

Российская Академия Наук
Институт философии

М.М.Федорова

**Метаморфозы принципов Просвещения
в политической философии Франции
эпохи буржуазных революций**

Москва
2005

УДК 141
ББК 87.3
Ф 33

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *М.А.Абрамов*
кандидат филос. наук *А.Г.Сытин*

Ф 33 **Федорова М.М.** *Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций.* – М., 2005. – 190 с.

В монографии анализируются три главные просвещенческие идеи, представляющие особое значение для развития политической философии: Индивид, Разум, Прогресс – и их трансформации в политической мысли Франции XIX века. Анализ каждой из этих идей проведен в контексте формирования и развития идеологий либерализма, консерватизма и социализма. Он дает представление о характере и особенностях трансформации и эволюции политического проекта модерна, что представляется особенно актуальным в свете философских дискуссий последних лет о реальном значении парадигмы «Современности/Постсовременности» как ключевой для анализа современных политических процессов.

ISBN 5-9540-0032-8

© Федорова М.М., 2005
© ИФ РАН, 2005

Введение

Поиски рациональных оснований политической практики в современных условиях очень остро поставили вопрос об универсальности проекта освобождения на путях создания единой человеческой цивилизации. Вопреки ожиданиям, политические катаклизмы конца XX столетия, крах коммунистической системы привели не к формированию единых демократических институтов и основ гражданского общества по западным образцам, а к волне религиозного и этнического сепаратизма, серии экологических катастроф, кризису легитимности классических демократических институтов. Все это заставило достаточно авторитетных западных политологов говорить о «саморазрушении» политического проекта Современности, усматривая в нем ставший бесполезным и бессмысленным некий аморфный политико-философский конструкт, и о принципиальной невозможности с его позиций объяснить кризисные явления рубежа XX–XXI вв.

В этих условиях представляется особенно актуальным проанализировать политико-философские основания проекта Просвещения. В книге подобный анализ предполагается провести на основе системного изучения политической мысли во Франции эпохи буржуазных революций. В пользу выбора данного предмета исследования можно привести несколько оснований. Во-первых, французская традиция политико-философской рефлексии – одна из самых насыщенных сложными и развивающимися концептуальными схемами, направлениями, течениями и школами. И выбранный период, – конец XVIII–XIX вв., – эпоха формирования и расцвета этой богатейшей политической культуры. Во-вторых, Франция в течение этого периода пережила целую череду революционных потрясений, оказавших существенное влияние и на развитие политической мысли. Так, уже Великая французская революция заставила усомниться в возможности полномасштабной реализации просвещенческих принципов, породила мощную волну контрпросвещенческих настроений, зафиксированных в идеологических построениях раннего консерватизма. Но одновременно она дала толчок к серьезным модификациям и трансформациям просвещенческой мысли на основе и в рамках самого проекта Модерна. Анализ этих тенденций, по нашему мнению, позволяет выявить своего рода «резистентность» и одновременно пластичность просвещенческих политико-философских принципов, их способность к саморазвитию и преодолению внутренних кризисов. В-третьих, XIX век, как известно, называют «веком великих идеоло-

гий». И, пожалуй, нигде, как во Франции, идеологии как целостные системы политико-философских, правовых, аксиологических принципов, рассмотренных сквозь призму их применения к реальным условиям человеческого существования, не получили столь полного и крупномасштабного развития. Именно французская традиция политической мысли дала уникальное сочетание либеральной, консервативной, националистической концепций, позволившее им подпитываться за счет конкурирующих или оппозиционных идей, развиваясь и модифицируясь в соответствии с требованиями эпохи.

Кроме того, актуальность исследования определяется также и тем, что анализ процесса эволюции основных просвещенческих принципов во взаимодействии и конфронтации различных школ политической мысли, рассмотрение политико-философского творчества отдельных мыслителей является основанием для реконструкции и осмысления реальной проблемно-содержательной ситуации, которая определяла попытки разрешения глубинных внутренних противоречий политической мысли ранней Современности. В книге показывается, что эта ситуация была закономерным явлением, поскольку была обусловлена изначальной противоречивостью философско-антропологических, эпистемологических и историософских предпосылок, породивших такое специфическое явление, каковым была французская политико-философская мысль эпохи буржуазных революций. Впервые со всей очевидностью эта ситуация была выявлена в ходе Великой французской революции и в первые послереволюционные годы, однако сам факт политического кризиса не перерос в кризис духовный, стал, скорее, новым импульсом для развития политической теории. Духовную ситуацию, сложившуюся на рубеже XVIII–XIX столетий, М.Фуко называл «переменной способа бытия идей», когда «знание включается в новое пространство», происходит «перелом от Порядка к Истории, фундаментальное изменение тех позитивностей, которые в течение полутора веков дали место стольким примыкающим друг к другу знаниям»¹.

Именно в контексте осмысления этой уникальной духовно-политической ситуации, в этих не всегда последовательных и завершенных попытках уяснения причин политического кризиса и поиска путей выхода из него обозначился круг вопросов, идей и подходов, которые до сих пор во многом определяют проблемное поле политической философии. В пространство политической рефлексии вошли и прочно утвердились в нем такие важнейшие темы, как соче-

¹ Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 243, 246.

тание либеральных и демократических моментов политической теории (мыслившихся ранее как сугубо противоречащие друг другу), роль традиции в политическом мышлении, возможная взаимосвязь рациональных и иррациональных способов постижения политической реальности, закономерность и случайность в политическом процессе, возможность универсального освобождения на путях всеобщего прогресса и др. Эпоха буржуазных революций во Франции дала миру имена таких блестящих мыслителей, как Франсуа Гизо и Алексис де Токвиль, Жозеф де Местр и Луи де Бональд, Клод Анри де Сен-Симон и Огюст Конт...

Систематический анализ этих процессов позволяет не только лучше и по-новому понять генезис французской политической мысли, ее внутреннюю, глубинную связь с идеями Просвещения, но и более адекватно осмыслить своеобразную роль последнего в формировании политической мысли Современности и Постсовременности. И хотя настоящее исследование не претендует на полноту освещения политической мысли этого периода, однако постановка и предложенный вариант решения этих задач представляется достаточно актуальным для развития истории политической науки.

ГЛАВА I
ОТ ВЕКА ВОСЕМНАДЦАТОГО К ВЕКУ ДЕВЯТНАДЦАТОМУ
(философские предпосылки французской
политической мысли XIX столетия)

Политико-философские идеи, имеющие своим объектом особый тип власти, основанный на монополии легитимного принуждения в рамках общества, и связывающие этот объект с определенной системой ценностей (Справедливость, Свобода, Равенство, Счастье и т.п.), имеют достаточно сложный механизм функционирования и развития. Они представляют собой живое общественное явление, обладающее собственной логикой, собственной жизнью. Будучи одним из важнейших элементов политической реальности, они в то же время не являются ее точным отражением на уровне дискурса. Политико-философское осмысление реальности в большей степени, нежели какое-либо другое, склонно к идеализациям, символическому осмыслению частных интересов в качестве всеобщих, обращению к социальному воображаемому, к мифотворчеству. Безусловно, общество и его внутренняя динамика как на уровне чисто экономических или социально-экономических процессов, так и на уровне формирования символических представлений «подпитывают» процесс политико-философской рефлексии. Каждая эпоха если и не рождает абсолютно новые проблемы, то, по крайней мере, существенно корректирует направленность развития политической мысли: то это фантазм революции, то нищенское положение трудящихся классов, то подъем националистических страстей, то боязнь экономических кризисов...

Гегель определял философию как «время, постигнутое в мысли». Но каким образом происходит это «постижение времени»? В какой степени радикальные разрывы в ткани самого социума влекут за собой разрывы и в ткани политической мысли? И обязательно ли резкие изменения в социальной структуре общества приводят к измене-

нию парадигмы политической философии? Разумеется, однозначного ответа на эти вопросы не существует, но тем полезнее рассмотреть **механизм** движения идей в эпоху социальных потрясений. Тем более, что существует множество возможностей блокировки, препятствующей активной разработке одних вопросов, тогда как другие, напротив, становятся предметом интенсивного изучения (например, во Франции в начале XIX в. невозможность существования реальной оппозиции действующей власти способствовала уходу определенной части радикальных мыслителей в утопию).

Кроме того, при анализе политико-философских учений следует иметь в виду, что их авторы всегда остаются в некотором роде внешними по отношению к созданным ими произведениям. Идейный конструкт возникает почти автономно в рамках определенных экспрессивных кодов, задаваемых предшествующими смысловыми схемами, концептуальными элементами, составляющими матрицы, структурирующие поле возможностей в любом виде творчества. Все это создает полисемию дискурса, позволяющую при инвариантности ключевых понятий и принципов существенно изменять их смысл и проблемное поле. Именно эти процессы мы можем наблюдать в эволюции политической философии XIX столетия, развивавшейся на основе принципов Просвещения, но способствовавшей в значительной степени их обновлению и в чем-то даже преодолению путем наполнения исходных понятий и категорий принципиально новым содержанием.

В этом отношении представляется весьма поучительным обращение к опыту развития политической мысли рубежа XVIII—XIX столетий и к тем изменениям в формировании проблемного поля политической философии, которые произошли под влиянием событий Великой французской революции, а также последующих революционных кризисов 1830, 1848 и 1871 гг., образующих единый цикл социально-политического реформирования французского общества. Аналогии с той ситуацией, в которой оказалась сегодня отечественная политическая мысль, более чем очевидны: идеи, господствовавшие в предреволюционный период и сыгравшие свою положительную роль в процессе подготовки революционных событий, самой революцией высвечены как недееспособные, и именно на их авторов возлагается ответственность за невозможность решения задач, ожидаемого обществом от революционных преобразований. Отсюда и извечные вопросы, не перестающие время от времени будоражить политическую мысль? — в соответствии ли с предписаниями Руссо была осуществлена Великая французская революция, «по Марксу» или вопреки ему протекала российская революция 1917 г.

и т.п. Вопросы эти, однако, затрагивают принципиально иной срез проблемы соотношения политической теории и практики, нас же в данном случае интересует другое: способна ли политическая теория в состоянии кризиса, порожденного революционной ситуацией, в самой себе найти средства для имманентной критики и обновления? Или же такая теория должна быть решительно отвергнута и заменена другой, которую сочтут более подходящей для сложившейся ситуации (например, «либерализм» заменят «консерватизмом» или «социализмом с человеческим лицом» или любой другой готовой идеологической формой).

Вот почему важно проанализировать «работу» политической философии XIX в. по обновлению собственного проблемного поля, основанную на усвоении и переработке в свете революционных событий предшествующего идейного наследия. На наш взгляд, в первой половине XIX в. *продуктивная критика* политических наработок и идей XVII–XVIII столетий приводит к очень важному результату: при сохранении идеала Просвещения – создание модели общественного порядка, не имеющего никаких трансцендентных оснований, порядка, основанного на саморегулировании и способного обеспечить всем членам общества пользование равными правами «в отношении распоряжения своим имуществом и личностью»? – происходит существенная смена политических ценностей. Сам факт провала целого ряда попыток искусственной «прививки» идеологических форм на совершенно чуждую для них почву лишней раз доказывает, что политическая мысль не является образованием, которое можно «привить», «насадить», «распространить» и т.п. Она представляет собой живое общественное явление, обладающее собственной логикой развития, собственной жизнью, любые же манипуляции с идеологическими образованиями представляют для самого общества серьезную опасность.

К числу просвещенческих принципов, имеющих наибольшее значение для развития политической философии XIX в., мы бы отнесли три следующих тесно взаимосвязанных идеи:

– идея о том, что общество состоит из отдельных индивидов, каждый из которых обладает волей и является свободным и равным в своих правах другому индивиду (принцип индивидуализма);

– идея о том, что социальная и политическая реальность не только «прозрачна» для разума (т.е. человеческий разум способен постичь суть политических событий и абсолютно адекватно отразить ее в понятиях), но и подвластна ему, может быть изменена и трансформирована в соответствии с требованиями Разума;

– идея прогресса, т.е. закономерного поступательного развития форм рациональности, неизбежно приводящее к замене одних социальных и политических форм другими, более совершенными.

Эти принципы взаимосвязаны и поддаются разделению только в абстракции. В своей совокупности они образуют ключевые моменты новоевропейского модернизма как способа политико-философской рефлексии. Понятие модернизма выражает и до некоторой степени «мистифицирует» смысл определенной исторической ситуации как общественного бытия, чреватого кризисами и изменениями. Оно отражает удивительный рост самосознания человечества, самосознания, предстающего одновременно как самовосхваление, исполненное не только торжеством побед, но и тревожными размышлениями о будущем. Жестокие коллизии переживаемой эпохи порождают удивительное видение истории: модернизм осмысливает свою историю как *настоящее*, но в то же время он создает опыт, в соответствии с которым это настоящее несет в себе свое *будущее*, и по отношению к этому будущему настоящее является ориентировкой. Таким образом, идея настоящего как полностью затмевающего прошлое оказывается лишь подавленной осознанием настоящего как распахнутого в будущее, заключающего в себе его (будущего) тенденции и ростки. Модернизм, говорил Лиотар, есть некая точка в бесконечном течении времени, отличающаяся открытием самого этого времени, открытием смысла эпохального сдвига, разлома эпох, открытием качественного разрыва в нашем идеологическом образе исторической жизни. Нам кажется, что движется не столько «история», сколько то, что вызвано этим разрывом и приостановкой некогда имевших место процессов; и типично модернистские образы «водоворота» или «бездны», «вертикального вмешательства» в темпоральность прекрасно отражают всю амбивалентность такого сознания.

Мы попытаемся вычленилть и описать каждый из названных принципов, очерить его поле таким, каким оно сформировалось к концу XVIII в.; наметить главные внутренние противоречия этих принципов, которые, будучи особенно ярко высеченными революционными событиями во Франции, собственно, и составляли предмет политико-философской рефлексии XIX столетия.

§ 1. Философско-антропологические предпосылки: индивидуализм и атомистский эгалитаризм

Пожалуй, наиболее значимой для развития политической мысли в философском багаже XVII–XVIII вв. была идея «высокого индивидуализма», представляющая собой, по словам известного культуролога Л.М.Баткина, «смысл и основу европеизма». В отличие от

традиционного общества, в котором индивид определялся через его включенность в определенное сообщество и воспринимался лишь в контексте причастности к некому целому, европейская философия Нового времени приняла понятие индивида, «живущего в горизонте регулятивной идеи личности». Формулировка этой идеи означала не просто замену одной модели (традиционной, характерной для всей классической античной и средневековой философии) другой моделью того же класса, но переход к совершенно новой парадигме мышления, основанной на полагании Я из него самого, не как части производного, но как непосредственно и актуально всеобщего¹. Эта идея имела колоссальные последствия для политической философии. Она означала построение политического проекта общества, основополагающим и упорядочивающим моментом которого является не трансцендентное начало, а свобода и правовое равенство индивидов, руководствующихся в своих действиях не идеей божественного Провидения, но исключительно своей волей и разумом. Индивидуалистическое видение мира не только управляет развитием политических идей всего Просвещения, формирует дискурс Французской революции, фиксирует отношения людей в Декларациях прав, принятых американскими и французскими революционерами, но и вообще представляет собой магистральную линию развития политической мысли, совпадающую с логикой Современности: современно такое отношение к миру, при котором человек заявляет о себе как о силе основания (своих поступков и представлений, основания истории, истины, закона)².

Философия Нового времени выявляла свой смысл по отношению к человеку и для человека, ставшего ее центром. Связь учения о человеке с политической мыслью отчетливо проявляется уже у Гоббса и Локка. При этом, задаваясь вопросом, что есть человек, философы Нового времени обращаются уже не к мифу о душе, как это делали греки, и не к специфическим признакам *humanitas*, волновавшим гуманистов Возрождения. И философскую, и политическую мысль все более интересует конкретный человек, воспринимающий имманентную динамику мира. По-новому сформулированный вопрос об основаниях и значении политики также способствовал переосмыслению человеческой природы, назначения человека, смысла его жизни, ценности выработанных им институтов, границ его власти. В центре политической философии этого периода – не «наилучший государственный порядок», а человек: его природа, его свобода, его возможности, принципы и цели. В средневековой философии человек выступал как бы гражданином двух миров, один из которых (Цер-

ковь) воплощал внутреннюю гармонию и единство индивидуальной жизни, тогда как другой (государство) – разорванность человеческого удела. Право государства – это право разорванного разрушенного мира, способное гарантировать лишь выживание человека, тогда как нравственность, добродетель и духовная свобода соотносились с Церковью и гарантировались божественным правом. В политической же мысли Нового времени человек должен был стать единственным субъектом права.

Политические концепции Гоббса или Спинозы, Локка или Руссо не схожи между собой, ибо основываются на различном понимании человеческой природы и места человека в мире. Но для них для всех человек выступал в качестве «живой реальности», не подчиняющейся божественному провидению, а в качестве регулятивного принципа нравов современной им политической истории признавались требования человеческого разума. Новая философия перевернула все прежние ценности: в своих теоретических построениях люди исходили из самих себя, из своих слабостей, недостатков и даже пороков. Иначе решалась и проблема свободы: человек – раб, если он не способен управлять своими страстями и сдерживать их; но это рабское состояние отступает, как только мы получаем отчетливую и ясную идею о том, что человек обретает свободу лишь в действии – в действии собственного разума. «Следуя разуму, – говорил Клод Жильбер, – мы не зависим более ни от кого, кроме самих себя, и тем самым становимся в некотором смысле богами»³.

Та мысль, что человек в самом себе видит источник своих представлений и действий, является основой политического гуманизма эпохи модернизма. По мнению философов Нового времени, человек черпает нормы поведения и законы не в природе вещей (как утверждала классическая политическая философия в лице Аристотеля) и не в Боге (как полагали мыслители Средневековья), но в самом себе – он строит их посредством своего разума и своей воли. С появлением проблематики естественного состояния и общественного договора понятие легитимности стало неотделимым от понятия субъективности: законной является лишь та власть, каковая есть предмет договора между субъектами. Это позволяет осмыслить сферу политической жизни как саморегулируемую (теория общественного договора) в противовес обществам, основанным на традиции.

Именно в рамках естественно-правовой, договорной теории и возникает разрыв с предшествующей политико-философской традицией. И хотя идея естественного права и естественного закона как всеобщего закона природы, возникающего одновременно из идеи

естественного провидения и деятельности разума, принадлежат античности, и в частности, философии стоиков, политическая мысль XVII–XVIII вв. дает ей поистине второе рождение в контексте дискуссий о приоритете суверенитета государства над божественным правом и правом королей, а также о праве на сопротивление злодеяниям тиранов, как ответ на изменения в духовном и политическом климате эпохи, сформировавшемся под влиянием Реформации и возникновения абсолютизма. Естественное право Нового времени было порождено и определенной философией: философией, отрицающей все сверхъестественное, божественное и заменяющей личное действие и волю Бога имманентным порядком природы и общества. Оно было также отмечено и рационалистической тенденцией, утверждающейся в науке: каждый человек обладает неотъемлемыми качествами, связанными с самой его сущностью как человека, т.е. существа разумного, и обязан употреблять эти качества в соответствии с их предназначением. Наконец, естественное право было тесно связано с определенным мироощущением: власть, внутри страны устанавливающая произвол в отношении правителя со своими подданными, а между странами приводящая к войнам, должна быть отвергнута и заменена новым правом — правом людей, а не богов. Естественное право античности утверждало существование законов, общих для всех народов и имеющих своим источником природу⁴. Античная традиция естественного права от Аристотеля до Фомы Аквинского провозглашала существование естественно справедливого — всегда и везде одинаково незыблемого и всеобщего. Основанием такого понимания естественного права выступало понятие природы как гармонии и соразмерности, управляющей не только движением звезд, сменой времен года, климатическими явлениями, растительными и животными формами, но также и социально-политическими институтами. Сформулированное Новым временем понятие естественного права во многом означало разрушение классического естественного права. И прежде всего речь шла об изменении его основы — понятия природы. Сейчас речь идет о природе не в ее космическом понимании, а о природе человека, причем человека, понимаемого не как «общественное» или «политическое» животное, т.е. рождающегося уже социализованным и цивилизованным. Для того чтобы открыть истинную природу, нужно абстрагироваться от привнесенных цивилизацией слоев, дабы добраться до состояния человека вне всякой цивилизации — естественного состояния. Здесь нет социальных отношений, взаимных обязательств, нет государства, нет общественной власти. Философы Нового времени лишают это состояние всякого субстан-

ционального содержания за исключением единственной данности — индивидуальной свободы. Каждый человек естественным образом свободен, не встречает никакого принуждения, обладает правом делать все, что захочет. Понятие права здесь употребляется в ином смысле, чем в классической античной философии — речь идет не о всеобщем и неизблемом законе, а о субъективном праве, способности индивида мыслить и действовать по собственному усмотрению. Природа дает человеку безграничные индивидуальные права, на пути осуществления которых в естественном состоянии не существует никакого барьера. Таким образом, как только появляется идея о том, что природа не устанавливает никаких социальных отношений, рушатся и представления о праве как о справедливом отношении между вещами, устанавливаемом самой природой и открываемом человеческим разумом, наукой⁵.

