноименный доклад на секции «„Смертный бог“ в эпоху позднего модерна: государство и его конкуренты на (пост)глобальном рынке коллективного спасения», организованной Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ в рамках XXV Международного симпозиума «Пути России: границы политики» (30–31 марта 2018 года).

Публикация подготовлена в рамках проекта «Реакция, справедливость и прогресс: социальный порядок в перспективе фронетических социальных наук», выполняемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2018 году.

Все люди одинаково достойны любви. Заботиться обо всех, однако, невозможно, и поэтому следует уделять заботу прежде всего тем, с кем — местностью ли, временем ли, иными ли обстоятельствами — то есть, по сути, судьбой связаны теснее.

Августин. «De doctrina Christiana I»

## К постановке проблемы

В веберовской эвристике социального аналитически различаются понятия «политический союз» (в основном понимаемый в эпоху модерна как светское государство) и «иерократический союз» (распределяющий религиозные блага спасения)<sup>1</sup>. В политической практике между ними лежат не столько четкие институциональные границы, сколько смешанные или переходные формы. Как показывают многие конкретно-исторические исследования, а также политические и религиозно-социологические работы самого Вебера, практически все устойчивые структуры господства даже в Новое время опирались на мощные ресурсы спасения, обеспечивавшие сообществам связь с миром сакрального (ср.: Вебер, 2006, 2017). В этом смысле не только в Средневековье, но и в раннем модерне политическое невозможно представить без легитимации через трансцендентное — сначала в виде собственно религиозных, а затем и других дискурсов (естественно-правовых, гуманистически-эмансипаторных, просвещенчески-прогрессивистских и т. д.)<sup>2</sup>. Не случайно Томас Гоббс в своем «Левиафане» назвал государство «смертным богом» (Гоббс, 2001: 119), а Жан-Жак Руссо в одноименной главе своего «Общественного договора» ввел довольно странное на первый взгляд понятие «гражданская религия», имевшее тем не менее далеко идущие последствия для политической теории и практики модерна<sup>3</sup>. Тот же Макс Вебер в работах о Русской революции описывает левых радикалов как носителей секуляризованной доктрины спасения (Вебер, 2007: 21–22), а Карл Шмитт назовет попытки полемически использовать язык сакрального в целях политической мобилизации «политической теологией» (Шмитт, 2000: 57–58)<sup>4</sup>.

1. См. § 17 «Политический союз, иерократический союз» в веберовских «Основных социологических понятиях» (Вебер, 2016: 110–112).

2. См., например, раздел III («Понимание политики в Новое время») статьи «Политика» в русской версии знаменитого словаря Р. Козеллека (Зеллин, 2014).

3. Его аргумент звучит следующим образом: «...для государства весьма важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставляла бы его любить свои обязанности; но догматы этой религии интересуют государство и его членов лишь постольку, поскольку эти догматы относятся к морали и обязанностям, которые тот, кто ее исповедует, обязан исполнять по отношению к другим... Существует, следовательно, исповедание веры чисто гражданское, статьи которого надлежит устанавливать суверену; и не в качестве догматов религии, но, как правило, общежития, без которых невозможно быть ни добрым гражданином, ни верным подданным» (Руссо, 1969: 254).

4. Известный исследователь творчества Шмитта Райнхард Меринг указывает на инструментальность политической теологии как средства выхода за пределы нейтрального описания в направлении

В (пост)секулярной ситуации позднего модерна (национальное) государство, с одной стороны, по-прежнему претендует на роль основного оператора коллективного спасения, символически репрезентируя единство верхов и низов в рамках одного политического космоса. Функционально это обеспечивает ему эффективные средства мобилизации масс, опознающих в нем не только социальные, но и сакральные компетенции. С другой стороны, на протяжении последних десятилетий положение государства-нации характеризуется значительной степенью неопределенности. Это нашло отражение в многочисленных гипотезах о более или менее быстром «ухуде» государства или по меньшей степени резком сокращении его функционала. Подобные предсказания и надежды, связанные с появлением глобального, сетевого, деиерархизированного пространства с универсальным, политически-нейтральным языком описания, принципиально угрожали положению государства как оператора посюстороннего спасения.

Однако в начале XXI века наметился совершенно иной тренд: обозначилась ускоренная фрагментация самой глобальной институциональной среды, причем происходит это в основном усилиями самих недавних агентов глобализации. Едва возникший рынок глобальных ресурсов сакрального вновь локализуется и регионализируется на наших глазах — здесь достаточно вспомнить актуальные общественно-политические дебаты, связанные с такими феноменами, как новый протекционизм (включая трампизм), Brexit, подъем политических национализмов в ЕС, сепаратизмы в Каталонии и Шотландии и т. д.

В этой связи неизбежно встает вопрос о переформатировании рынков спасения в глобальном постглобалистском мире. Вместе с тем для постсекулярной фазы общественного развития характерно не только появление новых, но и возвращение старых политических субъектов, использующих мобилизационный ресурс спасения. Одним словом, новые реалии, связанные с повсеместно наблюдаемым «поворотом к государству», одновременно ставят вопрос о том, возможно ли возрождение государства в смысле института коллективного спасения и в каких формах.

Стоит ли говорить, что вся эта старая-новая проблематика носит не просто актуально-политический характер, но чрезвычайно релевантна и для фундаментальной социальной теории — прежде всего в аспектах, связанных со структурой политического в эпоху (позднего) модерна: кто является его «субъектом», насколько осмысленно полностью отождествлять его с институциональной формой существующих наций-государств, есть ли пределы их суверенитета и т. д.