Первый шаг на этом пути был сделан еще Гуго Гроцием в его работе «О праве войны и мира» (1625): он вводит двойную формулу — естественное право существует наряду с правом божественным, ибо «Бог пожелал, чтобы подобные принципы существовали в нас». Собственно, новаторство Гроция состояло в разведении и даже противопоставлении понятий божественного и естественного права. И главное здесь, пожалуй, — его пока еще смутное и неоформленное ощущение, что войны, насилие и беспорядки, которые божественное право не только не уничтожает, но и в чем-то оправдывает Божественным Промыслом, можно смягчить (если не уничтожить вовсе), подчинив все закону, созданному человеком. Идеи Гроция обретают более отчетливые контуры и набирают силу в концепции С.Пуфендорфа («О праве по природе и рождению», 1672; «О должности человека и гражданина», 1673), который хотя и не отрицает существования божественной силы, но как бы переводит ее в иной план. По его мнению, существует уровень чистого разума (уровень естественного права), т.е. уровень обязанностей, которые употребление разума заставляет нас признать необходимыми для нормального существования общества, и уровень божественного откровения (уровень моральной теологии), т.е. уровень обязанностей, налагаемых на нас Богом. Они не связаны друг с другом: моральная теология занимается делами небесными, а естественный разум — земными. Естественное право у Пуфендорфа соотносится только с сущностью человека как существа *разумного*, а «естественным законом является такой закон, который настолько безусловно соответствует социальной и разумной природе человека, что без соблюдения его принципов невозможно построение честного и мирного общества для рода человеческого»⁶. Именно

здесь пролегает граница между классическим естественным правом (политика как подражание природе) и естественным правом Нового времени, фундаментальными понятиями которого выступали единичный индивид и его «естественные», т.е. врожденные и неотделимые права. И эти положения, высказанные Гроцием и Пуфендорфом, а затем развитые Гоббсом, Локком, Спинозой и Руссо, позволили совершенно по-новому сформулировать основную проблему политической философии как проблему сознательного формирования законного политического правопорядка. Политический строй должен быть основан не на цели, предписанной человеку природой или Богом, он имеет своим основанием саму человеческую природу — природу существа свободного, равного в своих правах другому такому же человеческому существу, наконец, природу существа разумного.

Сформулированный в рамках Просвещения принцип индивидуализма при всей его значимости для развития политической теории таил в себе, однако, немало противоречий, разрешение которых и стало ядром политической философии XIX в. Дело в том, что естественный индивид именно в силу своей абстрактности оказался в высшей степени зыбкой основой политического проекта, поскольку, по определению, был лишен каких бы то ни было связей с себе подобными. Единственными характеристиками такого индивида оказываются лишь его свобода и равенство в правах с другими такими же свободными индивидами. «XVIII век был заморожен идеей *естественного человека* и пытался понять состояние современного общества из предобщественного состояния этого *естественного человека*, — пишет в этой связи М.Ямпольский. — Природный человек, дикарь, этот носитель естественного закона превращается теоретиками естественного права в некую абстракцию, которая оказывается эквивалентной понятию *человека вообще*. Эта абстракция выражает то, что в равной мере присуще всем людям на земле, то, что составляет существо их *равенства*. /.../ Человек должен освободиться от всего чуждого ему и достичь того, что Фихте называл “абсолютным Я”. Состояние “абсолютного Я” — это особое состояние, в котором человек достигает, с одной стороны, полной автономии, свободы от общества, состояния абсолютной изолированности, независимости от социального. Но, с другой стороны, в этом состоянии человек избавляется от всего, что составляет его индивидуальность, превращается во всеобщее человеческое существо. Именно эта абстракция *естественного человека* позволяла мыслителям XVIII века примирять столь непримиримые противоположности, как *свобода* и *равенство*. Равенство достигалось через свободу от общества»⁷.

Таким образом, провозглашенный философской мыслью Нового времени принцип индивидуализма оказывался внутренне противоречивым: с одной стороны, признание в качестве основы социального и политического мира единичного и уникального индивида; с другой — фактическое отрицание в этом единичном и уникальном индивиде всех специфических, случайных, собственно человеческих черт, их снятие и растворение во всеобщем и неизменном, что объединяет всех конкретных индивидуумов — в Разуме. «Индивидуализм как таковой есть принцип признания самобытности и неповторимости человека, его несводимости к тем общим условиям, благодаря которым существует коллектив, к которому он принадлежит, и в этом смысле — он сам, — справедливо замечает в этой связи Б.Г. Капустин. — Поэтому индивидуализм всегда предполагает проведение определенной границы, обособляющей человека, т.е. того, что составляет самобытность и неповторимость, от “среды” его обитания»⁸. Именно поэтому фактически идея социального порядка, устанавливаемого независимо от божественной воли путем заключения общественного договора, основанного на разуме входивших в соглашение свободных индивидов, на самом деле нуждалась в подкреплении некоей внешней по отношению к индивидам инстанции — будь то абсолютная государственная власть-Левиафан, моральный закон или общая воля. Эта трудность ощущалась всеми — все мыслители, работавшие в русле договорной теории, в той или иной мере критиковали своих предшественников (в первую очередь Гоббса и Локка) за неадекватно найденное решение корректно поставленных проблем. Так, еще в рамках шотландского Просвещения Д. Юмом и А. Смитом был сформулирован вопрос, разрешение которого предопределило развитие целого этапа политической мысли: каким образом можно создать прескриптивную, а не дескриптивную модель социального порядка, опираясь на различие между абстрактными и общими правилами справедливости, с одной стороны, и частными устремлениями рационального личного интереса — с другой? Или, иными словами, что способно заставить людей, эгоистичных по своей природе и руководствующихся в своих действиях лишь частным интересом, следовать общим нормам поведения, ориентированным на общий интерес (общее благо)? Юм отверг ответ своих предшественников: таким посредующим звеном не может быть Разум («правила морали не являются заключениями нашего разума»). Человек в юмовском понимании следует правилам справедливости вовсе не потому, что они представляются ему благими, а просто

в целях максимализации личного интереса. Так возникает разрыв между справедливостью и добродетелью, между публичной сферой, основанной на работе частного интереса, и приватной сферой морали.

Политико-философское творчество Ж.-Ж.Руссо довело до предела натяжение между двумя полюсами дилеммы «индивид/общество». Именно общество, по мнению великого женева, вносит разлад в существующее естественному состоянию гармоничные отношения человека с окружающим его миром. Естественное неравенство первобытного состояния, связанное с неравномерным накоплением благ, в обществе укрепляется и искусственно поддерживается, превращается в источник социальных раздоров и войн. Можно ли восстановить единство человеческой природы, исковерканное несправедливыми социальными отношениями, однако таким образом, чтобы это единство было воссоздано не в рамках взаимоотношений человека с природой, а в обществе? — задается вопросом Руссо. Да, возможно, отвечает он, и средства разрешения этой задачи должны быть сугубо *политическими*. Первоначальная целостность естественного человека обусловлена тем, что он не зависим от себе подобных⁹. Именно эта независимость и должна быть вновь обретаена индивидом: вместо того, чтобы зависеть друг от друга, люди должны подчиниться иной силе — безличной, непсонифицированной, подобной природной силе, но вместе с тем объединяющей всех и создающей принципиально иной тип отношений. Таким моментом, по Руссо, и должна стать общая воля, выступающая в качестве основы легитимного политического действия и, по сути, представляющая собой лишь иное название суверенитета народа — категории, которую будет анализировать, критиковать и опровергать вся политическая мысль XIX столетия. «Политический организм, — пишет Руссо, — это, следовательно, условное общество, обладающее волей, и эта общая воля, которая всегда направлена на сохранение и обеспечение благополучия целого и каждой его части, и которая есть источник законов, является для всех членов Государства, по отношению к этим членам и к Государству, мерилом справедливого и несправедливого...»; «воля наиболее общая всегда также и самая справедливая и... голос народа есть и в самом деле глас Божий»; «общая воля всегда защищает общее благо»; «добродетель есть лишь соответствие воли отдельного человека общей воле»¹⁰.

Таким образом, Руссо переходит от радикально индивидуалистических посылок построения своей политической системы к пониманию политической организации общества как единой и монолит-

ной конструкции. Не случайно он пользуется терминами «Организм Государства» или «политический организм», определяя последний как «членосоставленный живой организм, подобный организму человека»¹¹. И как раз здесь мы сталкиваемся с многочисленными трудностями в теоретическом наследии Руссо, которые впоследствии породили массу проблем как теоретического, так и практического характера. Речь идет об основных характеристиках суверенитета народа.

Во-первых, «суверенитет, который есть только осуществление всеобщей воли, *не может никогда отчуждаться*, и суверен, который есть всегда не что иное, как коллективное существо, может быть представлен только самим собою. Передаваться может власть, но никак не воля»¹². Во-вторых, суверенитет *неделим*, ибо «воля является общею, либо ею не является»¹³. Из двух названных принципов суверенитета — его неотчуждаемости и неделимости — с необходимостью следует вывод о прямом характере демократического правления и отказе от представительных форм. В этом отношении у Руссо можно найти объяснения в двух планах. С одной стороны, он действительно прямо и недвусмысленно высказывается за демократию по образцу греческих полисов. В своем посвящении Женевской республике, предпосланном «Рассуждению о происхождении неравенства», Руссо со всей отчетливостью говорит о своем идеале: «Если бы мне было дано избрать место моего рождения, я избрал бы общество, численность которого была бы ограничена объемом человеческих способностей, т.е. возможностью быть хорошо управляемым, общество, где каждый был бы на своем месте и потому никто не был бы вынужден передавать другим возложенные на него должностные обязанности — Государство, где все частные лица знали бы друг друга, от взоров суда и народа не могли бы потому укрыться ни темные козни порока, ни скромность добродетели, и где эта приятная привычка видеть и знать друг друга делала бы любовь к отечеству скорее любовью к согражданам, чем к той или иной территории. Я желал бы родиться в стране, где у суверена и народа могли бы быть только одни и те же интересы..., а так как это может произойти лишь в том случае, когда народ и суверен есть одно и то же лицо, то отсюда следует, что я желал бы родиться при Правлении демократическом, разумно умеренном»¹⁴. На страницах его политических трактатов немало примеров из жизни Древней Спарты и Рима времен Республики, граждане которых были едины не благодаря деспотизму, но общими интересами их полиса или города. В своем патриотизме античный гражданин не отделял собственного интереса от общественного, он был *един* (в отличие от раздвоенности современников Руссо) и поэтому добродетелен и счастлив.

Подобная ориентация на античные образцы возьмет верх в якобинстве, в котором герои Спарты и Рима с их готовностью к самопожертвованию всегда были лучшими примерами для подражания. Существует весьма обоснованное мнение, что и крайне эгалитаристское восприятие Руссо Робеспьером и Сен-Жюстом осуществлялось именно через классические образцы.

Но с другой стороны, мы находим у Руссо и несколько иную интерпретацию прямого демократического правления: «Если бы существовал народ, состоящий из богов, то он управлял бы собою демократически. Но правление столь совершенное не подходит людям»¹⁵. В таком контексте идеи общей воли и суверенитета народа выступают не в качестве основополагающих понятий демократической политики (как понимали ее якобинцы и их идейные последователи, что давало повод к крайним интерпретациям Руссо в духе «тоталитарной демократии»), но скорее как регулятивные идеи в кантовском смысле, т.е. как некое идеальное требование, которое никогда не может быть воплощено во всей полноте, но которое в то же время направляет и корректирует любое общественное действие. В пользу такого толкования концепции Руссо говорит еще и тот факт, что сам мыслитель в некоторой степени осознавал ограниченность практического действия принципа суверенитета народа и общей воли: его действие заканчивается там, где начинается реальная политика¹⁶. Иными словами, прямая демократия мыслится Руссо не как демократия *правлящая*, но только как демократия *законодательная*. Однако и в этом случае женевец проявляет колебания, характерные для демократических концепций XVIII в.: первоначальные, основополагающие принципы Республики устанавливаются не самим народом, ибо для этого «нужен ум высокий, который видел бы все страсти людей и не испытывал ни одной из них; который не имел бы ничего общего с нашей природой, но знал ее в совершенстве», ведь «народ хочет блага, но не ведает, в чем оно»¹⁷. Эту миссию Руссо возлагает на Законодателя, выступающего в роли «просветителя», призванного способствовать актуализации «союза разума и воли в Общественном организме».

Таким образом, уже здесь, в толковании идеи суверенитета народа содержался вопрос, крайне важный для всей политической мысли XIX столетия: суверенитет народа абсолютен, но следует ли из данного утверждения вывод о безграничности принципа суверенитета? В ответе на этот вопрос коренились две противоположные концепции демократии, известные в XIX в.: либо признание всемогущества народа, которое оправдывает любые его деяния, в том числе и не

справедливые; либо права народа должны быть ограничены (например, правами личности), и тогда демократия является собой не царство суверенитета народа, но царство права. В первом случае акцент делается на право большинства, и эта тенденция возьмет верх в идеологиях популистской ориентации. Во втором — на первый план выдвигается уважение прав меньшинства, что найдет свое отражение в либеральных доктринах.

§2. Эпистемологические предпосылки: рационализация политического пространства

Вторым не менее важным философским принципом, сформировавшимся в недрах Просвещения и продолжавшим в значительной степени оказывать влияние на формирование проблемного поля французской политической мысли XIX в., был принцип рациональности. «...Он вступал в свои владения — агрессивный, наступающий разум; он хотел переосмыслить не только Аристотеля, но любого, кто мыслил и излагал свои мысли в письменной форме; он претендовал на то, чтобы полностью очиститься от всех ошибок прошлого и начать новую жизнь. Он не был таинственным незнакомцем, ибо к его помощи прибегали всегда, во все времена; но он явил миру свое совершенно новое лицо»¹⁸, — писал Поль Азар о просвещенческом разуме. В разуме по-прежнему видели «высшую способность, отличающую человека от животного», но при условии самого смелого расширения границ и возможностей этой способности. Его основные задачи — не только установление четких и ясных принципов для получения не менее четких и истинных заключений, но и установление принципов нравственности.

Тесная взаимосвязь рационализма с принципом индивидуализма совершенно очевидна. В каждом человеке разум противостоит желаниям и страстям, что порождает между ними жестокий конфликт. Но в самом этом конфликте заключено и условие спасения человека. Ведь в соответствии с законом природы человек находит в разуме средство, которое берет верх над желаниями и страстями, обращенными к негативности, грозящими повергнуть человеческое бытие в сплошной хаос. Разум, ориентированный на будущее, и ненасытные желания, обращенные к негативности, сталкиваются в человеке как телеологическое и детерминистское начала. Если берут

верх детерминации естественного права, люди, раздираемые воинственными страстями, погружаются в пучину негативности и оказываются не способны к общественной жизни. Если же верх берет телеологический расчет, опирающийся на доводы разума, то люди — ценой ограничения индивидуальных прав — благополучно переходят в гражданское состояние и обретают спасение. Фактически в таком случае Разум становится синонимом политики.

В конце XVIII в. эта тенденция найдет свое логическое завершение в творчестве И.Канта, который сохранит в качестве ядра своей философской и политической антропологии центральные темы просвещенческой мысли — темы свободы и равенства — и одновременно свяжет эти проблемы с работой трансцендентального Разума, через который артикулированы индивидуальные права на гражданскую свободу и политическое равенство. Именно Разум задает тот идеал или модель, в рамках которой наши суждения управляются посредством морального закона. Действие права, объемлющего личные права и понятие справедливости, обеспечивается автономией индивидуальных субъектов, следующих предписаниям Разума, который в своей всеобщности преодолевает различия между индивидуальным и социальным.

Каждый индивид, включенный в правовое сообщество граждан, преследует собственные цели, но при этом его автономия, свобода и равенство в правах с другими индивидами сами порождают работу морального закона благодаря работе Разума. «Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего *лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо *есть цель сама по себе*, — напишет Кант в «Критике практического разума». — Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы. Именно поэтому каждая воля, даже собственная воля каждого лица, направленная на него самого, ограничена условием согласия ее с *автономией* разумного существа, а именно не подчиняться никакой цели, которая была бы невозможна по закону, какой мог бы возникнуть из воли самого подвергающегося действию субъекта; следовательно, обращаться с этим субъектом следует не только как со средством, но и как с целью»¹⁹.

Понятие Разума в философии Нового времени многозначно, полифонично, полифункционально. С одной стороны, в Разуме по-прежнему видели «высшую способность, отличающую человека от животного», но при условии самого смелого расширения границ и возможностей этой способности. «Просвещение, которое оценивало исторический мир *с помощью вневременного по значимости разу-*

ма, освобождающегося от религиозных и метафизических элементов, — писал Ф.Мейнеке, — выросло из духовных утверждений XVII в., из развития старого естественно-правового мышления... угасания конфессионального фанатизма и подъема естественных наук, искавших и находивших *простые законы*»²⁰. Его основные задачи — установление четких и ясных принципов для получения не менее четких и истинных заключений. Мир исполнен ошибок, порожденных «обманчивыми силами души» и распространенных при попустительстве доверчивости людей и их лени, подкрепляемых работой времени. Первейшая обязанность разума — расчистить это поле, превратив его в *tabula rasa* (поистине магическое слово всего Просвещения!), и здесь он не останавливается ни перед чем — ни перед авторитетами, ни перед традицией. Заметим, что в XVIII столетии разум и наука, примененные к естественному порядку вещей и к политической области, были, прежде всего, орудием секуляризации общественной жизни и протестом против любых политических принципов, дедуцированных из трансцендентной сущности и основанных на «верованиях» или «догмах». Они были инструментом в борьбе за свободу духа: разум противостоял подчинению Богу, наука — вере. Приоритет разума и науки был не просто совместим со свободой и свободным действием, но и был их необходимым условием, ведь воздействовать на какие-либо вещи возможно, только используя законы, управляющие этими вещами.

С другой стороны, именно в силу своей абстрактности и всеобщности Разум выступал в политико-философской мысли XVII—XVIII вв. в качестве основы легитимности политического порядка. И можно, вероятно, согласиться с Лео Штраусом, писавшим о Гоббсе, что тот сводит политику к «правилам и непогрешимости разума»²¹. А известная французская исследовательница истории политической философии Симон Гойяр-Фабр утверждает, что Гоббс превратил разум в «геометрическую парадигму централизованного государства, исторически выражением которого был монархический абсолютизм Ришелье». Политическая философия XVII в., как она была сформулирована Гоббсом в «Левиафане» и впоследствии практически воплощена Ришелье, по ее мнению, была не чем иным, как «рационалистическим тоталитаризмом»²². Безусловно, он отличался от всех разновидностей тоталитаризма XX в. и не имел с ними ничего общего, однако, может быть, именно эти тенденции дали основания XX в. усмотреть в логике Просвещения и рациональности логику господства и порабощения, а в стремлении к господству над природой увидеть желание повелевать другим человеком.

Понятие Разума в политической мысли Нового времени — не менее важная категория, чем понятие Свободы. Ведь речь тогда шла не о том, чтобы превратить свободу в антитезу власти государства, а о том, чтобы сделать возможным осуществление всех способностей человеческой природы под властью гражданского закона. Расхождение между порядком природы, где все пребывает в равновесии и гармонии, и социальным порядком, где царит хаос и насилие, с точки зрения Руссо, — обстоятельство случайное, следствие неверного употребления людьми их свободы. Бог за это не в ответе, ибо свобода — конституирующая черта человеческого индивида. Один из главных тезисов философии этого времени состоял в том, что человек должен взять на себя ответственность за все происходящее в социальном мире. Социальная область должна подчиниться телеологии сознательных требований и обязанностей человека, которые трансформируют естественное право в позитивное. Человек должен зависеть не от человека и его произвола, который может обернуться самой жестокой тиранией, а от некой безличной и всеобщей инстанции, каковой и выступает Разум. Любой свободный гражданин (в том числе и монарх) должен подчиняться не другому человеку, но только незыблемому и непогрешимому Закону, в котором и воплощен Разум.

Таково новое ментальное пространство, исключаящее всякий произвол и деспотизм, пространство, в котором Закон является выражением надличной и трансцендентной силы Разума. Своей всеобщностью и обезличенностью это пространство напоминает собой пространство евклидовой геометрии, где царят единообразие и всеобщность, в жертву которым приносится все единичное и случайное. Естественно-правовая теория оперирует с воображаемым, идеально сконструированным обществом, лишенным каких бы то ни было индивидуальных и конкретно-исторических черт. «Предположительные и условные рассуждения», по мнению Руссо, в большей степени способны «осветить природу вещей», нежели «исторические истины». Конкретная историческая реальность слишком эмпирична для него, она слишком непрозрачна (может быть, именно поэтому «реальный» народ и не способен задать себе справедливые изначальные принципы государственного устройства — с этой задачей способен справиться только «идеальный» Законодатель, «должность особая и высшая не имеющая ничего общего с властью человеческой»). Его же тема — «человек вообще», рассуждать о котором можно, только «отвлекаясь от места и времени», а потому, говорит Руссо, «начнем с того, что отбросим все факты»²³. Даже Монтескье при всем своем стремлении объяснить социальный и политический мир исходя из мно-

гообразия конкретных исторических фактов пытается построить это объяснение на основе заимствованной из естествознания детерминистской каузальной схемы, сводящей все сложное к более простому и общему: «всякое разнообразие есть единообразие, за всяким изменением скрывается постоянство». Закон всех законов, их общее правило и общий корень — это отношение, связь, т.е. рациональность. Все в мире, и в мире социальных взаимоотношений в частности — от древних варваров до общества XVIII столетия — имеет свое необходимое основание: идея слепой судьбы, фатализма в человеческих отношениях абсурдна²⁴.

Аналогичным образом рассуждает и аббат Сийес, автор знаменитой брошюры «Что такое третье сословие?» (1789). В одной из своих более ранних работ он пишет: «Оставим в стороне нации, сформированные случайным образом. Я предполагаю, что с некоторым опозданием разум будет руководить установлением человеческого общества, и я хочу предложить аналитическую картину такого государственного устройства. Мне скажут, что я собираюсь сочинять роман. Тем хуже, отвечу я, я бы предпочел обнаружить в последовательной смене фактов то, что мне следовало бы искать на уровне возможностей. И без того уже слишком многие пытались приспособить рабские идеи к историческим событиям. Размышляя над этим, я вынужден буквально на каждом шагу повторять, что здравая политика — это наука не о том, что есть, а о том, что должно быть. Быть может, в один прекрасный день они совпадут друг с другом, и мы сумеем тогда отличить историю человеческих заблуждений и глупостей от политической науки»²⁵.

Сийесу же принадлежит совершенно поразительный неологизм, очень точно отражающий суть этой концепции — *adunation* (от фр. *un* — один, единый; весьма условно его можно перевести русским словом «унификация»). За этим понятием скрывается стремление власти единство и единообразие во всех областях социальной и политической жизни. Современное общество, говорит Сийес вслед за Руссо, подвержено самым разнообразным разделением — в социальном, правовом, административном, территориальном и др. планах. Они порождают диспропорции и дисгармонию, которые в идеальной перспективе должны уступить место строгому единому геометрическому пространству, подвластному Разуму (*Raison raisonnable*). Сийес выстраивает своеобразную политическую геометрию, помещая Закон в центр гигантского идеального универсума. «Я представляю себе закон как центр гигантской сферы; все граждане без исключения располагаются на равном расстоянии друг от друга и занимают

там только равные места, — пишет он. — Все в равной степени зависят от закона, все в равной степени передают под его защиту свою свободу и собственность, и это я называю общими гражданскими правами, которыми все люди похожи друг на друга. Все индивиды общаются меж собой, они дают обязательства, вступают в переговоры, не имея прочных гарантий закона. Если же в этом движении кто-либо хочет получить преимущества перед своим соседом или присвоит себе его собственность, общий закон подавляет такие посягательства и возвращает всех в исходное равное положение друг по отношению к другу. Защищая права каждого гражданина, закон защищает гражданина во всем том, чем он мог бы быть, вплоть до того момента, когда то, чем он желает быть, начинает способствовать разрушению общего интереса»²⁶. Закон в таком универсуме как раз и организует равенство всех граждан.

Весьма примечательно, что и Руссо, и следующая в русле его философских построений революционная мысль именно в силу своего абстрагирования от всего эмпиричного и случайного, не связанного с унифицирующим действием Разума, полагали, что возможен мгновенный переход, скачок из царства неразумия в царство справедливости и свободы. В результате общественного договора, по мнению Руссо, **«немедленно** вместо отдельных лиц, вступающих в договорные отношения, этот акт ассоциации создает условное коллективное Целое, состоящее из стольких членов, сколько голосов насчитывает общее собрание. Это Целое получает в результате такого акта свое единство, свое общее **я**, свою жизнь и волю»²⁷. Быть может, именно в силу этого сама Революция мыслилась как мгновенный акт, разрыв, который приведет к замене времени Старого порядка, замкнутого на самом себе, временем открытым, временем бесконечного совершенствования человека. Это было своего рода уничтожение времени, отказ от Истории, вера в то, что Историю в любой момент можно переписать, начать с чистого листа, одним махом перечеркнув и забыв свое прошлое. «...Революция — это уничтожение времени и триумф силы, — писал французский публицист первой половины XIX в. Э.Лерминье. — Она — иллюзия, неизбежная при том священном энтузиазме, что порождает революции и питает их, иллюзия, что можно обойтись без времени, перешагнуть через годы и даже через столетие, одним махом заложить длительные основания и возвести целое здание нового общества»²⁸. В этом обществе будут уничтожены все виды отчуждения, и Разум установит торжество человеческой свободы. Таким образом, именно человеческий разум способен

привести к реализации извечной человеческой мечты о воплощении общего Блага, о превращении Града небесного в Град земной, град торжества освобожденного человечества.

Итак, общество свободы и справедливости – высшая цель политико-философских размышлений мыслителей Просвещения. В таком обществе новое пространство, порожденное вызовом чистого разума установленным обычаям и традициям, открывает и новую длительность: история не длится больше, она начинается вновь с переходом из «царства тьмы» в «царство света». В отличие от монотонного течения жизни при старом порядке революционная хронология ускоряет, уплотняет время, наполняя каждый месяц, каждый день новым смыслом. Каждое событие исполнено надежд и угроз, оно буквально ставит вопрос о жизни и смерти. При этом революционный радикализм в своем нетерпении надеялся на мгновенные изменения. Просветители XVIII в., особенно последнее их поколение, которому довелось пережить эпоху Великой французской революции, верили, что принятие простых и справедливых законов, упорядочивающих и рационализирующих социальную и политическую жизнь, позволит человечеству шагнуть в царство Свободы. «Установить на территории в 27 тыс. квадратных лье, где проживают 25 млн человек, конституцию, которая, будучи основанной исключительно на принципах разума и справедливости, обеспечила бы гражданам наиболее полное пользование их собственными правами; составить части этой конституции таким образом, чтобы необходимость подчинения законам, подчинения частных волеизъявлений общей воле позволили существовать во всей его полноте суверенитету народа, а также равенству между гражданами и естественной свободе – вот проблема, которую нам предстоит решить»²⁹, – писал Кондорсе.

Фактически мы имеем здесь дело с той же попыткой «геометризации» политического пространства, его максимальной «унификации» («*adunation*»), упрощения и обобщения, дабы сделать его подвластным воздействию орудия Разума. Нам кажется весьма примечательным, что французские революционеры (особенно якобинцы) примут целый ряд мер, направленных на упорядочение нового пространственно-временного континуума, в котором будет разворачиваться политическая жизнь нового общества. Так, декретом от 22 сентября 1792 г. вводился новый календарь³⁰, постановлением от 1 августа 1793 г. – новая система мер и весов, а с ноября 1793 г. – новая система исчисления времен (просуществовавшая вплоть до апреля 1795). Более того, выдвигались идеи, направленные на создание и языкового единства – своеобразного единого языка, призванного ак-

сиоматизировать весь мир дискурса, заставить всех людей говорить на одном языке — языке Декларации прав человека и гражданина, — из опасения, что наличие многочисленных диалектов, старых идиом и языковых оборотов сделают Республику схожей со строительством Вавилонской башни. Идея эта принадлежала небезызвестному аббату Грегуару, который в своей записке от 2 мая 1794 г. «О необходимости и средствах уничтожения диалектов и универсализации французского языка» призывал уничтожить вся языковые аномалии (как то: неправильные глаголы, исключения из различных грамматических правил и т.п.), а также подготовить новую грамматику и новый словарь, в которых были бы отражены черты, «наиболее соответствующие языку свободы». Он писал буквально следующее: «В нашем языке существует иерархия стилей, поскольку слова в нем классифицированы подобно подданным при монархическом правлении. Эта констатация должна стать путеводной нитью для всякого мыслящего человека. Совмещая неравенство стилей с неравенством условий, можно прийти к выводам, доказывающим важность моего проекта в демократическом обществе. Может ли человек, не осознавший этой истины, быть достойным законодателем свободного народа?.. Пришло время, когда лживый стиль, рабские языковые формы должны исчезнуть, а язык — повсеместно обрести лаконичную правдивость, являющуюся достоянием республиканцев»³¹.

Таковы основные черты проекта глобального изменения человеческой жизни с целью подчинения ее просвещенческому Разуму. Однако уже в XVIII столетии возникает и начинает ощущаться противоречие, которое во многом будет определять всю драму развития политической мысли в веке XIX. Речь идет о противоречии между «формирующим и упрощающим духом» естественно-правовой теории и огромной массой накопившегося исторического материала, между отождествляемой с геометрическим разумом политикой и трезвым и эмпирическим духом политики практической³². Но дело не только в «практической политике» — в недрах самого политико-философского знания постепенно вызревают тенденции и, быть может, даже не тенденции, а «импульс», направленный на преодоление абстрактных схем «рационалистического тоталитаризма».

Уже Паскаль высказывал сомнения в том, что порядок мира основан исключительно на истине. В «Мыслях» он говорил о том, что самые неразумные вещи в мире становятся разумными из-за людского сумасбродства. «Что может быть неразумнее, — задавался он вопросом, — чем избрание главой государства королевского первенца? Ведь не взбрдет же никому в голову избирать капитаном судна знатнейшего из пассажиров!» Вопреки тому, что утверждают представители

естественно-правовой теории, большинство политических институтов, и в первую очередь государство, основаны не на разуме, а на произволе обычая, который подчас граничит с абсурдом. «Мощь королей равно зиждется на разуме народа и на его *неразумии*, причем на втором больше, чем на первом. В основе величайшего и неоспоримейшего могущества лежит слабость, и эта основа поразительно устойчива, ибо каждому ясно, что слабость народа неизменна. А вот основанное на здравом разуме весьма шатко — например, уважение к истинной мудрости». Однако народ свято верит в политические институты и стоящие за ними обычаи, и если ему (с помощью разума!) показать, что эти обычаи ничего не значат, то народ может просто взбунтоваться. Иными словами, пользуясь разумом, можно прийти отнюдь не к справедливому и легитимному обществу, а, напротив, к полному хаосу естественного состояния, ибо «нет беды страшнее, чем гражданская смута»³³.

Однако наиболее ощутимый удар по незыблемому царству разума наносят представители шотландского Просвещения и в первую очередь Д.Юм. Острие его критики направлено прежде всего против установленного Дж.Локком хрупкого единства между разумом и моральным чувством (моральным законом), единства, которое, собственно, и лежит в основе гражданского и политического состояния. «...Правила морали не являются заключениями нашего разума, — заявляет Юм. — Высшая цель человеческого действия никогда не может быть объяснена разумом, но основана целиком на чувствах и аффектах человеческого рода»³⁴. Его понимание общества и политической власти никак не связано с Разумом или с идеей морального блага. Человек эгоистичен, соглашается Юм с представителями естественно-правовой теории, он заботится только о собственном интересе. Но здесь-то как раз и заложены основания интереса всеобщего: личные интересы в человеке настолько сильны, что для достижения своих целей он способен пойти на ограничение личного интереса путем соглашения. Договорные отношения заставляют людей жертвовать чем-то ради общего интереса и приобретать общественный мир и спокойствие, возможность пользования своими благами ценой отказа от чрезмерных амбиций. Справедливость носит «искусственный» характер, т.е. является результатом договора: она рождена обществом и изменяется вместе с ним. Она представляет собой своеобразное средство, созданное этой человеческой природой ради триумфа над самой собой. Таким образом, роль разума в юмовской политико-философской концепции строго ограничена: он призван лишь просветить личный интерес, ориентируя его на самоограничение, проде-

монстрировать людям выгоду придерживаться определенных моральных правил. Эгоистический аффект, по Юму, является основой общества и гарантией социального порядка³⁵.

Наконец, нельзя не упомянуть и представителей французского Просвещения, внесших свою лепту в развитие «импульса», направленного против всевластия просвещенческого Разума и его нивелирующего действия. Речь идет прежде всего о Монтескье. И хотя, в отличие от Юма, Монтескье скорее не осознает внутренних противоречий естественно-правовой теории, действует вопреки ей скорее бессознательно, тем не менее выводы его имеют огромное значение для политической теории в целом. Подобно современникам, Монтескье стремится к объективной и нейтральной политической науке, построенной по естественно-научному образцу ньютоновского типа. Но, в отличие от своих предшественников, французский мыслитель рассуждает не о *сущности* общества — он выстраивает некую идеальную и абстрактную его модель. В своей политической концепции он опирается как раз на те «исторические истины», «предположительные и условные рассуждения», которые поспешит отбросить Руссо. Монтескье будет говорить не об *обществе вообще*, не о человеке вообще и не о государстве вообще — его интересуют законы, привычки и различные обычаи всех народов на земле.

Безусловно, предпосылки понимаемой таким образом политической науки несут глубоко рационалистический характер: политическая и историческая реальность заключают в себе необходимость, которую наука как раз и призвана выявить и открыть. При этом он полагает, что к политике и истории можно применить ньютоновское понимание закона, что возможно осмыслить все многообразие и вместе с тем единство человеческих установлений исходя из них самих, и закон, описывающий это разнообразие, будет принадлежать не идеальному порядку вещей, но будет выведен из самих фактов путем их исследования и сравнения, путем мучительных поисков, проб и ошибок. Научный закон в его понимании — это «необходимые отношения, вытекающие из самой природы вещей»³⁶. Причем сами эти отношения для Монтескье соотносимы с Разумом, более того — они и есть сам этот разум³⁷. Мир рационален, поскольку существует «первоначальный разум»; природа совершенна и едина, и, соответственно, отношения, вытекающие из природы вещей, необходимы. В основе мира нет ничего неподвижного или абсурдного, божественный порядок, предполагающий единообразие и постоянство, — это основной закон. Соответственно, и отношения справедливости, как полагает в отличие от Юма французский мыслитель, предшествуют установившемуся положительному закону.

Совершенно очевидно, что эти положения представляют собой не что иное, как сугубо рационалистические предпосылки политической теории. Но вместе с тем здесь имеется и одно весьма существенное отличие, ставящее Монтескье в совершенно особое положение в когорте философов французского Просвещения. В своих социологических и политических построениях он предлагает исходить не из некой абстрактной сущности и не из того, что должно быть, а из фактов — реальных исторических фактов. Именно поэтому французский философ вынужден отказаться от идеи общественного договора и естественных прав (а следовательно, и от индивидуалистических оснований политической теории), что накладывает существенный отпечаток на характер и специфику его либеральных взглядов. Как и все его современники, Монтескье много говорит и пишет о свободе, размышляя о ее природе и сущности. Но он говорит не о метафизической свободе и не об абстрактной и безличной свободе естественно-правовой теории, а о конкретной, реальной свободе граждан, которую повседневный опыт постоянно подвергает испытанию. Это, скорее, и не Свобода (воспетая французскими революционерами), а свободы — живые и конкретные свободы, которые станут одной из главных тем консервативной мысли. Вместе с тем вполне в духе ранне-либеральной традиции свобода для французского философа — это не независимость, а право, определенное законом³⁸. Политическая свобода в его понимании предстает как творчество законодателя, как цепочка юридических факторов. И устанавливается она не так, как у Гоббса, Локка или Спинозы, при переходе от естественного состояния к гражданскому, — она постулируется именно **в рамках** гражданского состояния, поскольку Власть всегда заключает в себе некую чрезмерность, пытаясь выйти за определенные границы. Поэтому проблема свободы для него — это проблема **ограничения власти**. Поскольку никакое государство не является **a priori** свободным, поскольку ни один режим не несет освобождения, нужно помешать Власти превратиться в инструмент угнетения. Сама по себе власть, в которой выражен суверенитет, ни хороша, ни плоха; плохо злоупотребление властью и использование ее в корыстных интересах. Следовательно, нужно помешать этому и сделать это необходимо строго законным путем — власть должна останавливать власть. Поэтому своего рода категорический императив свободы по Монтескье заключается в фундаментальном принципе разделения властей. Кроме того, защитить граждан от злоупотреблений властей должны и так называемые «промежуточные корпуса», т.е. конкретные и реальные вольности и свободы высших сословий французского общества, местных властей и свободных судов³⁹.

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что в философской мысли XVIII столетия отчетливо прослеживается формирование двух тенденций, весьма своеобразное переплетение и взаимодействие которых и составит одну из основных линий развития политической философии в XIX в. С одной стороны, это вера во всеобщий разум, представление об истории как о борьбе между разумом и неразумием и соответствующая этой вере рационалистическая концепция политического. С другой — зарождающееся историческое мышление, сопротивляющееся естественно-правовой теории с ее представлениями о незыблемости устоев общественной и политической жизни.