Не меньшую остроту сохраняет и вопрос, имеющий длительную традицию в истории социально-научной мысли: каковы пределы солидарной группы, получающей благодаря политико-правовому дизайну государства шанс на реализацию совместно разделяемых представлений о справедливости и общем благе? В полемически-обостренной форме эту проблему можно сформулировать как вопрос

---

конфессионального участия, отказа от научной теории в пользу политической практики (Mehring, 2017: 36).

о динамической границе между теми, кто признается в качестве участника национального и/или глобального рынка посюстороннего спасения, и теми, кто по тем или иным причинам остается не охвачен сотериологическими компетенциями политического в эпоху современности. Таким образом, даже в условиях перманентно модернизирующихся обществ модерна<sup>5</sup> проблематика посюстороннего спасения сохраняет свою актуальность: речь может идти лишь о расширении/сокращении круга «спасаемых» в результате эволюции институтов, связанных с производством коллективных ценностей в течение XIX–XXI веков, тогда как сама граница политического сообщества по-прежнему является конститутивной в социально-онтологическом смысле — как *conditio sine qua non* для любого человеческого общежития.

### Проблематизация границ солидарных групп в античности: Аристотель vs. стоики

Великие мыслители прошлого очень рано осознали трансцендентный функционал политического, который позволяет объединяющимся в государства людям достигать целей, выходящих за рамки индивидуально достижимого. Так, Аристотель в самом начале 1-й книги своей «Политики» говорит о наивысшем благе, достигаемом посредством того общения (*κοινωνία*), «которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством (*πόλις*) или общением политическим» (Аристотель, 1984: 1252а). Его институционально-правовая рамка позволяет практически реализовать понятие справедливости: «Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилom справедливости, является регулирующей нормой политического общения» (Аристотель, 1984: 1253а). Более того, по Аристотелю, люди никогда не объединяются в такого рода субъекты коллективного действия или солидарные мы-сообщества исключительно по прагматическим соображениям, например, ради обеспечения безопасности и взаимных практических интересов, но ими всегда движет цель посюстороннего спасения в форме максимально возможной благой жизни: «Государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо» (Аристотель, 1984: 1280а). На эти и схожие представления опирается вся классическая социально-теоретическая традиция теодицеи государства, в том или ином виде вмещающая, казалось бы, формальной политико-правовой сфере жизни явные ценностно-нормативные и тем самым сотериологические компетенции.

Однако одновременно с обнаружением морального и сакрального функционала политических сообществ античная мысль столкнулась с проблемой определения их границ по ту сторону узко понимаемой прагматики совместной жизни. Тот же Аристотель в 3-й книге «Политики» ставит ее в эксплицитной форме: «Равным

5. Рамочной темой XXV Германского социологического конгресса (1990) была «Модернизация современных обществ» (Glatzer, 1991). Также см.: Beck, Bonß, 2001.

образом государство не возникает ради заключения союза в целях предотвращения возможности обид с чьей-то стороны, также не ради взаимного торгового обмена и услуг; иначе этруски и карфагеняне и вообще все народы, объединенные заключенными между ними торговыми договорами, должны были бы считаться гражданами одного государства» (Там же). По этой же причине из него им исключаются те, кто не разделяет совместные ценности членов данного сообщества и их стремления к общему благу, хотя живет рядом с ними (например, рабы, животные и т. д.), поскольку «государственное общение — так нужно думать — существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительство» (Аристотель, 1984: 1281a).

При этом здесь же Старигит указывает на возможность политико-контекстуального определения полноправного члена сообщества. «Ясно, что сначала следует определить, что такое гражданин (*polités*), ведь государство есть совокупность граждан. Итак, должно рассмотреть, кого следует называть гражданином и что такое гражданин. Ведь часто мы встречаем разногласие в определении понятия гражданина: не все считают гражданина одного и того же; кто в демократии гражданин, в олигархии часто уже не гражданин» (Там же: 1275a) и т. д.

Если бегло пройти по сложившейся за прошедшие почти две с половиной тысячи лет социально-научной традиции, то применительно к проблеме границы политического сообщества в истории мысли можно обнаружить две противоположных линии аргументации. *Первая*, восходящая в том числе к Аристотелю, политико-реалистическая или прагматическая линия, фиксирует практически неизбежные ограничения круга участников любой солидарной мы-группы. *Вторая*, с которой я и начну, — условно универсалистская — напротив, стремится максимально расширить объем понятия «член политического сообщества» или «гражданин государства» вплоть до включения в него всех людей, живущих в том или ином географическом локусе, а в пределе — вообще все человечество. Причем первые попытки такого радикально расширительного толкования гражданства также начались уже в античности — достаточно вспомнить космополитизм стоиков, которые рассматривали всех людей в качестве граждан глобального политического сообщества — космополиса, населенного, соответственно, «космополитами»<sup>6</sup>. Уже в «Политии» основателя стоической школы Зенона Китийского выдвигается идея подобного охватывающего весь мир суперполиса, что представляло собой радикальный разрыв с традицией греческого политического мышления, в котором именно полис, т. е. небольшой город-государство, мыслился в качестве единственно возможной формы объединения свободных людей<sup>7</sup>. Правда, живущие в этом

6. Сам термин заимствован у киников, в частности его изобретение приписывается знаменитому Диогену Синопскому. Ср.: «На вопрос, откуда он, Диоген сказал: «Я — гражданин мира» (Диоген Лаэртский, 1986: 254 [VI, 63]).