§ 3. Философско-исторические предпосылки: идея прогресса

Развитие исторического мышления в XVIII в. привело к тому, что, по словам Ф.Мейнеке, «исторический мир был вырван из относительного покоя, в котором он пребывал до сих пор, и втянут в поток современности», а история «оказалась мобилизованной и актуализированной в длительной перспективе»⁴⁰. Человечество еще в XVI в. разорвало горизонт круговой бесконечности, в который была замкнута античная мысль. Теперь же была провозглашена историчность Разума и рациональность Истории. Этот факт имел колоссальные последствия для политической мысли: были заронено первое сомнение в незыблемости форм социальной и политической мысли, поставлен вопрос об их изменчивости и о том, что представляет собой смена политических форм — хаотическое смешение или некий процесс, за которым просматриваются контуры закономерности? Что является определяющим для чередования этих политических форм — человек или какая-то внешняя по отношению к нему сила, будь то божественное предопределение или неумолимый рок судьбы? Кроме того, политика стала восприниматься как процесс постижения рациональной необходимости и действий в соответствии с ней. Именно с такой философией истории совместимы и классически либеральные в своей основе принципы «невидимой руки рынка» и «*laissez faire, laissez passer*».

Уже в философии Вольтера — одной из первых развитых философско-исторических схем Просвещения — мы обнаруживаем мысль о том, что история — это борьба разума и неразумия и что победа разума или, если угодно, Просвещение, и придает истории смысл: человек своим трудом, усилиями своего разума творит то, что можно

назвать историей человечества, и он способен выполнить эту огромную по своему величию задачу, лишь следуя своему земному, временному предназначению. История есть продвижение вперед рода человеческого, она есть прогресс человеческого духа. В давнем споре между Древностью и Современностью Вольтер, подобно своим известным предшественникам⁴¹, встает на сторону «современности», однако, в отличие от Фонтенеля с его «*Ratio vicit vetustas cecit*», с его убежденностью в том, что только настоящее и будущее зовут и волнуют, что, следовательно, заниматься стоит только этим самым настоящим, Вольтер уверен, что обращение к истории и ее урокам как раз и дает подлинную картину настоящего. История свидетельствует о прогрессе человеческого разума, а прогресс и свобода идут рука об руку, одно немыслимо без другого. Однако циклическая схема развития истории еще не до конца изжита: и в «Веке Людовика XIV», и в «Опыте развития нравов» Вольтер развивает теорию «великих веков» цивилизации (век Перикла, век АвгустаЕ), за которыми неизбежно следуют периоды упадка.

В философско-исторических трудах Вольтера проявляется довольно жесткий детерминизм, характерный для историко-философских взглядов всего французского Просвещения. И хотя в ранних произведениях он утверждает, что божественное предопределение не оказывает существенного влияния на исторический и политический процесс, что люди свободны, и свобода их состоит в способности желать что-либо «не по какой-либо иной причине, кроме собственной воли», однако тот факт, что свобода подчиняется собственным мотивам, не означает, будто мотивы эти не имеют иной причины, кроме самой свободной воли человека. Позднее Вольтер выдвинет свой знаменитый «социальный аргумент», составляющий основание его деизма: «В интересах всего человечества, чтобы существовал Бог, который карал бы за то, что не в состоянии подавить человеческое правосудие». В зрелых работах также первоначальное признание относительной свободы воли человека сменится куда более жестким детерминизмом. Когда я могу делать то, что хочу, скажет Вольтер, я свободен, но сами мои желания обусловлены необходимостью, ибо беспричинно хотеть невозможно. В статье «Судьба», написанной для «Философского словаря», он напишет: «Каждое событие в настоящем рождается из прошлого и является отцом будущего; эта вечная цепь не может быть ни порвана, ни запутана — неизбежная судьба является законом природы».

Ни Вольтер, ни Монтескье с его попытками социологической реабилитации исторических фактов не задумывались, однако, о механизмах и законах исторического прогресса и о его отношении к по-

литическим институтам. Тесная взаимосвязь между философией истории и политической доктриной была установлена только в конце XVIII столетия в концепциях виднейшего из «физиократов»⁴², идеолога экономического либерализма и автора знаменитой максимы «*laissez passer, laissez faire*» А.-Р.Тюрго, которого в XIX в. будут считать основателем философии истории во Франции, и его друга и последователя Ж.-А.Кондорсе, представителя школы «идеологов»⁴³, последнего поколения французского Просвещения. В воззрениях этих мыслителей окончательно складывается представление о том, что история не имеет циклов или закона повторений, а следовательно, не существует и «кругооборота» политических форм, как полагали античные философы. Человечество в своем развитии постоянно отличается от самого себя и образует в последовательности индивидов и столетий пеструю и разнообразную картину. Каждая эпоха оригинальна, и периоды величия, равно как и периоды упадка, отличаются друг от друга как по своему характеру, так и по породившим их причинам. Поскольку человек, считает Тюрго, отличается от животных более развитым разумом и большей свободой воли, он строит более разнообразные и богатые отношения с себе подобными, постоянно обогащает «сокровищницу знаков», обеспечивая тем самым передачу идей от поколения к поколению. Течение времени поэтому приобретает для него совершенно особое значение: для Разума время выступает в виде прогрессивного движения накопления знаний и опыта, индивид же в этом движении определяет себя как член исторического сообщества. Неизменным остается лишь другой элемент человеческой природы — страсть. Ее соединение с разумом образует различные взаимодействия и взаимоналожения, детерминирующие разнообразие периодов всеобщей истории. Следовательно, заключает Тюрго, «выявление влияния общих и необходимых причин и причин частных, исследование свободных действий великих людей, а также отношение всего этого к самой конституции человека, умение показать скрытые пружины и действия моральных причин через их последствия — вот в чем смысл истории в глазах философа»⁴⁴.

Цель философии истории, по Тюрго — показать механизмы и формы совершенствования человека, «постоянно меняющегося подобно водам бурного моря, но неизменно шествующего к своему совершенству»⁴⁵. **Совершенствование человека** (*perfectionnement*) — еще одно ключевое слово Просвещения, имевшее отзвук в XIX столетии. Ведь если человеческая природа способна к совершенствованию, но в настоящее время подвержена трагической раздвоенности и вследствие этого погружена в порок (как это полагал, в частности, Руссо), то возникает вопрос: какие факторы способны воздействовать на че-

ловеческую природу с целью ее совершенствования и исправления? Если это общественные и политические отношения, то здесь открывается огромное поле для политического действия по созданию «нового человека» (что, собственно, и было взято на вооружение в целом ряде доктрин социалистической ориентации). Для Тюрго же этот процесс носит скорее спонтанный характер, в чем-то схожий с механизмом действия естественных законов. И вообще любые материальные или духовные явления в человеческой жизни возникают как своеобразная результирующая сил совершенствования и природных законов, поэтому даже внешне наихудшие события для человечества не являются бесплодными, чисто негативными. «Мы видим, как зарождаются общества, — говорил он, — как образуются нации, которые поочередно господствуют и подчиняются друг другу. Империи возникают и падают; законы правления следуют друг за другом; искусства и науки изобретаются и совершенствуются. По-переменно то сдерживаемые, то ускоряемые в своем поступательном движении, они переходят из одной страсти в другую. Интерес, честолюбие, тщеславие обуславливают непрерывную смену событий на мировой сцене и обильно орошают землю человеческой кровью. Но в процессе вызванных ими опустошительных переворотов нравы смягчаются, человеческий разум просвещается, изолированные нации сближаются, торговля и политика соединяют, наконец, все части земного шара. И вся масса человеческого рода, переживая попеременно спокойствие и волнения, счастливые времена и годы бедствия, всегда шествует, хотя и медленными шагами, ко все большему совершенству»⁴⁶.

Для Тюрго главным фактором прогресса разума является его (разума) динамизм, движение, высшая его ценность — свобода, следовательно, худшая политика — это политика, проповедующая неподвижность, застой. «Прогрессу истины противостоит вовсе не заблуждение, — утверждает он, — прогресс правления тормозят отнюдь не войны и революции, а вялость, топтание на месте, дух рутины и все то, что ведет к бездействию»⁴⁷. Поэтому и любые человеческие установления, в первую очередь, политические институты, не могут быть вечными (статья «Учреждения» в «Энциклопедии»). Они должны приносить пользу, если же они оказываются бесполезными, то их следует менять. Так, например, феодальные права изначально соответствовали общественным интересам, но они не являются «абсолютными правами» и постепенно, с течением времени, утрачивали общественные функции, начали тормозить развитие общества; следовательно, они подлежат упразднению и замене иными, более

прогрессивными формами и институтами. Эти положения явились основанием проекта либеральных реформ, предложенных Тюрго в его бытность на посту генерального контролера Франции.

Для Кондорсе, так же как и для его предшественников, история человеческого разума имитирует процесс познания, а ее архетипом и эпистемологическим основанием выступает единая история математики и естественных наук. Кондорсе, как и его учитель д'Аламбер, был математиком, и его в первую очередь интересовала проблема единства знания. Однако Кондорсе прекрасно понимал, что эпоха метафизического синтеза ушла в прошлое. Поэтому поиски единства истины и познания привели его к идее обретения этой истины с помощью понятия истории человеческого разума. Поскольку моделью прогресса человеческого разума для французского просветителя выступает развитие естественных наук, то и основанием такого прогресса служит абсолютный детерминизм: «Все в этом мире, — говорит Кондорсе, — преследует цель доказать, что природа полностью подчинена постоянно действующим законам; за любым внешним беспорядком скрывается порядок, который наши глаза не сумели различить»⁴⁸.

Другой фундаментальной идеей прогрессизма Кондорсе была все та же идея перфекционизма⁴⁹. Подобно тому, как руссоистский цивилизованный индивид мучительно ищет свое единство в искусственно созданном идеальном политическом организме, просвещенческий разум Кондорсе после веков испытаний оказывается способным обрести себя — и не в некоем иллюзорном синтезе, а в самом принципе своего единства, когда история позволит Разуму соединиться с самой собой через прогресс и вновь обретенное единство знания. Тем самым Кондорсе предлагает решение антиномии Руссо о соотношении между знанием и природой: в понимании Кондорсе индивид как бы воссоздает самого себя на протяжении всей своей истории. Природа, как и разум такого индивида, несут в себе способность к совершенствованию (*perfectibilit*o) лишь как возможность и внутреннюю цель. И природа, и разум *взаимосовершенствуются* и стремятся к согласию, которое настоятельно требуется, но не дано заранее, а только предугадывается. И простота человеческой природы — не в начале исторической авантюры человечества (как это было в естественном состоянии Руссо), а в ее финале, это завоевание Разума, а не его исходная посылка, поэтому и история Разума у Кондорсе чем-то напоминает аскезу. Благодаря прогрессу Разума человек будет реабилитирован и спасен. Когда вследствие развития разума и способностей человек вновь обретет свою уни-

версальность, он одновременно откроет и собственную значимость, причем значимость не просто в качестве особого и уникального индивида, но индивида, включенного в некую социальную целостность. Индивидуальность и социальность должны пребывать не в противоречии, а в гармонии.

Уже Тюрго в своей философско-исторической концепции пытался найти ритм прогресса: в своих работах конца 40-х годов XVIII в. он выделял три фазы исторической науки, которые более столетия спустя Э.Ренан в своем знаменитом «Будущем науки» обозначит как синкретизм, анализ и синтез. Кондорсе здесь идет еще дальше: подобно Бюффону, различавшему «эпохи» в развитии природы, Кондорсе полагает, что человеческая история в своем течении проходит ряд последовательных этапов или «эпох», каждая из которых имеет свои интеллектуальные и моральные детерминации⁵⁰. Движущей силой философии истории у Кондорсе выступает свобода. До середины XVIII в., считает он, прогресс познания был обусловлен прогрессом свободы, ибо «человек должен иметь возможность применить свои способности, располагать своими богатствами, удовлетворять свои потребности с полной свободой»⁵¹. Но затем это соотношение прогресса и свободы оказывается перевернутым: отныне свобода всем обязана развитию познания. Кондорсе показывает, каким образом прогресс наук принуждает самих тиранов к уважению своих подданных. До сих пор, полагает он, человек только менял свои ценности, теперь же он понял, что только просвещение способно обеспечить «устойчивую и мирную свободу». Теперь доказано, что в любой области человек тем более свободен, чем более он просвещен. Так в истории разума появляется новый фактор – осознание свободы, необходимость определить ее понятие, модальности и требования, а также связанные с нею права. И первым среди этих прав мыслитель называет право на истину, которое, по его мнению, и предопределяет совершенствование разума⁵². Разум требует полной свободы во имя истины, носителем которой он является; разум понимает, что его сила и могущество зависят от его независимости («разум утрачивает свою силу, лишаясь свободы»). Несовершенство и несвобода разума были причиной падения древних республик. И наоборот, просвещенный разум приведет к торжеству идеалов свободы: «Настанет, таким образом, момент, когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме своего разума; когда тираны и рабы, священники и их глупые или лицемерные орудия будут существовать только в истории или на театральной сцене...»⁵³.

Таким образом, историософия Просвещения накрепко соединила понятия прогресса, разума и свободы. Парадигма истории окончательно приобрела вид прямой, утратившей свою трансцендентную цель и заменившей целевую причину на *причину действующую*, поддающуюся научному обоснованию. Новый тип детерминизма установил в качестве наиболее существенных черт причинно-следственной связи необходимость (одна и та же причина всякий раз приводит к одному и тому же следствию) и всеобщность (ни одно явление не происходит без соответствующей причины). Упрочение детерминизма с его идеей бесконечной и открытой серии исторических феноменов, каждый из которых предстает как следствие предыдущего в соответствии с законом, который может быть достигнут рациональным путем, привело к рационализации истории. Ход вещей и явлений не запрограммирован заранее трансцендентным предназначением; смысл линейного прогресса — в бесконечном возрастании ценности знания в лоне реальности, в бесконечном росте богатств цивилизации, чего, естественно, не могло быть при круговых схемах исторического развития, где каждый шаг вперед был одновременно и шагом назад. Соответственно, и во всех классификациях форм политического правления, включая и боденовскую, и даже классификацию Монтескье, не было выстраивания этих форм в зависимости от их возрастающей ценности. Ни у кого не возникало и мысли наделить какой-либо из режимов абсолютным превосходством и обосновывать его применимость во всех государствах. Тот же Монтескье полагал, что совершенное государство — это государство, в котором принцип правления точно соответствует природе правления, малейшие же искажения принципа влекут за собой разложения данной формы правления и ее переход в другую, поэтому «всякое величие, всякая сила, всякое могущество — явления относительные»⁵⁴.

Понятие же исторического прогресса, особенно как его понимал Кондорсе, открывает совершенно иную перспективу. Сам политический процесс в данных обстоятельствах представляется не просто чередованием во времени набора политических форм, одни из которых оказываются более благоприятными для развития данной страны, другие — менее. Он устремлен к некоей цели, причем — в отличие, скажем, от христианской эсхатологии — цели вполне земной и достижимой. И вот здесь возникает целый ряд вопросов, связанных с пониманием самого течения исторического процесса и той роли, которую в нем призвана сыграть сознательная, волевая деятельность субъектов этого исторического процесса вообще и их политическая деятельность в частности. Протекает ли исторический процесс

по типу процесса природного, все фазы и периоды которого жестко и однозначно связаны друг с другом? Или же человеческая воля и разум способны внести в эту причинно-следственную цепочку некоторые коррективы, так или иначе повлиять не прогрессивный марш истории? И нельзя ли рассматривать политику — правильную, справедливую, т.е. соответствующую требованиям Разума, — как средство влияния на прогрессивный ход истории?

Как нам представляется, на основе анализа текстов политических мыслителей второй половины XIX в. нельзя сказать, что вопросы эти во всей полноте были осмыслены Просветителями или поставлены ими в явной форме. Отсюда — еще один комплекс противоречий политической мысли позднего Просвещения во Франции. С одной стороны, Кондорсе задавался вопросом, что лежит в основе всех форм современного ему неравенства и деспотизма, всех разновидностей социального несовершенства — «сама цивилизация или современные несовершенные средства социального искусства»? И при ответе на него склонялся скорее к тому, чтобы видеть в истории естественный процесс, полагая, что «*природа* не установила никакого предела нашим надеждам», что наступит, наконец, такое время, когда «тупоумие и нищета будут только случайностями, отнюдь не обыкновенным состоянием части общества»⁵⁵. И Тюрго, и Кондорсе полагали, что в современных им условиях некоторые формы регресса уже невозможны, а целый ряд научных открытий сделал эволюцию необратимой. Все негативные явления в истории в той или иной мере связывались ими с «отклонениями от разума». С другой стороны, «идеологи», в отличие от «энциклопедистов», твердо веривших в возможность повлиять на судьбы человечества опосредованно, через «просвещенных монархов», принимали весьма деятельное участие в политической практике революционной и послереволюционной Франции, выступая в роли законодателей, дипломатов, администраторов, считавших себя обязанными изменить мир, воплотив в нем начала Разума.

Весьма примечательно, что именно в контексте этих историософских размышлений французского Просвещения наполняется принципиально новым смыслом и понятие революции, смело шагнувшее в политический дискурс из естествознания. В начале XVIII столетия это понятие использовалось в астрономии для обозначения возврата к положению, занимаемому небесным телом ранее и измененному в результате того или иного вида совершенного им движения⁵⁶. Таким образом, в естествознании понятие революции использовалось для обозначения события, изменения, подчиненного круговой форме движения. Поскольку господствующим в политическом сознании той

эпохи было представление о бесконечной смене политических режимов, то и в политическом лексиконе появляется представление о революции как понятии, обозначающем переход от одной форме правления к другой. «**Революция** на политическом языке означает значительное изменение в управлении государством, — читаем мы в весьма небольшой по объему статье Л. де Жокура “Революция” из “Энциклопедии”. — Нет таких государств, в которых не совершилось бы больше или меньше революций»⁵⁷.

Именно в таком смысле, связанном с переходом от одного политического режима к другому, но в рамках схемы круговорота форм правления употреблялось понятие революции вплоть до конца XVIII в. Не случайно современники говорили об американской революции как о «войне за независимость», а понятие революции не фигурирует в соответствующих документах той эпохи. Понимание революции как глубинного переворота, затрагивающего сам строй цивилизации, возникает именно во французской политической мысли и связано с двумя обстоятельствами. Это, во-первых, возникновение и развитие прогрессистских теорий исторического процесса на французской почве; и, во-вторых, ожидание больших перемен, предуготовленных не только Франции, но и всему человечеству благодаря развитию научного познания, смягчению нравов и т.д. Для французских просветителей прогресс во всех областях, свидетелями которого они были, представлялся позитивным фактом, исключаящим какой бы то ни было возврат к прошлому. В концепциях Тюрго и Кондорсе идея прогресса как стрелы времени, ориентированной на расширение границ разума и овладение все большими ценностями, приводит к изменению содержания понятия революции. В противоположность своему первоначальному значению (возврат к прежнему состоянию системы), революция начинает восприниматься как разрыв в длительности, непрерывности. Природа в своем развитии не знает резких скачков, история же наоборот зачастую преподносит внезапность изменений. Но революция означает не только скачок, резкое изменение в политическом строе государства — она, в понимании просветителей, направлена на изменение человека и его мира в лучшую сторону. Революция, таким образом, начинает восприниматься как разрыв в ткани истории, радикальным образом изменяющий все человеческое существование посредством перехода от одного политического порядка к другому, более высокому и, с точки зрения его приверженцев, соответствующему нуждам и чаяниям людей. Революция — это начало новой эпохи, она влечет за собой необратимые изменения не только в политическом строе общества, но и в нравах, привычках, интересах

основной массы населения. «Тот момент, когда люди приобрели, наконец, солидный базис приобретенных знаний, превосходный метод и полную свободу, является началом совершенно новой эры в их истории, — писал в этой связи Дестю де Траси. — Это действительно Эра Франции; она заставляет нас предугадать развитие разума и увеличение счастья, к которому мы тщетно стремились все предшествующие столетия, ни одно из которых не похоже на грядущий век»⁵⁸.

Одним словом, Революция представлялась последнему поколению французских просветителей воплощением Разума, и за чередой внешне не связанных событий им виделась реализация рационального проекта, представленного прогрессивным шествием Истории. Однако наряду с идеей о том, что с помощью человеческого разума можно не принимать существование человека таким, как оно сложилось, а изменять его, превратив в такое, каким оно должно быть, появились и первые сомнения в фундаментальных посылах рационалистического способа политического мышления, сомнения, во многом предвосхитившие критику просвещенческого «*Sapere aude*» в XX веке и ставшие ядром многих проблем, дискутируемых сегодня крупнейшими политическими мыслителями. Это вопросы о природе и границах политической рациональности, о соотношении разума и насилия, о конфликте между разумом и властью и др. «Потрясения, именуемые революциями, являются скорее симптомом начала чего-то, нежели декларацией того, что уже произошло»⁵⁹, — напишет Франсуа Гизо в 1823 г.

Совершенно очевидно, что узловым моментом, зародившим сомнение в ценностях Просвещения, стала якобинская диктатура и вызванное ею к жизни насилие. Именно политика террора, проводимая Робеспьером и его единомышленниками, остудила горячие головы даже наиболее ярых сторонников революции, заставив их задуматься, так ли уж безупречны в теоретическом и практическом отношении те гуманные принципы, на которые опирались в своих действиях революционеры. Почему? Ведь ни для кого не было секретом, что социальные потрясения всегда сопровождались насилием, — можно упомянуть лишь религиозные войны в Европе или ту же диктатуру Кромвеля, казнь английского монарха Карла I, осужденного в качестве «тирана, изменника, убийцы и врага государства». Еще Макиавелли говорил о том, что употребление силы и страсть к завоеваниям — «дело естественное и обычное». Дело в том, что Просвещение всегда рассматривало насилие как естественный продукт человеческих заблуждений, предрассудков, фанатизма, от которых следовало раз и навсегда избавиться человечеству, достигшему эпохи разума и

просвещения. Эта эпоха, пронизанная уважением к естественному праву и стремлением к бесконечному прогрессу человека, считала себя навсегда освобожденной от такого рода моментов, а Великая французская революция, провозгласившая идеалы Свободы, Справедливости и Равенства в глазах современников воплощала триумф Разума. Якобинская же диктатура высветила первый из парадоксов революционной практики: страна, ставшая на путь реализации общечеловеческих гуманистических принципов, скатилась в пучину бесчеловечности, посеяв в душах своих граждан постоянный ужас и страх за собственную жизнь и имущество. Это казалось необъяснимым нарушением логического порядка мысли и разума.

Весьма примечателен тот факт, что начало осмыслению феномена революции во всей его сложности и парадоксальности было положено «идеологами». Как уже отмечалось, они были не только свидетелями, но и активными участниками революционных событий, силой самих вещей вовлеченными в ситуацию замены старого порядка новым. Именно поэтому разрыв между благами принципами Просвещения и реалиями революционной практики ощущался ими очень остро. Фактически они оказались перед дилеммой соотношения разума и насилия: либо легитимизировать насилие, признав его разумным средством всякого правления, либо вывести насилие за пределы разума. «Идеологи», следуя в русле просветительской парадигмы политического мышления, избрали второй путь. Они объявили насилие прегрешением против разума, отрицанием революцией самой себя и своих принципов. Якобинский террор для них – возврат к варварству Старого порядка. «Такова суть человека в революции, – пишет Эдгар Кине. – Он стремится к свободе, он верит, что желает ее. Но его идея свободы сформировалась при деспотизме старого порядка. Она еще исполнена неукротимого демонизма прошлого. Каждый человек, став правителем, заявляет по-королевски: «Такова моя добрая воля». И горе тому, кто думает иначе. Он – враг, которого надлежит уничтожить, как и всех непокорных»⁶⁰.

На наш взгляд, такое несовпадение ментального пространства французских просветителей с реальностью, породившее интеллектуальную и личную драму целого поколения французских революционеров, было обусловлено как раз историческими посылками Просвещения, о которых шла речь выше. Однако само течение революции привело к отрицанию одного из главных постулатов Просвещения: идеальный образ справедливого общества и реальность не только не совпали, напротив, между ними образовался разрыв. Последнее поколение французских просветителей отказывалось ви-

деть в этом разрыве между воображаемым миром и миром реальным признак того, что историческая реальность не столь прозрачна, логична и податлива, как это представлялось в теории. Человека, его нравы, моральные обычаи и привычки изменить оказалось гораздо сложнее, чем законы и уложения.

Примечания

- ¹ См.: *Баткин Л.М.* Европейский человек наедине с собой. М., 2000. С. 7–9.
- ² См.: *Рено А.* Эра индивида. СПб., 2002. С. 32.
- ³ *Gilbert C.* Histoire de Calejava ou l'isle des hommes raisonnables. P., 1700. Цит. по: *Hazard P.* Crise de la conscience européenne. P., 1961. P. 139.
- ⁴ «Истинный закон, – говорит Цицерон, – это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга, приказывая; запрещая, от преступления отпугивает...» (*Цицерон.* О Государстве, III, XXII, 33 // *Цицерон.* Трактаты. М., 1999. С. 117).
- ⁵ Классик современного неоконсерватизма, Лео Штраус, выступая в защиту классической концепции естественного права, следующим образом характеризовал естественно-правовую концепцию, характерную для Нового времени: «Приверженцы современного исторического взгляда отвергают как мифологическое представление о том, что природа это норма; они отвергают предположение, что природа обладает, несомненно, более высоким достоинством, нежели любые творения человека. Напротив, они либо считают человека и его произведения, в том числе и его различающиеся представления о справедливости, одинаково естественными наряду со всеми прочими действительными вещами, либо же утверждают исходный дуализм между царством природы и царством свободы или истории. Соответственно, они не считают представления о правильном и неправильном в основе своей произвольными. Они пытаются раскрыть их причины, они пытаются сделать ясными их разнообразие и последовательность; усматривая их в актах свободы, они настаивают на основополагающем различии между свободой и произволом» (*Штраус Л.* Естественное право и исторический подход // *Штраус Л.* Введение в политическую философию. М., 2000. С. 84).
- ⁶ Цит. по: *Goyard-Fabre S.* Philosophie politique. XVI–XX s. P., 1987. P. 254.
- ⁷ *Ямпольский М.* Физиология Символического. Кн. 1: Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. М., 2004. С. 344–345.
- ⁸ *Капустин Б.Г.* Современность как предмет политической теории. М., 1998. С. 94.
- ⁹ «На первый взгляд кажется, – пишет Руссо в “Происхождении неравенства...” – что люди, которые в этом состоянии не имели между собой ни какого-либо рода отношений морального характера, ни определенных обязанностей, не могли быть ни хорошими, ни дурными и не и мели ни пороков, ни добродетелей...» (*Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре. М., 1998. С. 85).

- ¹⁰ Руссо Ж.-Ж. О политической экономии // Там же. С. 157, 159, 165.
- ¹¹ Там же. С. 170, 157.
- ¹² Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или принципы политического права // Там же. С. 216 (курсив мой. – М.Ф.).
- ¹³ Там же. С. 217.
- ¹⁴ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства // Там же. С. 54.
- ¹⁵ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре... // Там же. С. 256.
- ¹⁶ См., например, кн. IV, гл. I «Общественного договора»: «Но когда узел общественных связей начинает распускаться, а Государство слабеть, когда частные интересы начинают давать о себе знать, а малые общества – влиять на большое, тогда общественный интерес извращается и встречает противников; ... общая воля не есть более воля всех; поднимаются пререкания, споры; и самое справедливое мнение не принимается без препирательства» (Там же. С. 289).
- ¹⁷ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре... С. 229. Как справедливо отмечает Э.Ю.Соловьев, «Руссо резко разграничивает народ как невидимое коллективное существо и народ как наличную совокупность индивидов. Первый (“народ в сущности”) является носителем политического разума, второй (“народ в явлении”) – главным хранителем политических предрассудков. Эти две ипостаси народа разведены в руссоизме грубым метафизическим образом: здесь неявным образом предполагается, что никакой практический (исторический) опыт не в состоянии привести народную массу к реальному осознанию того, что она желает в тайне от себя самой. Скрытый политический разум, присущий народу как коллективному существу, должен поэтому сперва актуализироваться... в “исключительной личности”» (Соловьев Э.Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 200).
- ¹⁸ Hazard P. La crise de la conscience europOenne. P. 109.
- ¹⁹ Кант И. Критика практического разума. Ч. I, кн. I, гл. 3 // Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 350.
- ²⁰ Мейнке Ф. Зарождение историзма. М., 2004. С. 95 (курсив мой. – М.Ф.).
- ²¹ Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis. Chicago– L., 1952. P. 137.
- ²² См.: Goyard-Fabre S. Philosophie politique XVI–XX s. P. 310.
- ²³ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 72.
- ²⁴ Монтескье Ш.Л. О Духе законов. М., 1999. С. 11: «Те, которые говорят, что все *видимые нами в мире явления произведены слепою судьбою*, утверждают великую нелепость, так как что может быть нелепее слепой судьбы, создавшей разумные существа?»
- ²⁵ Sieyès E.J. Gonomie politique, 1772. Цит. по: Bastid P. Sieyès et sa pensée. P., 1939. P. 294.
- ²⁶ Sieyès E. J. Qu'est-ce que c'est que le tiers état? Цит. по: Bastid P. Op. cit. P. 363.
- ²⁷ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре... С. 208–209 (курсив мой. – М.Ф.).
- ²⁸ Lermnier E. Lettres philosophiques adressées à un Berlinois. P., 1832. P. 157.
- ²⁹ Condorcet J.-A. Exposition des principes et des motifs du plan de la Constitution // Condorcet J.-A. Muvres, 1847–49. T. XII. P. 335.
- ³⁰ Революционный календарь отменял действие григорианского календаря и провозглашал 1792 год, год провозглашения республики, «первым годом французской эры», «первым годом свободы». Не менее примечателен и тот факт, что действие

французского революционного календаря, отмененное в 1806 г., было возобновлено в период Парижской Коммуны.

³¹ Цит. по: *Tild J. L' abbée Grégoire. P., 1946. P. 169.*

³² См.: *Мейнке Ф.* Цит. произведение. С. 96–97.

³³ *Паскаль Б.* Мысли. §§290–297. СПб., 2004. С. 99–10 (курсив мой. – *М.Ф.*).

³⁴ *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 499.

³⁵ «Ведь очевидно, что аффект этот гораздо лучше удовлетворяется, если его сдерживать, чем если давать ему волю, и что, сохраняя общество, мы в гораздо большей мере обеспечиваем себе приобретение собственности, чем пребывая в том одиноком и беспомощном состоянии, которое необходимо следует за насилием и всеобщей разнузданностью, – пишет Юм. – Безразлично, будем ли мы считать эгоистический аффект добродетельным или порочным, поскольку только он сам ограничивает себя; если он добродетелен, значит, люди организуются в общество в силу своей добродетельности; если он порочен, порочность людей оказывает то же действие» (Там же. С. 533).

³⁶ *Монтескье Ш.Л.* О духе законов. С. 11.

³⁷ «Итак, есть первоначальный разум, – говорит Монтескье, – законы же – это отношения, существующие между ним и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ». И далее: «Закон, вообще говоря, есть человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами земли; а политические и гражданские законы каждого народа должны быть не более как частными случаями приложения этого разума» (*Монтескье Ш.Л.* О духе законов. С. 11, 16).

³⁸ См.: Там же. С. 137: «Свобода есть право делать все, что дозволено законами»; «В государстве, т.е. в обществе, где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть».

³⁹ В основе этих заключений Монтескье опять-таки – не абстрактные рассуждения о принципах правления, а конкретно-исторические исследования корней французской государственности. В первой половине XVIII в., когда первые признаки деградации французской монархии были уже налицо, общественное мнение со всей остротой поставило вопрос о природе монархической власти и ее исторических корнях с тем, чтобы найти политические средства привести в соответствие монархическое правление (сам принцип которого под сомнение не ставился) чаяниям и надеждам общества. Монтескье тщательно изучает и сравнивает аргументы двух главных оппонентов в этом споре: графа де Буленвилье (1658–1722), выступавшего сторонником франко-германского происхождения французской монархии и соответственно сильной центральной власти короля, и, с другой стороны – аббата Дюбо, выступавшего приверженцем галло-романских корней монархического правления во Франции. Изучение этих дискуссий поставило Монтескье перед весьма существенными для него вопросами: была ли французская монархия по своему происхождению абсолютным институтом? Или в абсолютизме современной ему королевской власти следует усматривать признаки деградации первоначальной монархии? Благодаря какому сочетанию сил монархия может оставаться умеренной? Какие комбинации политических сил способны создать умеренность верховной власти и свободу подданных? В споре между Буленвилье и Дюбо Монтескье соглашается с первым в признании факта завоевания франками Галлии, но в отличие от него считает, что это завоевание

принесло галло-римскому народу не зависимость, а свободу. По Монтескье, франкское государство основывалось не на римском праве, обосновывавшем абсолютную власть правителя, а на правах, обычаях и законах древних германцев. Это государство соответствовало духу франков как свободного народа, который после завоевания им Галлии способствовал возникновению не феодального, а иного политического строя, при котором король первоначально избирался народом и не имел абсолютной власти. Политическое правление франков, по его мнению, сохранялось до тех пор, пока феодалы не стали наследственными (IX–X вв.), что привело к формированию формы правления, основанной на иерархии властей и феодальной зависимости. Феодальное же правление – абсолютистское и произвольное, оно не соответствовало свободолюбивому духу наследников германских народов. Поэтому-то решающую роль в ограничении абсолютизма королевской власти и должно сыграть французское дворянство, унаследовавшее от древних франков свободолюбие и стремление к личной независимости. Такова историческая подоплека того, что принято называть «**аристократическим либерализмом**» Монтескье – весьма своеобразного идейного образования оказавшего серьезное влияние на политическую мысль во Франции в первой половине XIX в.

⁴⁰ *Мейнке Ф.* Цит. произведение. С. 68.

⁴¹ Спор между «древностью и современностью» возник во Франции в конце XVII в. И хотя он затрагивал первоначально сугубо литературные вопросы, по сути отражал разрыв более глубокого плана – между религиозным консерватизмом, усматривавшем в истории исключительно процесс вырождения человечества, и его противниками, превозносившими превосходство современного образа жизни над грубостью античного полиса. В конце XVII в. выходят, в частности, поэма знаменитого сказочника Шарля Перро «Век Людовика Великого» (1687) и известная «Параллель между Древностью и Современностью» (1688), а также книга Фонтенеля «Размышления о Древности и Современности» (1688), авторы которых решительно выступают на стороне «современности». Вольтер вступил в этот спор в 1765 г. своей статьей «Древние и современные, или туалет мадам де Помпадур», в которой в качестве примеров превосходства современности над древностью приводил аргументы, к тому времени уже ставшие традиционными – компас, порох и телескоп. Сравнивая Расина и Мольера с Еврипидом, Вольтер однозначно говорит о превосходстве первых над вторым, однако, отдает должное политическому величию древних греков и римлян (см.: Mélanges. P., 1961. P. 731–738).

⁴² «Физиократы» (или «экономисты») – течение во французском Просвещении, получившее свое имя по названию работы Дюпона де Немура «Физиократия» (1768), в которой естественное правление, *phusis*, противопоставлялось меркантилизму. К этому течению принадлежали достаточно известные в свое время во Франции люди: Ф. Кенэ (1694–1774), врач Людовика XV, маркиз де Мирабо (1715–1789). В. де Гурне (1712–1759), влиятельный коммерсант и интендант торговли во Франции, наконец, А.Р.Ж.Тюрго (1727–1781), крупный политический деятель Франции конца XVIII в., генеральный контролер. Основной тезис физиократов состоял в том, чтобы дать естественный выход силам природы в общественных и государственных делах. Провозглашалось право свободы заниматься тем, что более соответствует естественным склонностям, право неограниченного пользования собственным богатством, абсолютной свободы и открытости торговли, как внешней, так и внутренней. Соответственно девизом физиократов выступал тройственный лозунг:

Безопасность, Собственность, Свобода. Политическая доктрина физиократов представляла собой своеобразный вариант просвещенного абсолютизма и известна в истории политических идей под наименованием *легального деспотизма* (термин Лемерсье де ля Ривьера).

- ⁴³ Группа «идеологов» объединяла друзей и единомышленников, считавших себя в философском отношении последователями Кондильяка и собиравшихся в салоне вдовы Гельвеция. В группу входили такие известные в свое время мыслители и общественные деятели как Ж.-А. Кондорсе, К. Вольней, историк П.-К. Дону, экономист Ж.-Б. Сэй, А. Дестю де Траси, Кабанис (врач, приемный сын вдовы Гельвеция, сумевший передать в тюрьму яд, чтобы избавить Кондорсе от смерти на гильотине). «Идеологами» их назвал не кто иной, как Наполеон Бонапарт, презрительно бросивший это слово для характеристики взглядов своего идейного противника Дестю де Траси, занимавшегося разработкой психологической теории идей. Печатным органом группы был журнал «Декад филозофию», выходивший с 1794 г.
- ⁴⁴ *Turgot A.-M. R. Œuvres en 5 vol., publiées par Schelle G. P., 1913–1923. Vol. I. P. 277.*
- ⁴⁵ *Ibid.*
- ⁴⁶ *Turgot A.-M. P. Речь, произнесенная в Сорбонне 11 декабря 1750 г. // Тургот А.-М. Р. Избр. филос. произведения. М., 1937. С. 51–52.*
- ⁴⁷ *Turgot A.-M. R. Op. cit. V. I. P. 133.*
- ⁴⁸ *Condorcet J.-A. Discours lu à l'Académie des sciences en 1782 // Condorcet J.-A. Œuvres compl. de Condorcet. Vol. I. P., 1847. P. 419.*
- ⁴⁹ «... не было намечено никакого предела в развитии человеческих способностей, способность человека к совершенствованию действительно безгранична, успехи в этом совершенствовании отныне независимы ни от какой силы, желающей его остановить, имеют своей границей только длительность существования нашего плана, в который мы включены природой», – писал Кондорсе (*Кондорсе Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936. С. 6.*)
- ⁵⁰ Всего таких «эпох» истории человеческого разума, по Кондорсе, десять. За первой из них – эпохой «людей, соединенных в племя», следует эпоха «перехода от пастушеского состояния к земледелию», когда возникает само земледелие и появляется письменность (III эпоха); то была также и эпоха господства касты жрецов. Затем вплоть до царствования Александра Македонского делятся IV и V эпохи – эпохи расцвета и величия греческой культуры, отмеченной заметным прогрессом науки, воплощенным в именах Аристотеля, великих стоиков и эпикурейцев, возникновением христианства и появлением римского права. Средневековье (VI эпоха) описывается французским просветителем как период обскурантизма, варварства и жестокости. Седьмая эпоха – торжество схоластики, навязавшей научному развитию жесткий, абстрактный и бесплодный логицизм, тормозивший развитие естественных наук. VIII эпоха связана для Кондорсе с именами Гутенберга и Лютера, здесь уже намечается процесс ускорения исторического развития разума, прогресс познания – это время Галилея, Коперника, Кеплера, Бэкона. IX эпоха начинается с картезианства, поистине пробудившего разум и его стремление к самосовершенствованию. Именно в этот период возникает идея освобождения человечества, которая проникает во все области человеческого знания – в правовую (идея общественного договора), моральную (идея толерантности), психологическую (идея земного счастья для человека). Человек здесь уже не раб, он еще просто не сумел стать действительно свободным. Обретение свободы – дело будущего, т.е. X эпохи.