7. Ср.: «...вызывающая общее удивление государственная система основателя стоической школы Зенона сводится к единственному положению — чтобы мы жили не особыми городами и общинами, управляемыми различными уставами, а считали бы всех людей своими земляками и согражданами, так чтобы у нас была общая жизнь и единый распорядок, как у стада, пасущегося на общем пастбище.

едином космополисе стойков космополиты были вовсе не «безродными» — просто границы между политическими сообществами стирались за счет того, что граждане каждого отдельного полиса одновременно являлись гражданами и всех остальных. Тем самым постулировался принцип всеобщего равенства и братства всех людей как членов глобального государства<sup>8</sup>. Этот принцип сохранился и у представителей поздней Стои. Например, Эпиктет в «Беседах» предлагал брать пример с Сократа и на вопрос о происхождении отвечать не «афинянин» или «коринфянин», а «гражданин мира» (Эпиктет, 1997: 55)<sup>9</sup>. А в «Размышлениях» императора Марка Аврелия идея космополитизма логически выводится из единства человеческого разума. Общая нравственность и рациональность делают необходимым общий для всех закон, который является основой общего гражданства: «Раз так, мы граждане; раз так, причастны некоей государственности; раз так, мир есть как бы город. Ибо какой иной общей государственности причастен весь человеческий род?» (Марк Аврелий, 1985: 11).

Понятно, что для ранних стойков, начиная с Зенона, историческим референтом такого рода построений стала держава Александра Македонского, объединившая в единое государство — хоть и на короткий срок — почти весь известный грекам цивилизованный мир. Тогда как для поздних стойков идея такого государства, объединяющего все человечество, была возможна уже в рамках *Pax Romana* — когда с замирением средиземноморской ойкумены небольшой город на Тибре расширился до размеров мировой империи. Интересно, что Макс Вебер в своих работах по социологии религии неоднократно сравнивал государственно-идеологический потенциал стоицизма с конфуцианством, ставшим официальной доктриной в Китае в эпоху Хань. Так, ссылаясь на Тацита, он говорит, что вплоть до эпохи Антонинов стоическая школа была скорее учением сенатской оппозиции, и лишь с ее уходом с исторической сцены императоры стали воспринимать и даже разделять учение стойков, как в случае с упомянутым Марком Аврелием (Вебер, 2017: 306–307, 353).

Целью данных размышлений не является полноценный экскурс в историю космополитизма с Античности и вплоть до популярных еще недавно концепций глобального гражданства (Held, 1995), поэтому далее я укажу лишь на пару социально-теоретически значимых примеров последних десятилетий.

---

Зенон представил это в своих писаниях как мечту, как образ философского благозакона и государственного устройства...» (Плутарх, 1998: 405).

8. О политических представлениях стойков см. раздел «Рождение стоической философии» во введении к работам Эпиктета: (Маринович, Кошеленко, 1997: 12).

9. По мнению В. С. Нерсесянца, попытавшегося реконструировать политические взгляды исторического Сократа, тот скорее оставался «в традиционном горизонте полисного патриотизма, критически относился к различным современным ему космополитическим веяниям и настаивал на обязанностях гражданина по отношению к государству» (Нерсесянц, 1977: 55).

## Критика инклюзивных утопий эпохи глобализации от Аристотеля до К. Шмитта

Прежде всего следует вспомнить про концепцию «мирового общества» Никласа Лумана, в которой фиксируется включение всей территории Земли в сеть регулярных коммуникативных отношений: «Начиная со второй половины XIX века возникает и единое мировое время. Это означало, что в любом месте Земли, независимо от локального течения времени, стало возможно зафиксировать одновременность со всеми иными местами и осуществлять коммуникации без потери времени во всемирном масштабе... если в каком-то месте нечто происходит раньше или позже, то и в другом месте оно происходит, соответственно, раньше или позже... Благодаря этому исчезает возможность определять единство системы общества территориальными границами или же различием его членов и нечленов» (Луман, 2011: 157).

Второй релевантный пример — знаменитая формула «постнациональной констелляции» Юргена Хабермаса, разработанная им в одноименной работе 1998 года (Habermas, 1998). В ней он указывает на возможность радикально инклюзивной политики, противоположной традиционному исключаящему, эксклюзивному характеру национального законодательства: инклюзивные политико-правовые практики ориентированы на всех людей в равной степени. Такого рода инклюзия подразумевает, что государственная система является принципиально открытой для лиц любого происхождения, не требуя от них включения в национально-культурную гомогенность данного политического сообщества. Хабермас делает в этой связи важное уточнение: хотя исторически культурный консенсус и сыграл роль катализатора демократизации, отныне подобная культурная лояльность становится излишней, по мере того как дискурсивно структурированные практики формирования общественного мнения и публичного волеизъявления делают возможным разумное политическое взаимопонимание в том числе и между чужими: «демократический процесс гарантирует легитимность уже в силу своих процессуальных свойств, при необходимости он может залатать дыры в социальной интеграции и — учитывая изменения в культурном составе населения — произвести общую для него политическую культуру» (Хабермас, 2003: 119).

Понятно, что историческим референтом такого рода идентитарных утопий была ускоренная неолиберальная глобализация рынков информации, финансов и обслуживающего их персонала на рубеже II и III тысячелетий. Именно в этой связи Хабермас всерьез обсуждает шансы на успех этого процесса отрыва политической культуры от культуры большинства, когда солидарность граждан перестраивается на абстрактной основе «конституционного патриотизма» (Там же: 149), ставшего своеобразным мемом эпохи наивно-глобалистского оптимизма времен второго президентского срока Билла Клинтона.