- ⁵¹ *Кондорсе А.-Ж.* Эскиз картиныЕ С. 168.
- ⁵² См., в частности: *Condorcet A.-J.* Fragments sur la liberté de la presse (1776) // *Condorcet A.-J. Œuvres compl.* Vol. XI. P. 253–314.
- ⁵³ *Кондорсе А.-Ж.* Эскиз картиныЕ С. 228.
- ⁵⁴ *Монтескье Ш.-Л.* О духе законов. С. 121.
- ⁵⁵ *Кондорсе А.-Ж.* Эскиз картины... С. 222, 223 (курсив мой. – М.Ф.).
- ⁵⁶ См.: *Gusdorf G.* La Conscience révolutionnaire. Les Idéologues. P., 1978. P. 52–56.
- ⁵⁷ История в Энциклопедии Дидро и д'Аламбера. Л., 1978. С. 109.
- ⁵⁸ *Destut de Tracy A.-L.* Gléments d'Idéologie. 2-e éd. Vol. I. P., 1817. P. 10.
- ⁵⁹ *Guisot F.* Essai sur l'histoire de la France. P., 1964. P. 194.
- ⁶⁰ Цит. по: *Jullian E.* Extraits des historiens français du XIX s. P., 1922. P. 462.

ГЛАВА II

СВОБОДНЫЙ ИНДИВИД КАК ОСНОВА ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОЕКТА: МЕТАМОРФОЗЫ И АЛЬТЕРНАТИВЫ

На месте старого общества — монолитного, строго организованного и иерархизированного — Революция создала множество разрозненных индивидов-атомов, автономных и ни от кого не зависящих, породила ростки самоидентификации и новой легитимности, заложив предпосылки для дальнейшего развития либеральной мысли. Но, с другой стороны, груз не преодоленного до конца прошлого не позволил эмансипации личности принять адекватную направленность и глубину. Революция высветила все грани парадокса демократии по Руссо: свобода открывает путь тирании, причем тирании радикально новой, жестокой, доселе не известной человечеству. Народ-суверен оказался в высшей степени подверженным опасности отторжения его суверенитета. Уничтожив политические институты, основанные на наследственной передаче власти и освященные Богом, народ взял на себя всю полноту власти, но власть эта, так хорошо обрисованная в теории, в реальной жизни ускользала из рук и казалась неуловимой. Революционное действие создало такую историческую ситуацию и продемонстрировало такую роль человека, которую ранний либерализм только имплицитно предполагал, но не раскрывал.

§ 1. Политико-философские основания логики якобинского террора (Сен-Жюст и Робеспьер)

Революция до предела заострила оба полюса руссоистской философии: с одной стороны, радикальный индивидуализм; с другой — идеал полного растворения в коллективности (общая воля). Полити-

ческая мысль якобинства не только довела до логического совершенства внутренние парадоксы политической концепции Руссо, но и попыталась перевести ее результаты в практическую плоскость.

Луи Антуан де Сен-Жюст (1767–1794) — несмотря на свою молодость, самый яркий в теоретическом отношении представитель якобинской фазы Великой французской революции, чьи политические трактаты («Дух Революции и Конституция во Франции», 1791 и незаконченный трактат «О Природе, о гражданском состоянии, о Гражданской общине, или Правила независимости управления», 1792) вобрала в себя и отразили со всей полнотой противоречивость и неоднозначность переломного этапа в жизни французского общества. Подобно своему великому предшественнику, он исходит из трагической дихотомии природа/общество: «в дикой жизни Е каждый живет для всех, в общественном состоянии — согласно личной независимости»; «общественный человек — существо простое, друг себе подобным; человек дикий или политический — свирепое животное, сила закона извращает его и отторгает от самого себя»¹. Подобно Руссо, Сен-Жюст ищет залог свободы и независимости индивида в восстановлении общественного единства, причем единства морального плана. Именно к добродетели как страстно ожидаемой гармонии общества призывает Сен-Жюст. Для него понятие свободы тождественно понятию добродетели и разума. «В тот день, когда я приду к убеждению, что невозможно установить среди французского народа нравы мягкие, сильные, чувствительные, беспощадные к тирании и несправедливости, я пронжу себя кинжалом», — пишет он. И далее продолжает: «Установим же нашу доктрину, вдохнем жизнь в нашу свободу: она обрекает нас добродетели, мужеству и скромности: разве это пустые слова? Она обрекает нас ненависти к тирании; будем ли мы щадить ее?»².

Итак, принципом республиканского правления является добродетель, вторит Сен-Жюст Монтескье. Однако сходство здесь сугубо внешнее. Монтескье специально оговаривает, что у него речь идет о добродетели как *политической*, а вовсе не *моральной* или религиозной категории³. Политика, мораль, религия — особые и обособленные области человеческого мира, не подлежащие смешению. Это очень важное замечание Монтескье, обуславливающее автономию политического в его концепции. Добродетель как политический принцип, по Монтескье, призвана ответить на вопрос: при каких условиях возможно правление, наделяющее властью народ и понуждающее его эту власть отправлять с помощью законов? Совсем иное дело мы имеем в политической теории якобинства. Добродетель здесь действует имен-

но как моральный принцип, и роль политики состоит как раз в том, чтобы всемерно способствовать его установлению и упрочению. Иными словами, задача политики — сделать всех граждан моральными и как следствие законопослушными субъектами. В этом — залог единства общества, а значит, и единства человеческой природы. «Если бы у нас были нравы, все пошло бы хорошо; чтобы очистить их, нужны установления. Нужно стремиться к этому, вот все, что нужно делать; остальное последует»⁴, — читаем мы в набросках и подготовительных материалах к еще одному теоретическому труду Сен-Жюста «Республиканские установления». «Природа покинула сердца людей и укрылась в их воображении, — с горечью восклицает он, — однако если конституция хороша, она укрощает нравы и обращает их себе на пользу, подобно тому, как могучий организм может питать себя дурною пищей»⁵.

Какая же политика способна установить справедливые законы, способные сделать всех граждан добродетельными? Разумеется, политика разумная, ибо Сен-Жюст как наследник традиций Просвещения искренне убежден в том, что «истина и ее власть над людьми неодолимы»⁶. Законы, регулирующие и моделирующие политическое и моральное пространство республики, должны быть «простыми и ясными», и их рационализированной и в то же время естественной моделью должна выступать добродетель, заключающаяся в служении отечеству, в социальной полезности личности. Одним словом, общество в понимании якобинца управляется и моделируется в соответствии с идеей общего блага. «Поскольку в свободном государстве, — рассуждает Сен-Жюст, — беспрестанно идет обсуждение людей и предметов, поскольку общественное мнение там подвержено многим превратностям и зависит от различных прихотей и страстей, законодатели должны сделать так, чтобы *вопрос об общем благе всегда был поставлен с предельной ясностью* (курсив мой. — М.Ф.), с тем, чтобы все, кто будет его обсуждать, думали, действовали и говорили о нем в духе и в рамках установленного порядка. /.../ Только тогда республика действительно едина и неделима, а суверен составляют сердца, преданные добродетели. Если же вопрос об общем благе больше не ставится, исчезает основа для здоровой оценки политического положения в государстве. Каждый выбирает позицию, соответствующую его стремлению к успеху и процветанию. Нет возможности разоблачать лицемерие, ибо трудно определить его противоречие общественному интересу, мерило которого точно не установлено»⁷.

Пожалуй, главные слова сказаны: идеалом общественного устройства по Сен-Жюсту выступает единый общественный организм, нацеленный на достижение общего блага и все граждане которого с

необходимостью являются моральными и добродетельными существами. Государство как раз и является тем органом, которым призван способствовать формированию морального и правового сознания своих граждан путем создания законов, которые соответствовали бы «природе и сердцу» человека. Отсюда вполне логично вытекает детализированная система образования, очень напоминающая платоновскую систему⁸. И хотя и Сен-Жюст, и Робеспьер много и охотно говорят о человеке и его правах, об индивидуальной свободе и необходимости ее сохранения («свобода народа – в его частной жизни; не нарушайте ее»⁹, – призывает Сен-Жюст вполне в духе раннелиберальной традиции), фактически речь здесь идет о сведении частного пространства человеческого бытия к публичному. И хотя политические мыслители XVIII в. никогда отчетливо не различали сферу самовыражения личности и сферу социального действия, политическая концепция якобинства практически сводит на нет робкие ростки идентификации частной сферы, которые можно проследить в раннелиберальной традиции. Конфликт между политической свободой и моральной добродетелью однозначно разрешается у них в пользу добродетели. В силу данного обстоятельства свобода окончательно экстериоризируется, становится внешней по отношению к человеку, из внутреннего сущностного определения человеческой личности она превращается в то, что может быть «дано» какой-либо внешней инстанцией, например, государством.

Возможно, именно этот факт дал основание для достаточно распространенной оценки якобинства как своеобразного возврата к модели античного политического мышления. Наверное, впервые такая оценка якобинства прозвучала из уст Бенжамена Констан в его публичной лекции «О Свободе у древних в ее сравнении со свободой современных людей» (1819). По его мнению, якобинцы попытались воплотить в жизнь политическую концепцию, в основе которой лежала античная модель гражданина-солдата, всегда готового принести свою жизнь на алтарь Республики. «Поток событий во время французской революции вынес на поверхность событий людей, видевших в философии предрассудок; эти люди считали возможным осуществление государственных полномочий по подобию свободных государств Античности. Они полагали, что и сегодня еще все должно отступить перед натиском коллективной силы, что мораль частного лица должна умолкнуть перед общественным интересом, что все посягательства на гражданскую свободу подготавливались употреблением политической свободы в ее наиболее широком значении»¹⁰. Несколькими десятилетиями позже Маркс также увидит в действиях якобинцев по

пытку навязать высвобождающемуся из оков феодализма буржуазному обществу «античный политический строй жизни»¹¹. «Камиль Демулен, Дантон, Робеспьер, Сен-Жюст, Наполеон, как герои, так и партии и народные массы старой французской революции, осуществляли в римском костюме и с римскими фразами на устах задачу своего времени — освобождение от оков и установление современного *буржуазного* общества. /.../ В строгих классических традициях Римской республики гладиаторы буржуазного общества нашли идеалы и художественные формы, иллюзии, необходимые им для того, чтобы скрыть от самих себя буржуазно ограниченное содержание своей борьбы, чтобы удержать свое воодушевление на высоте великой исторической трагедии»¹².

Казалось бы, многое говорит в пользу такой интерпретации якобинства: и внешние концептуальные рамки политической доктрины, и обильные ссылки на примеры из античной истории, восприятие героизма и патриотизма античных граждан в качестве образца для подражания гражданами французской республики... Однако, на наш взгляд, это лишь внешняя сторона дела, и, вероятно, заподозрить Робеспьера или Сен-Жюста — при всей их молодости и горячности — в непонимании сути переживаемого ими момента вплоть до проведения прямых аналогий с античным Римом означало бы грешить против истины. Тем более что в теоретическом наследии того же Сен-Жюста имеются прямые указания на этот счет. «Политика древних стремилась к тому, чтобы благоденствие государства оборачивалось благом для частных лиц. В наши времена политика стремится к тому, чтобы благоденствие частных лиц оборачивалось благом для государства. Первая всеми силами стремилась к завоеваниям, ибо государство было невелико, окружено могучими соседями, и от его судьбы зависела участь отдельных людей; вторая стремится лишь сохранить существующее положение, потому что государство обширно и от участи отдельных людей зависит судьба державы»¹³, — пишет он в «Духе революции» почти теми же словами, какими тридцать лет спустя Констан будет говорить о характере своей эпохи.

Как нам представляется, все дело заключается как раз в доведении до логического предела некоторых предпосылок политической философии Нового времени, в частности индивидуализма, который таил в себе весьма опасные последствия, высветить и осознать которые во всей полноте помогла только политическая практика. Эту загадку двойственности индивидуалистической идеологии очень тонко подметил Луи Дюмон: «Ей никогда не удастся полностью установить свое преобладающее влияние, и кажется, что ей неизменно

сопутствует ее противоположность — призрак поглощения коллективностью атома, провозглашенного сувереном»¹⁴. Логика индивидуализма заставляет мыслить политику исходя из того, что составляет сущность индивида, т.е. из свободы, понимаемой прежде всего как самоопределение, раскрывающее свой смысл только через понятие автономии в ее руссоистском (а позднее и кантовском) смысле. Это утверждение представляет собой специфическое выражение политического гуманизма Нового времени, связанного с разработкой теории общественного договора, в которой возникновение гражданской власти связано с переходом от ситуации независимости, характерной для естественного состояния, к другой форме свободы, понимаемой как автономия, как подчинение власти, которую человек сам создает для себя¹⁵. Однако та же логика подводит к мысли о том, что любые препятствия на пути этого самоопределения считаются морально нетерпимыми, поскольку признаются разрушительными для индивидуальности, выступающей основанием и конечной целью общественного порядка.

Собственно, как мы констатировали выше, именно крайний индивидуализм Руссо и его радикальное неприятие гоббсовского абсолютистского решения проблемы социальной связи между индивидами-атомами и перехода от морали к политике подтолкнул его к иному решению — принятию категории общей воли в качестве цементирующей основы социальной целостности и политического средства разрешения внутрисоциальных конфликтов¹⁶. Однако от постулировании общей воли как пути достижения социальной гармонии до теоретического обоснования террора было еще далеко. Даже знаменитое высказывание Руссо о том, что «если кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет принужден к этому всем Организмом, а это означает не что иное, как то, что его силою принудят быть свободным»¹⁷, еще не было открытым призывом к террору. Потребовался целый ряд промежуточных логических звеньев, которые и были возведены якобинцами.

У Руссо, как известно, отход от позиции общей воли карается принудительным подчинением последней («силою принудят быть свободным»), но Руссо нигде не говорит о том, что непокорный должен быть подвергнут остракизму, исключен из социального целого, выведен за его пределы, дабы не нарушать целостность и однородность общей воли. Для него общая воля — скорее принцип организации общества, своеобразная регулятивная идея в кантовском смысле. Иначе стоит этот вопрос у Сен-Жюста. В самом начале своей политической карьеры Сен-Жюст (как, впрочем, и Робеспьер¹⁸)

выступает с осуждением смертной казни и прочих видов насилия над личностью, за установление во Франции режима «мягкой человечности», «справедливой умеренности»¹⁹. Однако к отходу от этих первоначальных позиций его толкала не только политическая практика, никак не желавшая согласовываться с гуманными принципами теории, но и само развитие теоретических принципов политической доктрины. Фактически он подменяет понятие общей воли руссоистским же понятием воли всех, которое женевец тщательно отделял²⁰. «Общая воля, если говорить языком свободы, — заявляет Сен-Жюст, — *складывается из большинства волеизъявлений граждан*, выражаемых индивидуально без постороннего влияния. Основанные на этой базе законы безусловно отражают всеобщий интерес, ибо поскольку волю каждого определяет его интерес, большинство волеизъявлений должно выражать интерес большинства»²¹. Он обвиняет Конституционную комиссию Конвента, предложившую проект конституции (разработанный, к слову сказать, Кондорсе) в искажении понятия общей воли: комиссия, полагает Сен-Жюст, подходит к общей воле «чисто умозрительно», определяя ее «в духовном аспекте», в результате чего общая воля «искажается» и перестает выполнять свою главную функцию — служить выразительницей интересов народа. И если последовать этим принципам, т.е. подходить к общей воле не как к практическому принципу, а как к теоретическому регулятивному понятию, то и свобода превратится в точно такое же понятие, в «подвижную игру ума», которое можно будет увидеть повсюду, подобно тому, как при взгляде на летящие облака воображение способно подсказать нам любые фигуры. И дальше Сен-Жюст продолжает: «Сводя же понятие общей воли к ее истинному значению, *следует определить ее как материальную волю народа*, его волю в данный момент, ибо нужно узаконить активные, а не пассивные интересы большинства»²².

Итак, решительный шаг сделан: общая воля переведена из плана идеального в план реальности, а следовательно, ею можно манипулировать, управлять, ее можно отождествить с юридической инстанцией и превратить в подобие гоббсовского Левиафана и т.д. Точно так же и свобода благодаря этой доведенной до конца просвещенческой логике превращается в нечто совершенно конкретное и осязаемое, в то, что можно дать (а можно и не дать!), ее нужно строить, воплощать: «Свобода должна находиться не в книгах, а в народе, *ее нужно осуществить на практике*»²³. Каким образом? Сводя политику к морали, превращая ее в инструмент регулирования моральных отношений: «Часто говорят, когда речь заходит о морали: это хорошо в теории. Не хотят понять, что мораль должна быть теоретической основой законов, прежде чем стать основой гражданской жизни. Мораль,

которая сводится к предписаниям, ведет к всеобщему разобщению; но растворенная, так сказать, в законах, она склоняет всех к благо-разумию, устанавливая справедливые отношения между гражданами»²⁴. Такая интерпретация свободы кладет начало целой традиции превращения «идеальных сущностей», считающихся на данный момент научно обоснованными, справедливыми, истинными и т.д. и фактически представляющимися «выражением общей воли» в реальные явления и предметы: начиная от «пяtilетки в четыре года!» и кончая «построением материально-технической базы коммунизма» или еще более недавним «созданием гражданского общества».

Следующий шаг в этой цепочке: поскольку общая воля есть «материальное воплощение» интересов народа, то ее «чистотой» и непогрешимостью вполне можно управлять. «Руссо сказал не все, когда назвал общую волю не подлежащей передаче, незабываемой и вечной, — продолжает развивать идеи своего великого учителя французский якобинец. — Необходимо еще, чтобы она была справедливой и разумной. ...У испорченного народа свобода есть всеобщее вероломство...» И для того, чтобы общая воля могла постоянно сохранять свои качества разумности и справедливости, незабываемости и непогрешимости, иными словами, для того, чтобы в обществе было создано пространство прозрачности и рациональности, этот идеал просветителей, должен существовать определенный механизм, нацеленный на очищение общей воли и отторжения от нее всего того, что мешает ее чистоте и справедливости. «...Было бы странным злоупотреблением буквой закона, если бы мы сочли, что сопротивление нескольких негодяев является частью общей воли. Общее правило таково: всякая воля, даже суверенная, если она склоняется к испорченности, обращается в ничто»²⁵, — продолжает Сен-Жюст. Следовательно, элементы, препятствующие воплощению разумности и справедливости общей воли должны быть элиминированы, общая воля должна быть очищена от всего чужеродного идее общего блага.

Эти философские принципы стали основой для прямо-таки манихейского разделения политического мира якобинства на «друзей» и «врагов» революции. На стороне первых — моральная чистота, справедливость; на стороне вторых — моральное зло, испорченность, угроза для всего общества. «Есть две фракции в Европе, — провозглашает Сен-Жюст в докладе, представленном Комитетом общественного спасения Конвенту, — фракция народов — детей природы, и лига монархов — детей преступления»²⁶. Конечно, рассуждают и Робеспьер, и Сен-Жюст, свобода должна быть совершенной — она должна основываться на уважении индивида и его естественных прав, его внут-

ренной жизни; но в данный момент достичь этого невозможно, поскольку не все еще стали добродетельными, не все прониклись моральной чистотой революционного идеала. Поэтому за совершенную свободу предстоит борьба — с теми, кто не видит, не понимает или не желает понять сути свободы. «При конституционном режиме достаточно защищать индивидов против злоупотреблений публичной власти; при революционном режиме сама публичная власть должна защищать себя от всех атакующих ее фракций»²⁷.

Следующий шаг: кто же именно является «врагом» Республики и народа, кто своей испорченностью искажает общую волю, кто входит в эти «фракции», что препятствуют установлению «всеобщей склонности к добру»? Ответ якобинцев весьма недвусмысленный: это аристократы²⁸, «узурпаторы власти», разного рода чиновники, «функционеры», это, наконец, «заграница», которая «разжигает вражду между фракциями, втягивая их в свою политическую игру». Именно эти люди, полагают вожди якобинства, повинны в том, что провозглашенные идеалы свободы и счастья не смогли быть реализованы сразу и в полном объеме, это «шарлатаны, которых следует для начала *изгнать из нашего общества*, если вы хотите, чтобы оно было счастливым». Если бы не эти люди, которые вносят смуту в государство, то в республике воцарились бы «принципы мира и естественной справедливости»; однако эти принципы хороши только для «друзей свободы», «но между народом и его врагами не может быть ничего общего, кроме меча». А значит — террор, безжалостное и беспощадное истребление всех, кто противостоит единой и непогрешимой общей воле: «Нельзя надеяться на благоденствие до тех пор, пока не погибнет последний враг свободы. Вы должны карать не только изменников, но и равнодушных; вы должны карать тех, кто остается бездеятельным в Республике и ничего не делает для нее. Ибо с тех пор, как французский народ изьявил свою волю, всякий, кто противостоит ей, находится вне суверена, а тот, кто вне суверена, является его врагом»²⁹.

И еще одна примечательная трансформация просвещенческих принципов в политической мысли якобинства. Речь идет о тесно связанном с идеей естественного права принципе равенства всех индивидов. Люди от природы рождены свободными и равными в правах, первые среди которых — право на жизнь, право распоряжаться самим собой по собственному усмотрению и право на собственность, гласят постулаты естественного права. Впрочем, как справедливо подмечает Ж.Гусдорф³⁰, философов XVIII в. занимало не столько равенство, сколько его обратная сторона — неравенство и его причины. Неравенство рассматривалось ими как неизбежное следствие разви-

тия цивилизационного фактора. Социальные иерархии неизбежны, и хотя каждый человек имеет право в глубине души считать себя абсолютно равным другому человеку, из этого вовсе не следует, что повар кардинала должен потребовать от своего хозяина накормить его обедом, замечал Вольтер.

В идеологии французских революционеров очень четко прослеживается постепенная подмена ценности человеческой свободы ценностью равенства. При этом даже на чисто дискурсивном уровне акцент смещается с понятия политической свободы на рассуждения о «свободе вообще» и прежде всего свободе от уз социального гнета, а равенство политическое как равенство в правах, как средство достижения свободы подменяется безусловным приматом равенства социального. Жирондистов – идеологов и вдохновителей первого, республиканского и либерального этапа Великой французской революции – и якобинцев, низвергнувших страну в ужас кровавого террора, объединял язык Декларации прав, принципы Свободы Равенства и Братства, священность Революции, Республики. Но в одни и те же понятия вкладывался различный, порой противоположный смысл, за которым очень четко прослеживаются два различных видения мира и общества.

Так, жирондисты выступали за свободу как бесценное свойство жизни и священное право каждого гражданина. Им возражали якобинцы: чтобы жить свободными, нужно прежде всего выжить, а поскольку нет разумного соотношения между ценой на труд и стоимостью продуктов питания, бедняк не способен выжить; кроме того, право собственности, столь горячо отстаиваемое жирондистами, не должно доводить людей до голода и ставить их на грань между жизнью и смертью. «Свобода – это только плод воображения, когда один класс людей может безнаказанно морить голодом другой, – говорилось в знаменитом “Манифесте бешеных”. – Свобода – это только призрак, когда богач благодаря монополии распоряжается правом жизни и смерти себе подобных». «Законодатели, – бросал пламенный призыв Робеспьер, – вы ничего не сделали для свободы, если законы ваши не направлены к тому, чтобы при помощи мягких и эффективных средств уменьшить крайнее неравенство имуществ»³¹. Один из лидеров и идеологов Жиронды, П.-В.Верньо, вслед за раннелиберальными теоретиками утверждал, что равенство человека в обществе может быть только равенством прав, что нет и не может быть равенства благ подобно тому, как нет равенства в росте, физических силах, уме, мастерстве, предприимчивости и труде. Понятию равенства как правовой нормы противостоит совсем иное понимание ра-

венства якобинцами: равенство отождествляется ими с высшей справедливостью, причем речь идет о равенстве положений, равенстве имущественном: «равенство есть источник всех благ», «крайнее неравенство — источник всех зол», наконец, «всякий институт, направленный на увеличение неравенства, вреден и противоречит обществу»³².

Важнейшая особенность французской традиции политической мысли состояла в том, что в ней проблема равенства была теснейшим образом связана с проблемой собственности. Английская традиция провозглашала собственность (прежде всего речь шла о собственности человека в отношении самого себя) священным и неотчуждаемым правом, основой личной свободы; все прочие виды собственности были связаны с этим, основополагающим: единственная собственность, которой первоначально обладал, по Локку, человек — это «труд его тела и работа его рук»; поэтому только труд утверждает собственность человека на предметы природы, делая их достоянием какого-либо индивида. Несмотря на то, что английская модель политического устройства долгое время была образцом для свободно мыслящих политических философов Франции, сторонников локковской теории собственности во Франции в этот период практически не было. «Трудовой» концепции собственности предпочиталась другая, провозглашавшая короля (иными словами, государство) владельцем всех земель в своем королевстве. Отсюда всего один шаг к этатистскому социализму: достаточно отобрать власть у короля и передать ее в народу, чтобы этот народ стал единственным собственником.

Существовала, однако, и еще одна концепция собственности, также оказавшая немалое влияние на формирование социалистической мысли и также оспаривавшая «буржуазный» тезис о абсолютном и неотчуждаемом характере частной собственности. Мы имеем в виду Руссо, не соглашавшегося с Локком в его определении собственности и полагавшего, что такое понимание собственности может лежать в основе *идеи*, но не *права* собственности, поскольку собственность как результат труда предполагает прежде всего отношение между человеком и природой, тогда как право должно говорить об отношении между людьми. Понимание этого внутреннего противоречия локковской концепции обусловило и постоянные колебания в отношении собственности у самого Руссо: он говорит и о священном и нерушимом характере собственности как основе соглашения между людьми (общественного договора), т.е. основе гражданского общества; то определяет ее как плод узурпации³³. Собственность, таким образом, вовсе не является продолжением самого индивида и основой его свобо-

ды — она лежит в основе неравенства и самых больших бед человечества. Но, так или иначе, Руссо никогда не отрицал значения частной собственности, не предполагал возврат к такому состоянию, когда собственность не существовало, собственность необходима в гражданском состоянии, и общественный договор всею своею силою должен защитить «личность и имущество каждого».

Якобинцы заимствовали у Руссо принцип, в соответствии с которым собственность рассматривалась как порождение гражданского общества, что позволило им одновременно с вопросом о социальном статусе ставить вопрос и о режиме собственности. Однако они не восприняли идеи раннего утопического социализма Мабли и Морелли (также имеющего своим источником руссоизм) и отвергли бабувистский радикализм в вопросе о собственности. Для Сен-Жюста собственность предстает как антипод естественных связей, уродующий и деформирующий личность человека. Но, с другой стороны, он не может не замечать, что гражданское общество основано на этих связях. И здесь-то и происходит примечательная подмена понятий: если в классической либеральной традиции собственность связана с личным интересом, то Сен-Жюст отождествляет понятие собственности с интересом общественным. Он пытается совместить идеал естественной социальности с индивидуализированным гражданским обществом, при этом не отбрасывая частный интерес, а лишь принижая его значение возможностью его регулирования со стороны общества. С этой целью он вводит в свои теоретические построения дихотомию собственности, выражающей общественный интерес, и владения как выражения личного интереса³⁴.

Максимилиан Робеспьер определяет собственность как право, которым обладает каждый индивид в пользовании определенной долей благ, гарантированной ему *законом*³⁵. Тем самым от либеральной концепции собственности как *естественного права*, социальное оправдание которого является лишь его следствием и закреплением, Робеспьер переходит к социальному понятию собственности, основанной только на воле законодателя, способного ограничивать это право по собственному усмотрению. «...Принцип общественной жизни есть собственность, — писал Сен-Жюст, — без нее у людей нет отечества, как нет его у тех морских торговцев, чьи фактории разбросаны по свету. Я говорил, что не следует разделять поля, но *надо определить максимум и минимум собственности*, так чтобы каждый имел землю и чтобы члены суверена, обладающие лишь прозрачной свободой, не стали в действительности рабами своих потребностей»³⁶. Таким образом, под прикрытием введения законных оснований соб-

ственности мы имеем дело с идеологической привилегией формально законного права в ущерб внутреннему, базовому определению собственности, чем открывается доступ к произвольному ее сокращению (или полному уничтожению).

Говоря о доведении якобинскими идеологами до логических пределов определенных просвещенческих принципов, следует упомянуть и еще об одном моменте. У Руссо, как мы помним, мораль отсутствует в естественном состоянии и не предшествует политической жизни³⁷, главным условием начала политики выступает «полное отчуждение каждого члена общины со своими правами в пользу общины», и сама политика превращается в технологию морального манипулирования гражданами данного сообщества. У Робеспьера эта линия проведена еще более жестко и определенно. Точкой возникновения разума и добродетели, а, следовательно, и морали, у него выступает не просто гражданское общество, но Республика, а все, что пребывает вне Республики или имело место до нее, — не более чем «фанатизм безнравственных людей», невежество, неразумие, хаос и богохульство. Совершенно очевидно, что в этих условиях «загадочная наука политики и законодательства» для него должна сводиться к тому, чтобы «внести в законы и в управление моральные истины, которые водворяют в книги философы, а в поведении народов — применять тривиальные понятия, которые каждый вынужден принять для своего личного поведения»³⁸. Иными словами, политика сводится к регулированию моральных отношений в обществе с целью сделать его «добродетельным», т.е. единым и прозрачным во всех отношениях. «Мы хотим иметь такой порядок вещей, — заявляет Робеспьер в докладе Конвенту с весьма симптоматическим названием “О принципах политической морали”, — при котором все низкие и жестокие страсти были бы обузданы, а все благодетельные и великодушные страсти были бы пробуждены законами; при котором тщеславие выражалось бы в стремлении послужить родине; при котором различия рождали бы только равенство; /.../ при котором родина обеспечивала бы благоденствие каждой личности, а каждая личность гордо пользовалась бы процветанием и славой родины; при котором все души возвышались бы общением с республиканскими чувствами и потребностью заслужить уважение великого народа». Прямо-таки манихейский дуализм, который станет характерной чертой любого революционного дискурса, открыто противопоставляющий «все пороки и нелепости монархии» «всем добродетелям и чудесам республики»³⁹. Соответственно, «контрреволюционно» все, что «безнравственно и неблагоприятно», т.е. «слабости, пороки, предрассудки».

Политическая мысль якобинства, развивая тенденции, заложенные в руссоизме, обостряет противоречия и парадоксы, заложенные в теории великого женева. Крайний индивидуализм Руссо, обусловленный его отказом от локковского морального закона и заменой его законом самосохранения, неизбежно приводил, как уже говорилось, к «полному отчуждению каждого члена со всеми своими правами в пользу всей общины». Якобинство также помещает индивидуальное «я» под верховенство общей воли, стирая его собственно личностные характеристики, передает все средства управления, конструирования, манипулирования этим «я» в руки политика, действующего от имени всего общества. Поэтому весьма важная для Руссо тема подавления эгоистических частных страстей, порождающих частные же интересы, предстает у якобинцев в гипертрофированном виде подавления всего личного и индивидуального, что препятствует установлению морального единства общества. Начав с провозглашения святости личных прав и свобод, якобинцы придут к утверждению о том, что «все то, что сосредоточено в гнусном слове личное, возбуждает пристрастие к мелким делам и презрение к крупным, должно быть отброшено или подавлено»⁴⁰. Таким образом, в якобинстве взяла верх политическая концепция, основанная на волюнтаристском видении истории и политического процесса, видении, в соответствии с которым естественное право способно принести свои позитивные плоды лишь благодаря действию политической власти, в соответствии с которым права человека существуют только как права гражданина, а реализация свобод возможна только в государстве и с его помощью.

§ 2. Принцип индивидуализма в раннем аристократическом французском либерализме

В противоборстве и столкновениях в ходе политического опыта Великой французской революции наметились своеобразные «точки разлома», т.е. болевые точки либеральной доктрины, впоследствии опосредованные всем опытом политического развития XIX века: соотношение свободы и равенства, непогрешимость суверенитета народа, безграничность сферы политического действия и другие. Является ли «тирания большинства» неотделимым свойством народовластия или она означает искажение и деформацию принципа суверенитета народа? Всегда ли антиномична взаимосвязь между свободой и равенством или между ними возможна хотя бы относитель-

ная гармония? Вот вопросы, которые мучительно пытался разрешить послереволюционный либерализм, т.е. либерализм той эпохи, когда политическая философия в целом действительно становится частью политической ситуации общества. В центр философских исканий выдвигается проблема соотношения индивида и политической целостности, воплощенной в руссоистском понятии «суверенитет народа».

Основная задача, стоявшая перед либералами этого периода, носила одновременно теоретический и сугубо практический характер. Она состояла в завершении политического процесса, начало которому положила революция, и тем самым в предотвращении разрыва между утверждением свободы и развитием демократии, а также в создании прочных основ представительного правления и формировании политических институтов, способных выступить гарантом политической свободы. То была задача выработки не только новых концептуальных средств для осмысления новой исторической реальности, но и новых перспектив политического действия, задача не просто разработки теории, но и перевода ее в практический план. Речь шла о сокращении дистанции между ученым и политиком, поэтому и основные работы либеральных теоретиков в этот период по своему характеру, форме и стилю резко контрастируют с формой политического трактата XVIII в.: они носят ситуативный характер, сочетают в себе политическую рефлексию и накопленный опыт государственного управления. В каждой из них автор выступает одновременно и как политический теоретик, и как историк, и как человек, непосредственно вовлеченный в политическое действие.

Этот либерализм вбирает в себя всю противоречивость и двойственность переживаемой эпохи. «У нас под ногами только что разверзлась бездна, и мы не знаем, какой выбрать путь, чтобы преодолеть эту пропасть»⁴¹, — писала Жермена де Сталь в своей работе о Великой французской революции. «Наше несчастье состоит в том, — вторил ей известный поэт-романтик и не менее известный политический деятель Альфонс де Ламартин (1790—1869), — что мы родились в то проклятое время, когда все старое рушится и когда не существует еще ничего нового»⁴². Либеральные мыслители этого периода, с одной стороны, открыто принимают общество, созданное французской революцией; с другой — осуждают крайности якобинской диктатуры. Они прекрасно осознают, что идея божественного суверенитета — лишь фикция, утратившая всякую политическую значимость, но и видят, что неограниченный суверенитет народа порождает тиранию в отношении личности. Поэтому-то большинство мыслителей XIX столетия рассматривали доктрину, вытекающую из «Обществен-

ного договора» и осуществленную на практике французскими революционерами, как беспрецедентную катастрофу. Многие считали, что Руссо открыл ящик Пандоры, явив миру идею неуправляемой демократии, высвободил подлинного современного Левиафана — понятие суверенитета народа. Отсюда понятен соблазн многих политических теоретиков того времени вовсе отказаться от идеи суверенитета. И хотя именно в этот период Б.Констаном предпринимается первая во французской политической мысли серьезная попытка критики политической философии Руссо с либеральных позиций, критика глубокая, затрагивающая самую суть возникших в ходе революции проблем. Эти мыслители во многом остаются верны — по крайней мере, на уровне дискурса — политическому руссоизму с его понятиями общей воли и суверенитета народа. С одной стороны, послереволюционный французский либерализм является продолжением и развитием классического аристократического либерализма эпохи Просвещения, с другой — представляет собой радикальное обновление либеральной доктрины. Взаимопереплетение этих сложных, самостоятельных и порой противоречащих друг другу траекторий политической мысли и образует сложный узор на ткани послереволюционной политической теории.

Первый момент, в котором намечается разрыв с политической теорией Руссо, — это антропологические основания его теории, а именно тот крайний индивидуализм, который, как было показано выше, и привел к необходимости принятия общей воли в качестве главной скрепы всей общественной жизни. Послереволюционное поколение французских либералов отвергает руссоистскую идею самосохранения и связанного с ним изначального эгоизма в качестве первого закона человеческой природы, заменяя его другим, касающимся человеческой природы законом, также связанным с развитием французского Просвещения. Речь идет об идее совершенствования (*perfectibilité*) человека, приверженцами которой выступали физиократы и «идеологи». Человек — не грубый эгоист, заботящийся только о самом себе и нуждающийся в некоей внешней инстанции (например, общей воле) для установления законов, которые позволили бы ему справиться с собственными низкими страстями; он — существо, способное к моральному совершенствованию под воздействием собственного разума.

Жермена де Сталь (1766–1817) — последовательница либерального индивидуализма XVIII в., провозглашавшего священность и неприкосновенность человеческой личности. Вместе с тем она была и последовательницей теории совершенствования человека, отстаивая

просвещенческую идею о стремлении человека к счастью и возможности достичь эту цель на путях развития и повышения значимости человеческого разума. Мечта о всеобщем счастье облечена у нее, так же, как и у Кондорсе, в форму идеи прогресса. Уже в ранних произведениях Жермены де Сталь звучат отголоски этих просвещенческих идей, только очищенные и расширенные. От сдержанно-восторженного отношения к Ж.-Ж.Руссо в ранней своей работе «Письма о Ж.-Ж.Руссо» (1788) она постепенно под влиянием революционных событий переходит к более трезвой оценке творчества женева. По ее мнению, человек имеет право на счастье и величие, он их пока еще не достиг, но обязательно достигнет. Человек достоин уважения лишь потому, что способен к непрерывному прогрессу. Однако этот прогресс, это развитие человеческой личности происходит только тогда, когда общество проявляет уважение к его беспредельной способности к развитию. Поэтому, по мнению г-жи де Сталь, человеку нужно предоставить свободу действия и движения, больше доверять его добрым инстинктам и чувствам: «При рассмотрении различных государственных устройств надо иметь в виду, что цель их — счастье народа, а средство к достижению этой цели — свобода... Таким образом, законодатели должны сообразовываться с обстоятельствами, управлять ими, а отдельные личности — стремиться к независимости от них»⁴³. Со свойственной ей просвещенческой верой во всеилие разума она горячо отстаивает идею непрерывного прогресса человечества, вечно просвещаемого писателями, поэтами, философами. Жермена де Сталь убеждена в том, что литература является чем-то вроде нравственной «закваски» общества, что именно литература порождает в обществе свободу, питается и живет ею, что прогресс исходит из литературы и вновь возвращается к ней из глубин национального сознания («О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями», 1800).

В своем последнем произведении, написанном незадолго до смерти «Размышления о главных событиях французской революции» (1816–1817, изд. 1818), Жермена де Сталь характеризует французскую историю как непрерывное стремление к свободе, проявлявшейся на различных этапах либо как феодальные вольности, либо как свобода религиозная, либо как свобода представительная. Французская революция в целом (равно как и революция английская), по Жермене де Сталь, принадлежит к той эпохе социального порядка, которая служит установлению представительного правления, «к которому человеческий разум всячески стремится». Что же касается якобинского террора, то его французская писательница называет «по

литическим фанатизмом» и описывает в терминах, близких терминам Монтескье применительно к деспотической форме правления, этому своеобразному «социальному ничто»: «все здесь предельно однородно, хотя и носит исключительный характер; все монотонно, хотя и ужасающе»⁴⁴. Причину же этого явления она усматривает в «моральной испорченности нации», а испортило ее не революционное правительство, а «столетия унижения и произвола». Все дело — в формировавших нацию институтах, которые «были созданы только для того, чтобы просвещать один класс и развращать массы». Народ же не может обладать добродетелью свободы, не имея практики этой свободы. Поэтому народные тирании возникают всегда, когда рушатся сдерживающие их барьеры — трон, духовенство, дворянство... По сути, это развитие теории аристократического либерализма Монтескье, усматривавшей защиту от деспотизма и гарантии гражданских свобод в «промежуточных корпусах» (прежде всего во французском дворянстве, ведущем свою родословную от свободолюбивого франкского народа). Именно в силу этого рассуждения Жермены де Сталь о французской революции опять-таки пронизаны хорошо известным нам противопоставлением насилия и разума⁴⁵. Отсюда и ее вывод о перспективах развития принципов гражданской свободы во Франции: «Просвещение и сила самих вещей приведут к свободе во Франции, но совершенно очевидно, что это произойдет не из-за того, что нация выкажет свой бунтарский и непокорный дух»⁴⁶.