Примечательно, что в качестве источника концептуальных возражений против такого рода формально-нормативной лояльности, как основы нового солидарно-

го сообщества, от которых невозможно просто отмахнуться, Хабермас довольно точно идентифицирует восходящую к Аристотелю традицию понимания политического. Поэтому имеет смысл вернуться к тому месту в 3-й книге «Политики», где формулируется прагматическое определение границ политического сообщества. Как известно, Стагирит исключает из него рабов, иностранцев-метеков, женщин, несовершеннолетних, старцев, изгнанников и некоторые другие категории эллинского населения, не говоря уже о варварах, *per definitionem* не относившихся к греческому культурному миру. Видимо, он ориентировался на реальную ситуацию в Аттике V–IV вв. до н.э.: по некоторым оценкам, лишь около 20% жителей являлись полноправными гражданами Афин (Welwei, 1999; Funke, 2003). При этом в качестве институционального ценза Аристотель называет квалифицирующие человека в качестве гражданина практики, конститутивные для жизни полиса: участие в суде и занятие должностей<sup>10</sup>. Лишь тот, кто способен быть полноправным участником в политико-правовой сфере государства, может считаться его гражданином в строгом смысле. Одного совместного проживания на общей территории вовсе не достаточно для признания в качестве члена политического сообщества, поскольку им функционально является только тот, кто, как говорит Аристотель далее, находится «в известном отношении к государственной жизни» (Аристотель, 1984: 1278b), т.е. кто фактически — единолично или вместе с другими — несет на себе бремя заботы о государственных делах. Таким образом, лишь фактическое соучастие в обеспечении общего блага квалифицирует граждан политически и создает структурные основания для их взаимного признания в качестве полноправных членов солидарной мы-группы. Подобное — условно практически-партиципаторное — понимание границы политических сообществ сохраняет свою эвристическую значимость и для всех нынешних попыток решения проблемы социальной онтологии. Его можно представить в качестве объяснительной формулы: сначала — участие, затем — признание.

В этой связи также можно вспомнить социологическое определение сословных границ у Макса Вебера: в качестве типичных признаков функционального равенства социальных акторов классик называет сочетание *commercium*, т.е. правоспособности заключать между собой сделки (вступать в деловые отношения), и *connubium*, т.е. правоспособности вступать между собой в брак. Лишь наличие двух этих правовых компетенций служит для него индикатором социальной *равнозначности*; отсутствие даже одной из них свидетельствует о качественном различии статусов (Вебер, 2017: 67).

Карл Шмитт в посвященном демократии § 17 своего «Учения о конституции» цитирует знаменитое место из 7-й книги «Политики» Аристотеля (πάντας ὁμοίως κοινωθέντες τὸν κατὰ μέτρον ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι), чтобы показать структурную значимость функционального равенства участников идеального политического сообще-

10. Ср.: «Что такое гражданин, отсюда ясно. О том, кто имеет участие в законсовещательной или судебной власти, мы можем утверждать, что он и является гражданином данного государства» (Аристотель, 1984: 1275b).

ства (Шмитт, 2010: 74–75), в котором «всем должно в равной степени поочередно властвовать и подчиняться» (Аристотель, 1984: 1332b). Как справедливо отмечает Шмитт, данная конструкция взаимного правления граждан над самими собой возможна лишь при условии их взаимного признания в качестве принципиально равных, что требует значительной культурной и социальной гомогенности (Шмитт, 2010: 74). Сама форма такого рода политики, отчасти напоминающей современную партиципаторную демократию, — на структурном уровне предполагает четкое институциональное разграничение членов данного солидарного сообщества. Ведь посредством границ обеспечивается его фактическая однородность, когда «равенство для равных состоит в одинаковом положении: все обитатели государственной территории, стремящиеся к введению новых порядков, оказываются заодно с подчиненными» (Аристотель, 1984: 1332b) и т. д.

### **Гомогенность и границы современных солидарных сообществ**

Поскольку любая политика как форма организации совместной жизни граждан прямо предполагает их большую или меньшую однородность в качестве условия возможности, социально-онтологически необходимым является различие между членами политического сообщества и не-членами. В этой связи Шмитт подчеркивает, «что подобное государство, в котором все как господствуют, так и подчиняются, не является политией всего человечества» (Шмитт, 2010: 74). Он подтверждает этот тезис еще одной ссылкой на Аристотеля, для которого политически квалифицирующими являются не только принадлежность к эллинскому культурному ареалу, но и фактически правовой статус (равенство по рождению и равенство перед законом): «...справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; и неравенство также представляется справедливым, и так оно есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных» (Аристотель, 1984: 1280a). При этом Шмитт считает далеко не случайным, что именно стоики, первыми попытавшиеся преодолеть различия эллинов и варваров, рабов и свободных и объединить всех в качестве граждан мира в мировом государстве, управляемом общим для всех разумом, отбросили идею демократии, сделав выбор в пользу монархии (Шмитт, 2010: 75).

Переходя к современным представлениям о политических сообществах, основанных на договорных отношениях, Шмитт на примере идеи общей воли у Руссо показывает, что и здесь конститутивным является качество их членов: «Все желают одного и того же, поэтому в действительности никто не остается в меньшинстве при голосовании, а если кто-то и остается, то он заблуждался относительно своей истинной и наилучшей воли». Таким образом, демократия как принцип невозможна без поддержания определенного уровня гомогенности: «Желание подчиняться большинству происходит не от того что это большинство, а потому что субстанциальная однородность народа настолько велика, что все желают одного

и того же. Это наиболее сильное и последовательное выражение демократической мысли» (Шмитт, 2010: 76).

Интересно, что практически одновременно с Карлом Шмиттом проблематику гомогенности как фактора демократии в условиях Веймарской Германии разрабатывал его идеологический антипод Герман Геллер, написавший отдельную работу на эту тему (Heller, 1928). Правда, социал-демократически настроенного Геллера интересовала в первую очередь социальная гомогенность как основа государственного единства. Тем не менее, как показывают сравнительные исследования их подходов, в представлениях этих политических оппонентов о гомогенности встречаются некоторые параллели. Основные различия в позициях связаны с определением основ самой гомогенности: если Шмитт подчеркивает сознательную самоидентификацию индивида с политическим единством, то Геллера больше интересовали рамочные предпосылки (Pasquino, 1985).

Говоря языком современной политической философии, гомогенность можно операционализировать как то минимальное общее, что необходимо для конституирования и сохранения политического сообщества. Исторически набор гомогенизирующих факторов может довольно сильно отличаться в различные эпохи и в различных политических условиях. Однако в любом случае должен наличествовать некий фундаментальный минимум, без которого нет самой солидарной группы. Этот базовый набор может меняться, например, расширяться или интенсифицироваться. Но он структурно необходим — от него невозможно отказаться полностью, не ставя при этом под угрозу стабильность самого человеческого общежития (Изензее, 2005: 420).

Обращаясь к идентитарной практике модерна, Шмитт приводит пример Французской революции, которая, несмотря на свои идеи о человечестве и всеобщем братстве народов, одновременно конституировала французскую нацию принципиально равных компатриотов. Предпосылкой этого рода демократии опять-таки является гомогенность, на сей раз — национальная: «Если нация понимается как субстанция демократического равенства, то отсюда вытекают практические последствия особого рода. Демократическое государство, находящее предпосылки своей демократии в национальной однородности своих граждан, соответствует так называемому признаку национальности, согласно которому одна нация образует одно государство, а одно государство охватывает одну нацию. В таком случае национально гомогенное государство выступает в качестве чего-то нормального» (Шмитт, 2010: 79).

В качестве интересного кейса Шмитт рассматривает Советскую Россию, в которой большевики попытались заменить национальную гомогенность на гомогенность классовую — пролетарскую. Он приводит ст. 20 Конституции РСФСР от 10 июля 1918 года, в которой говорилось следующее: «Исходя из солидарности трудящихся всех наций, Российская Социалистическая Федеративная Советская Республика предоставляет все политические права российских граждан иностранцам, проживающим на территории Российской Республики для трудовых занятий

и принадлежащим к рабочему классу или к непользующемуся чужим трудом крестьянству, и признает за местными Советами право предоставлять таким иностранцам, без всяких затруднительных формальностей, права российского гражданства». Для Шмитта подобная попытка постулировать равенство политических прав трудящихся всех наций вовсе не снимает структурную для демократии проблему границы солидарного сообщества, а просто переносит ее из сферы национальной идентичности в сферу классово-борьбы, где пролетарии противостоят буржуа. Тем самым место национальных противоречий занимает противостояние пролетарских и капиталистических государств, и группирование «друг — враг» тем самым получает новую интенсивность (Шмитт, 2010: 83).

Как убедительно показал Шмитт, если сущность демократического равенства заключается в субстанциальной однородности политического народа, то центральное понятие демократии — народ, а не человечество. Ведь любая реализованная демократия вообще может существовать только как демократия определенного народа, а не как демократия всего человечества, поскольку лишь в границах конкретной солидарной группы возможно реализовать тождество господствующего и подданного, правящего и подчиненного, приказывающего и повинующегося. Именно поэтому понятие «класс» для него не может заменить понятие «народ»: если класс перестает быть чисто экономической категорией, а становится политической величиной, позволяющей проводить новые групповые различия по линии разграничения «друг — враг» (Шмитт, 2010: 79–83) и т. д.

Известный левый теоретик Шанталь Муфф, реагируя на тезис Карла Шмитта о тождестве как принципе демократии, признает, что демократическая политика — это всегда борьба за определение того, что есть народ:

Такое понимание либерально-демократической политики означает признание идеи Шмитта о различии между «нами» и «ними», потому что эта борьба за установление «народа» всегда ведется в конфликтной области и предполагает существование соперничающих сил. В действительности нет никакой гегемонистской артикуляции без установления границы определения «их». Но в случае либерально-демократической политики такая граница является внутренней, а «они» не вечные чужаки. (Муфф, 2004: 153)

В любом случае дифференцированные посредством национальных границ дискретные солидарные группы по-прежнему являются практическим условием реализации принципов свободы, равенства и братства — несмотря на все попытки универсалистского дискурса дискредитировать территориально локализованные, исторически контингентные сообщества судьбы как несоответствующие высоким идеалам глобального гуманизма. Государство модерна по-прежнему остается единственной рационально организованной структурой, обладающей демократической легитимностью. При этом оно вынуждено все время отбиваться от морально доминирующего пафоса универсализации, столь же суггестивного, как и безответственного в своей нереалистичности (Депенхоер, 2005).

**10 предварительных выводов для теории социального порядка**

1. В мире людей живут не *я*-индивиды, а *мы*-группы. Эти *мы*-группы всегда имеют свои границы. Попытка их сознательной отмены приводит лишь к сдвигу этой границы внутрь самой *мы*-группы.
2. Всякого рода попытки неограниченного расширения круга участников политического сообщества обречены на провал, поскольку конкретные формы социального взаимодействия фактически зависят от культурной традиции и тем самым всегда обусловлены предшествующей практикой конкретной *мы*-группы<sup>11</sup>.
3. Взаимное фактическое, а не нормативно декларируемое или политически октроированное признание участников носит конститутивный характер для любого сообщества действия. Оно невозможно без основанного на реальном позитивном опыте доверия участников *мы*-группы друг к другу.
4. Это доверие обеспечивается совместным культурным капиталом участников, делающим возможным стабильное воспроизводство правил и норм поведения в духе дюркгеймовского «морального сообщества» или парсоновского нормативного решения проблемы социального порядка (Кильдюшов, 2016)<sup>12</sup>.
5. Существование границ между исторически конкретными и политически дискретными сообществами коллективного действия — это не политическая фикция, а социально-онтологическое условие возможности конституирования социального порядка.
6. Вопрос о границе *мы*-группы одновременно является вопросом о том, к какому солидарному сообществу *мы* хотели бы принадлежать, что, в свою очередь, связано с тем, какими людьми *мы* хотели бы быть. Таким образом, здесь *мы* возвращаемся к вполне аристотелевскому по своей интенции вопросу о трансцендентных мотивах совместной жизни той или иной группы людей.
7. Попытки отделения демократических политико-правовых практик от породивших их исторически-конкретных солидарных сообществ, настойчиво продвигаемые глобалистским мейнстримом, ставят под вопрос сохранение демократией конститутивного для нее тождества, т. е. тождества правящих и подчиняющихся, о которых говорил еще Аристотель.
8. Посюстороннее спасение через политическое посредничество государства было и остается дефицитным благом, которое уже в силу ограниченности материальных и символических ресурсов не может распространяться на тех, кто не принадлежит к соответствующей солидарной группе.

---

11. Именно так можно понимать указание Макса Вебера в «Основных социологических понятиях», где он говорит о постоянной соотношенности социального действия с поведением других членов референтной *мы*-группы. Ср.: «Социальное действие (включая отказ от действия или претерпевание) может быть ориентировано на прошедшее, настоящее или ожидаемое в будущем поведение других людей... «Другими» могут быть отдельные и знакомые люди или неопределенные многие и совершенно незнакомые... (Вебер, 2016: 82).

12. Особенно см. раздел «Парсоновский „нормативный“ вариант решения проблемы социального порядка: интеграция посредством совместно разделяемых норм и ценностей» (с. 135–138).

9. Универсалистское отчуждение государства от собственных контингентных (этнокультурных) оснований угрожает его функциональности в качестве оператора посюстороннего спасения, если из-за нереалистичности взятых социологических обязательств оно окажется не в состоянии «спасти» даже тех, для спасения которых и было создано.
10. Солидарность не делится поровну на всех: дифференциация людей на ближних и дальних не только этически допустима, но и структурно необходима для сохранения культуры, основанной на такого рода системе различий. При этом фактической альтернативой ей является не утопическое братство граждан глобального космополиса, а абсолютное равенство в условиях *status naturalis*, малопривлекательные симптомы которого описал еще Гоббс в своем «Левиафане».

## Литература

- Аристотель*. (1984). Политика / Пер. с древнегреч. С. А. Жебелева // *Аристотель*. Сочинения. Т. 4. М.: Мысль. С. 375–644.
- Вебер М.* (2006). Протестантская этика и дух капитализма / Пер. с нем. М. И. Левиной // *Вебер М.* Избранное. М.: РОССПЭН. С. 19–186.
- Вебер М.* (2007). К положению буржуазной демократии в России // *Вебер М.* О России / Пер. с нем. А. Кустарева. М.: РОССПЭН. С. 14–55.
- Вебер М.* (2016). Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Т. 1: Социология / Пер. с нем. В. А. Брут-Цехового, Л. Г. Ионина, И. А. Судариковой, А. Н. Беляева, Д. Б. Цыганкова под ред. Л. Г. Ионина. М.: ВШЭ.
- Вебер М.* (2017). Хозяйственная этика мировых религий: опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм / Пер. с нем. О. В. Кильдюшова. СПб.: Владимир Даль.
- Гоббс Т.* (2001). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Гутермана. М.: Мысль.
- Депенхоер О.* (2005). Не все люди будут братьями: дифференциация как практическое условие солидарности. Философско-правовое размышление с практическими целями // *Хеффе О., Изензее Й.* (ред.). Политическая философия в Германии / Пер. с нем. Д. Мироновой, С. Погорельской. М.: Современные тетради. С. 429–441.
- Диоген Лаэртский*. (1986). О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова под общ. ред. А. Ф. Loseва. М.: Мысль.
- Зеллин Ф.* (2014). Политика // *Зарецкий Ю., Левинсон К., Ширле И.* (сост.). Словарь основных исторических понятий. Т. 1 / Пер. с нем. К. Левинсона. М.: Новое литературное обозрение. С. 414–519.
- Изензее Й.* (2005). Европа — политическая идея географической части света // *Хеффе О., Изензее Й.* (ред.). Политическая философия в Германии / Пер. с нем. Д. Мироновой, С. Погорельской. М.: Современные тетради. С. 410–428.

- Кильдюшов О. В. (2016). Проблема социального порядка (Гоббсова проблема): к эвристике и прагматике конститутивного вопроса современной теории общества // Социологическое обозрение. Т. 15. № 3. С. 122–149.
- Луман Н. (2011). Общество общества. М.: Логос.
- Маринович Л. П., Кошеленко Г. А. (1997). Эпиктет // *Эпиктет*. Беседы Эпиктета / Пер. с древнегреч. Г. А. Тароняна. М.: Ладомир. С. 5–36.
- Марк Аврелий. (1985). Размышления / Пер. с древнегреч. А. К. Гаврилова. Л.: Наука.
- Муфф Ш. (2004). Карл Шмитт и парадокс либеральной демократии / Пер. с англ. А. А. Смирнова // Логос. № 6. С. 140–153.
- Нерсесянц В. С. (1977). Сократ. М.: Наука.
- Плутарх. (1998). О судьбе и доблести Александра. Речь первая / Пер. с древнегреч. Я. М. Боровского // *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. М.: Рипол Классик. С. 400–409.
- Руссо Ж.-Ж. (1969). Об Общественном договоре, или Принципы политического права / Пер. с франц. А. Д. Хаятина и В. С. Алексеева-Попова // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М.: Наука. С. 151–256.
- Хабермас Ю. (2003). Постнациональная констелляция и будущее демократии / Пер. с нем. Б. В. Скуратова // Логос. № 4/5. С. 105–152.
- Шмитт К. (2000). Политическая теология: четыре главы к учению о суверенитете // *Шмитт К.* Политическая теология / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца, А. Ф. Филиппова. М.: КАНОН-Пресс-Ц. С. 11–98.
- Шмитт К. (2010). Учение о конституции (фрагмент) // *Шмитт К.* Государство и политическая форма / Пер. с нем. О. В. Кильдюшова. М.: ВШЭ. С. 33–236.
- Эпиктет*. (1997). Беседы Эпиктета / Пер. с древнегреч. Г. А. Тароняна. М.: Ладомир.
- Beck U., Bonß W. (Hg.). (2001). Die Modernisierung der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Funke P. (2003). Athen in klassischer Zeit. München: C. H. Beck.
- Habermas J. (1998). Die Postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie // *Habermas J.* Die Postnationale Konstellation: Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 91–163.
- Glatzer W. (Hg.). (1991). Die Modernisierung moderner Gesellschaften: 25. Deutscher Soziologentag in Frankfurt vom 9.-12.10.1990. Sektionen — Arbeits- und Ad Hoc-Gruppen — Ausschuss für Lehre. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Held D. (1995). Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance. Cambridge: Polity.
- Heller H. (1971 [1928]). Politische Demokratie und soziale Homogenität // *Heller H.* Gesammelte Schriften. Bd. 2: Recht, Staat, Macht. Leiden: Sijthoff.
- Mehring R. (2017). Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Werk — Wirkung — Aktualität. Freiburg: Karl Alber. S. 421–433.

*Pasquino P.* (1985). Politische Einheit, Demokratie und Pluralismus: Bemerkungen zu Carl Schmitt, Hermann Heller und Ernst Fraenkel // *Müller Ch.* (Hg.). Staatslehre in der Weimarer Republik. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 114–127.

*Welwei K.-W.* (1999). Das klassische Athen: Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

## Not All Will Be Saved: The Boundaries of the Political Community as a Socio-ontological Premise

*Oleg Kildyushov*

Research Fellow, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: kildyushov@mail.ru

The article offers an exposition of the range of topics discussed at the events of the Centre for Fundamental Sociology at the National Research University Higher School of Economics in 2017–2018. These topics were generally connected with the basic theme of the return of the sacred to the world of late modernity which seemed to be completely secularized long ago. Special emphasis is given to the role the state plays in this process of the political rehabilitation of the transcendent. The statement of the problem starts with the analysis of significant structural changes within the global discursive landscape, including the demise of the leading role of triumphalist globalization narratives which, until recently, dominated the sphere of values and symbolic meanings. Then it raises the question of the return of the state as an operator of worldly, secular salvation, which, through its institutions, ensures the inclusion of the social world into the transcendent one, thereby defining the circle of those to be rescued. A short historical-philosophical excursus then demonstrates the rooted-ness of the problem of borders of communities in solidarity united by certain transcendent values in the tradition of social science since the times of antiquity. The next section, appealing to the Aristotelian understanding of the political, proposes a participatory model of the mutual recognition for the members of a certain “We”-group structurally separated from other historically-contingent communities of fate. By conceptual means, the article offers an analysis of the attempts to overcome the inevitably discrete character of social ontology undertaken by universalist discourse through the return to cosmopolitan utopias such as projects of global citizenship, post-national inclusive politics, etc. Finally, the text proposes a reconstruction of the alternative line of argumentation usually associated with the names of Aristotle and Rousseau, but explicitly developed by Carl Schmitt. In this line of reasoning, homogeneity is postulated as a condition of the possibility for any community of solidarity. The article offers preliminary conclusions on the relevance of this topic to the theory of social order.

*Keywords:* salvation markets, sacred, post-secular, “We”-groups, cosmopolitanism, homogeneity, border of political community, Aristotle, Carl Schmitt

### References

- Aristotle (1984) *Politika* [Politics]. *Sochinenija. T. 4* [Works, Vol. 4], Moscow: Mysl, pp. 375–644.
- Beck U., Bonß W. (eds.) (2001) *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Depenhoer O. (2005) Ne vse ljudi budut brat'jami: diferenciacija kak praktičeskoe uslovie solidarnosti. *Filosofsko-pravovoe razmyshlenie s praktičeskimi celjami* [Not All People Will Be

- Brothers: Differentiation as a Practical Condition of Solidarity. Philosophical and Legal reflection with Practical Goals]. *Politicheskaja filosofija v Germanii* [Political Philosophy in Germany] (eds. O. Heff, J. Isensee), Moscow: Sovremennyye tetradi, pp. 429–441.
- Diogenes Laërtius (1986) *O zhizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers], Moscow: Mysl.
- Funke P. (2003) *Athen in klassischer Zeit*, München: C. H. Beck.
- Glatzer W. (ed.). (1991) *Die Modernisierung moderner Gesellschaften: 25. Deutscher Soziologentag in Frankfurt vom 9.-12.10.1990. Sektionen — Arbeits- und Ad Hoc-Gruppen — Ausschuss für Lehre*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Habermas J. (1998) Die Postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie. *Die Postnationale Konstellation: Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 91–163.
- Habermas J. (2003) Postnacional'naja konstelljacija i budushhee demokratii [Post-national Constellation and the Future of Democracy]. *Logos*, no 4-5, pp. 105–152.
- Held D. (1995) *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge: Polity.
- Heller H. (1971) Politische Demokratie und soziale Homogenität. *Gesammelte Schriften, Vol. 2: Recht, Staat, Macht*, Leiden: Sijthoff.
- Hobbes Th. (2001) *Leviafan, ili Materija, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo* [Leviathan; or, The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil], Moscow: Mysl.
- Isensee J. (2005) Evropa — politicheskaja ideja geograficheskoy chasti sveta [Europe — a Political Idea of the Geographical Part of the World]. *Politicheskaja filosofija v Germanii* [Political Philosophy in Germany] (eds. O. Heff, J. Isensee), Moscow: Sovremennyye tetradi, pp. 410–423.
- Kildyushov O. (2016) Problema social'nogo porjadka (Gobbsova problema): k jevristike i pragmatike konstitutivnogo voprosa sovremennoj teorii obshhestva [The Problem of Social Order (Hobbes Problem): Towards Heuristics and Pragmatics of the Constitutional Question of the Modern Theory of Society]. *Russian Sociological Review*, vol. 15, no 3, pp. 122–149.
- Luhmann N. (2011) *Obshhestvo obshhestva* [Society of Society], Moscow: Logos.
- Marinovich L., Koshelenko G. (1997) *Jepiktet* [Epictetus]. *Besedy Jepikteta* [The Discourses of Epictetus] (ed. G. Taronyan), Moscow: Ladomir, pp. 5–36.
- Marcus Aurelius (1985) *Razмышlenija* [Meditations], Leningrad: Nauka.
- Mouffe Ch. (2004) Karl Shmitt i paradoks liberal'noj demokratii [Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy]. *Logos*, no 6, pp. 140–153.
- Nersesyants V. (1977) *Sokrat* [Socrates], Moscow: Nauka.
- Plutarch (1998) *O sud'be i doblesti Aleksandra. Rech' pervaja* [Life of Alexander. Part 1]. *Sravnitel'nye zhizneopisanija. Traktaty. Dialogi* [The Parallel Lives. Treatises. Dialogues], Moscow: Ripol Classic, pp. 400–409.
- Rousseau J.-J. (1969) *Ob obshhestvennom dogovore, ili Principy politicheskogo prava* [The Social Contract; or, Principles of Political Rights]. *Traktaty* [Treatises], Moscow: Nauka, pp. 151–256.
- Mehring R. (2017) *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Werk — Wirkung — Aktualität*, Freiburg: Karl Alber, pp. 421–433.
- Pasquino P. (1985) Politische Einheit, Demokratie und Pluralismus: Bemerkungen zu Carl Schmitt, Hermann Heller und Ernst Fraenkel. *Staatslehre in der Weimarer Republik* (ed. Ch. Müller), Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 114–127.
- Schmitt C. (2000) Politicheskaya teologiya: chetyre glavy k ucheniyu o suverenitete [Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty]. *Politicheskaya teologiya* [Political Theology], Moscow: KANON-Press-C, pp. 11–98.
- Schmitt C. (2010) *Uchenie o konstitucii (fragment)* [The Doctrine of the Constitution (Fragment)]. *Gosudarstvo i politicheskaja forma* [State and Political Form], Moscow: HSE, pp. 33–236.
- Sellin F. (2014) *Politika. Slovar' osnovnyh istoricheskikh ponjatij T. 1* [Dictionary of Basic Historical Concepts, Vol. 1], Moscow: New Literary Observer, pp. 414–519.
- Weber M. (2006) *Protestantskaja jetika i duh kapitalizma* [Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism]. *Izbrannoe* [Selected Works], Moscow: ROSSPEN, pp. 19–186.

- Weber M. (2007) K polozheniju burzhuaznoj demokratii v Rossii [On the Situation of Bourgeois Democracy in Russia]. *O Rossii* [About Russia], Moscow: ROSSPEN, pp. 14–55.
- Weber M. (2016) *Hozyajstvo i obshchestvo: ocherki ponimayushchej sociologii. T. 1: Sociologiya* [Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, Vol. 1: Sociology], Moscow: HSE.
- Weber M. (2017) *Hozyajstvennaja jetika mirovyh religij: opyty sravnitel'noj sociologii religii. Konfucianstvo i daosizm* [Economic Ethics of World Religions: Essays in Comparative Sociology of Religion. Confucianism and Taoism], Saint Peterburg: Vladimir Dal.
- Welwei K.-W. (1999) *Das klassische Athen: Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.