Еще более определена в этом отношении позиция Бенжамена Констан (1767–1830) — известного писателя-романтика, теоретика литературы, политического деятеля и политического мыслителя первой трети XIX в. Оригинальность его творчества состоит в том, что он сумел воспринять в своем учении живой нерв традиционалистской критики народного всевластия, отвергая в то же время ее основные выводы. По его мнению, возврата к старому порядку нет вопреки всем ошибкам, совершенным в ходе Революции. Но это не означает, что все произошедшее можно безоговорочно оправдать — нужно искать корни излома, чтобы предупредить будущие ошибки. Самое главное — порабощение человека не носит фатального характера: «Мы не обречены полагать, что люди нуждаются в господине. Мы не видим никакого повода для разочарования в свободе»⁴⁷. Констан обращается к просвещенной теории совершенствования личности, но при этом вносит в нее существенные коррективы, связанные прежде всего с его позицией писателя и теоретика романтизма, что придает весьма своеобразный оттенок всей его политической концепции.

Констан полагает, что миф общественного договора в достаточной степени дискредитировал себя в ходе революционных событий, а потому должен быть заменен более реалистичной теорией социальной эволюции. Теорию естественного состояния он называет «тривиальной и смехотворной»⁴⁸. Вместо того, чтобы в своих размышлениях об обществе брать за исходный пункт теоретически тщательно выверенную, но нереальную и в конечном счете невозможную ситуацию, политический теоретик должен заниматься реальными проблемами реального общества. И не следует придавать чересчур большое значение так называемым вечным чертам человеческой природы. То, что сегодня кажется вечным и трансисторичным в человеке, отнюдь не покажется таковым последующим поколениям философов, ведь человеческая природа изменчива. Прогресс цивилизации, пишет Констан в своих комментариях на работы итальянского мыслителя Филанджери, «создал для человека новые отношения с ему подобными, а тем самым и его новую природу. /.../ Эпоха коммерции наделила человека новой природой»⁴⁹. Человек действует не только *в*, но и *посредством* истории. Однако французский либерал далек от исторического оптимизма Кондорсе и его веры в неизбежную победу сил Разума и Свободы. Как писатель-романтик и тонкий психолог, в своих литературных произведениях (прежде всего в программном романе «Адольф») он рисует картину того, что называет «болезнью века», присущей всему послереволюционному поколению: нравственная усталость, неуверенность в себе, отсутствие душевной силы, сомнение и в конечном счете бездействие.

Констан утверждает, что «существуют такие эпохи, когда для того, чтобы обрести разум, нужно пройти до конца весь путь безумия»⁵⁰. И специфика послереволюционной эпохи для него — не столько в торжестве разума, сколько в формировании принципиально иного мироощущения человека. Ослабление всех общественных связей, постепенное исчезновение иерархических социальных структур, выступавших цементирующим элементом феодального общества, приводят к тому, что «человек, растворенный в толпе, почти никогда не замечает оказываемого им влияния. Его воля всегда тонет бесследно в общем потоке, ничто не дает ему знак сотрудничества в общем деле»⁵¹. Историческое развитие, таким образом, носит прогрессивный характер, но тем не менее оно не во всем прозрачно и подвластно разуму. «Человеческому обществу, — пишет он, — свойственно прогрессивное движение, независимое от самих людей, которому они подчиняются, сами того не ведая. В это движение вовлечены даже и их воля, поскольку люди никогда не могут желать того, что не входит в их ин-

тересы, а последние зависят от условий существования людей». Социальная эволюция приводит к глубоким изменениям: «Одно и то же действие, совершенное различными индивидами в различных исторических обстоятельствах, не может обладать одинаковой значимостью»⁵². Поэтому и принципы, сформулированные в одном историческом контексте, будучи перенесенными в другой контекст, принимают совершенно иное значение и звучание, ибо ход истории нельзя ни обратить вспять, ни приостановить. Констановское предостережение – «анахронизмы в политике просто опасны» – становится лейтмотивом всей его деятельности: во время революции он обвиняет якобинцев в попытке насаждения античной модели демократического устройства; в 1813–14 гг. предостерегает Наполеона против возвращения в эпоху всеобщей коммерциализации к варварским методам захватнической политики; после 1817 г. пытается удержать пришедших к власти ультрареакционеров от восстановления права старшинства и слишком тесного союза с Церковью.

Вместе с тем личность остается для Констана главной ценностью, которую следует сохранять и оберегать. Каким образом это можно сделать и как уберечь эту личность от тирании нового типа, открывшейся миру в ходе революции? Ответить на этот вопрос ему помогает как раз теория развития и совершенствования человека. Его идея состоит в следующем. Современный человек, по его мнению, очень плохо осознает новизну и оригинальность ситуации, в которой он обречен жить, ее коренное отличие от предшествующих обществ. Общественное сознание запаздывает по отношению к изменениям основ политической свободы. Поэтому происходит наложение нового революционного опыта на архаичную модель политической свободы, нашедшее свое выражение в попытке вернуться к античной концепции взаимоотношения между обществом и его политической властью. Это отношение до сих пор оставалось не проясненным в политической мысли. И революционеры в своей практике руководствовались идеями и моделями общества, уже отжившими и не соответствующими современному состоянию общества. «Люди, потоком событий вознесенные во главу нашей революции, в силу полученного ими образования, были пропитаны идеями античности, ныне ставшими ложными. Но такие идеи превозносились философами, о которых я говорил. Метафизика Руссо, где, подобно молниям, внезапно вспыхивают высочайшие истины и строки пленительного красноречия; суровость Мабли, его нетерпимость, его ненависть ко всем страстям человеческим, его неумная страсть к порабощению всех,.. его витийство против богатств и даже против собственности –

все это должно было очаровывать людей, разгоряченных недавней победой... Эти люди хотели использовать силу общества так, как научили их этому наставники, т.е. как некогда в свободных государствах. Они верили, что все должно уступать коллективной воле и что все ограничения индивидуальных прав будут с лихвой возмещены участием в общественной власти»⁵³.

Ментальное пространство французской революции, уверен Констан, управлялось волонтаристским мифом, в соответствии с которым общество может распасться, если не будет поддерживаемо внешней по отношению к нему властью-причиной (не важно, воплощена ли она в монархическом или в демократическом правлении). Природу и характер нового общества, вышедшего из недр старого — традиционного, иерархического и монолитного, — характеризуют совершенно особые, и самое главное, совершенно иные связи между людьми. Это общество обладает собственным существованием, действительность которого поддерживается благодаря не одной только политике. Наоборот, политическая власть существует только через общество и благодаря ему: ведь индивиды в нем вступают в отношения друг с другом не благодаря законам, а законы представляют собой выражение предсуществующих им общественных отношений. Власть в таком обществе не может выступать причиной социального, напротив, она является его следствием.

Политическое значение этого вывода колоссально. Фактически это означало разграничение двух инстанций — гражданского общества и государства. Правда, в силу сложившихся историко-политических причин французских либералов начала века интересовали не столько проблемы функционирования гражданских институтов, сколько сами властно-государственные структуры и их влияние на жизнь общества. По мнению Б.Констана, например, наибольшую угрозу, как для общества, так и для индивида, представляет чрезмерный «квант власти», в чьих бы руках эта власть ни была сосредоточена: «Согласия большинства совершенно недостаточно, чтобы в любом случае легитимизировать его действия: существуют и такие действия, которые ничто не может санкционировать; когда подобные действия совершаются какой-либо властью, то совершенно неважно, из какого источника эта власть проистекает, немного значит и то, называется ли она индивидом или нацией; и даже если вся нация в целом угнетает одного гражданина, она не будет более легитимной»⁵⁴. Поэтому вполне в духе просвещенческих традиций аристократического либерализма он предлагает ограничить политическую власть «справедливостью и правами индивида» с помощью «распределения и равновесия властей».

Констан разделяет то, что классики теории общественного договора мыслили как слитное: суверенитет народа и индивидуальные права личности. Права индивида — личная свобода, свобода совести, мнения, юридические гарантии против произвола — предшествуют и остаются внешними по отношению к сфере действия политической власти. Собственно, Констан лишь перевел на язык теории то, что уже произошло в жизни. В самом общем смысле задача либерализма состояла в разведении того, что пыталась объединить теория естественного права — общество и власть, политическая организация и реальное функционирование гражданского общества. Политическая власть не рассматривается более как *причина* социальности трансцендентной по отношению к обществу (государь), либо имманентной ему (общая воля) — но, напротив, она выступает в качестве ее (социальности) следствия. И самый этот факт означает окончательный разрыв с классической парадигмой как в сфере политической жизни, так и в области политического мышления.

Политическая власть в теории либерализма перестает быть непосредственным осуществлением суверенитета народа (античный тип политического мышления), она должна быть делегируема и контролируема. Идеал сообщества, находящегося в полном соответствии со своей нормой или ценностями, определенными *a priori*, отходит в прошлое. Констан принимает руссоистскую критику современного человека, но не драматизирует ее, а пытается поставить на службу современной ему политической философии либерализма. Если человек разделен между свободой и зависимостью, между собственным «Я» и другими «Я», политическое действие, посредством которого он отождествляет себя со всем обществом, является для него непроницаемым. Отныне каждый должен сам определять собственные цели, собственную идею блага, сам распоряжается своей жизнью. Из «регистра воли», из «проводника всеобщности» закон превращается в средство, защищающее независимое личное существование индивида в его мирном сотрудничестве с другими гражданами. Обращенный в практическую плоскость, либеральный индивидуализм разрушает схему заданного однородного сообщества, преследующего единую цель. Свобода в древности обеспечивала гражданам наибольшее участие в осуществлении общественной власти. Свобода в нынешнее время — это гарантия независимости всех граждан перед лицом власти, утверждает Констан, по-своему решая старый спор между Древностью и Современностью. И если в античную эпоху индивиды не столь дорожили своими правами и личными благами, то опасность современной свободы в том, что, «будучи поглощены использованием

личной независимостью и преследуя свои частные интересы, мы можем слишком легко отказаться от нашего права на участие в осуществлении политической власти». Основная проблема современного человека — научиться сочетать и углублять обе свободы — политическую и личную. Однако «первейшей из современных потребностей» для Константа все-таки остается личная независимость, которая настолько важна для современного человека, что «никогда не надо требовать жертвы ради установления политической свободы»⁵⁵.

«Наследники духа XVIII столетия, разочаровавшиеся свидетели Революции 89-го г., колеблющиеся жертвы имперских амбиций, французские индивидуалисты нацелили свое движение на *негативный* полюс, — справедливо отмечает в этой связи Доминик Багж. — Диалог индивида и государства на их глазах превратился в *борьбу*, в которой право, признанное за одной из сторон, оборачивалось провозглашенным ущемлением другой стороны. И сражение становилось тем более упорным, выпады противников тем более утонченными, что единодушное ощущение необходимости порядка толкало всех — от Дону до Гизо — к значительному сокращению доли и силы власти»⁵⁶.

В связи с анализом упомянутых выше тезисов Б. Константа хотелось бы привести представляющую, на наш взгляд, серьезный теоретический интерес точку зрения Алена Рено. Значение предлагаемой данным автором концепции состоит, прежде всего, в том, что на примере анализа принципа индивидуализма он выдвигает гипотезу относительно толкования всего модернизма — гипотезу, во многом противостоящую широко распространенной в новейшей западно-философской традиции, берущей начало в работах Хайдеггера, ранних теоретиков франкфуртской школы и так или иначе проявляющуюся в воззрениях Х.Арендт, М.Фуко, Л.Стросса, К.Лефора и др. и усматривающей в модернистском рационалистическом индивидуализме основной источник упрочения в обществе тоталитарных тенденций.

По мнению А.Рено, политическая мысль Современности зиждется на утверждении двух принципов — принципа автономии личности и принципа ее независимости от социального целого. Констант же в своих размышлениях о характере политической свободы современной эпохи подчеркивает независимость в качестве ключевой ценности современного индивидуализма, притеняя другую ценность — автономию субъекта, утверждающую, что единственным ограничением свободы являются границы, устанавливаемые самим осознанием их необходимости (субъективность как источник и принцип всех норм и законов). Установление независимости личности может возникнуть и развиваться лишь на основе ценности автономии: для того, чтобы

возможность независимо выбрать способ личного существования могла предстать для индивида в качестве высшей точки свободы, необходимо, — и Констан это чувствует, хотя и не различает *двух* моментов современной свободы, — чтобы за каждым было признано право подчиняться одним лишь законам, право не быть подвергнутому ни аресту, ни заключению, ни смертной казни, ни иным способом дурного обхождения, являющимся следствием произвола со стороны одного или нескольких индивидов. Иными словами, ценность автономии личности должна быть уже завоевана и утверждена в качестве принципа самоинституирования власти, которой все люди должны подчиняться. То есть, по мнению Рено, в противопоставлении современного принципа независимости древнему принципу подчинения социальному целому, которое так прекрасно осознал и описал Констан, должно быть введено третье, опосредующее звено — принцип автономии, без которой невозможна независимость. При этом следует не просто установить связь между понятиями независимости и автономии в их общем противопоставлении характеру свободы в древних обществах, но и дифференцировать момент независимости и момент автономии: в то время как понятие автономии допускает подчинение осознанным и свободно принятым законам и нормам, идеал независимости не мирится с подобным ограничением свободы Я и направлен, напротив, к утверждению личности в качестве незабываемой ценности.

Тем самым, замечает Рено, гуманизм (утверждение ценности автономии) и индивидуализм (утверждение ценности независимости) различаются между собой. По его мнению, логика развития Современности следовала по пути постепенной дифференциации и замены *индивидуальности* на *субъективность*, что имело своим следствием подмену этики автономии этикой независимости. Логика индивидуализма постепенно сползала от принципа автономии к принципу независимости, к размыванию сферы надиндивидуальной негативности, без которой невозможен подлинный гуманизм. Таким образом, не сами принципы рациональности и индивидуализма, лежащие в основе общественно-политического проекта Модерна, приводят к негативным для западной цивилизации последствиям, но постепенная подмена в рамках политического гуманизма одного из взаимосвязанных принципов другим⁵⁷.

§ 3. Модификации либерального индивидуализма: от «индивид-государство» к «индивид- общество-государство»

В первые послереволюционные годы приоритет идеи независимости личности во французской либеральной политической мысли имел свое конкретно-историческое объяснение: то была эпоха борьбы за независимость во всех сферах — экономической, политической, социальной, идеологической, религиозной. Политический срез проблемы личности/общество разрабатывался главным образом в виде решения проблемы прав личности в рамках принципа суверенитета народа, проблем сочетания принципа индивидуализма и принципа демократии. В теоретическом отношении эта борьба обрела форму опровержения руссоистского принципа суверенитета народа, практику введения которого наглядно демонстрировала история якобинства, а теоретические последствия были блестяще проанализированы Констаном. Однако в дальнейшем — в первую очередь под воздействием такого фактора, как выход на политическую арену широких социальных слоев и их участия в социальном и политическом действии — происходят существенные изменения как в формулировке самого принципа индивидуализма, так и в тех последствиях, которые он имел для развития политической теории в целом. Происходит постепенное изменение проблемного поля, сформированного в рамках раннелиберальной мысли: центр интересов смещается от оси «индивид-государство» к оси «индивид-общество-государство».

Либеральные мыслители середины XIX в. сталкиваются уже с новой действительностью: индивид противостоит не столько бюрократической государственной машине, сколько нивелирующей силе самого общества, направленной на размывание границ собственно личного, что есть в человеке, силе, превращающей его в «одномерного человека». Так возникает новый срез принципа индивидуализма и новый вопрос, стоящий перед политической мыслью, — вопрос о совмещении автономии индивида в приватной сфере с его активной гражданственностью, с преследованием не только своекорыстных интересов, но и интересов всего общества. Гражданственность, а вместе с ней и ценности участи индивида в коллективной жизни общества в этот период становятся новой моделью представлений о ценности автономии личности в рамках общества и государства.

Уже Альфонс де Ламартин (1790—1869) — известный политический деятель времен июльской революции 1830 г. и революции 1848 г., писатель-романтик, член французской Академии — в своем полити-

ческом труде «Рациональная политика» (1831) на поставленный им же самим вопрос «Какой эпохе мы принадлежим?» отвечает: «Мы переживаем эпоху обновления и социальной трансформации, сходную, быть может, с евангельской эпохой. Мы приближаемся к постепенному преобразованию социального порядка на основе социального действия и равенства прав»⁵⁸. Индивид для Ламартина — просто личное существование, не просто недоступное святилище индивидуальных прав, но член группы, сообщества, чьи права столь же «естественны», как и права индивида, столь же священны, как и права каждого «я». Однако для Ламартина основой такой социальной связи выступает христианская идея единения всех людей на базе евангельских моральных ценностей. Человека, полагает он, нужно рассматривать не в его материальности или эгоизме, но в его духовной трансцендентности и причастности ко всеобщей вере, каковой и предстает жизнь человека в сообществе.

Проблема взаимоотношений между индивидом, обществом и государством в ее наиболее теоретически законченном виде была сформулирована, пожалуй, только Алексисом де Токвилем (1805—1859). Его наследие занимает особое место в либеральной традиции. «Вы — побежденный аристократ, принимающий свое поражение», — бросал ему жестокий упрек Гизо. Да и сам Токвиль осознавал свою трагическую раздвоенность. В одной из заметок, найденных в его архиве уже после его смерти, мы читаем следующие строки: «Разумом я склоняюсь к демократическим институтам, но по инстинкту я аристократ, т.е. я презираю толпу и боюсь ее. Я страстно люблю свободу, законность, уважение прав, но не демократию. Такова суть человека»⁵⁹.

Токвиль, таким образом, в своем творчестве пытается соединить вещи, единство которых не могло быть осмыслено в раннем — аристократическом — либерализме: принцип индивидуализма и идею народного представительства. Он очень глубоко осознал опасности, таящиеся в индивидуалистическом проекте общественно-политического устройства, намеченном раннелиберальной доктриной. Эти опасности предчувствовал и Констан, и его младший современник Руайе-Коллар, но их позиции в этом отношении несколько расходятся. «Мы были свидетелями гибели старого общества, — писал Руайе-Коллар, — а вместе с ним и огромной массы домашних институтов и независимых магистратур, которые старое общество несло в своем лоне. Революция пощадила одних индивидов; увенчавшая Революцию диктатура закончила ее деятельность в этом направлении: она не оставила и тени магистратур, бывших носителями прав и средством их защиты...»⁶⁰. Индивид обрел независимость, но оказался

лицом к лицу с политическим обществом, воплощенном в образе государства. Как сохранить подлинную независимость индивида, гарантии его прав и в то же время не допустить сползания всего общества в бездну хаоса и анархии, которыми чревата демократия?

Для ответа на этот вопрос потребовалось переосмысление самого понятия демократии. Ведь, как известно, в политической мысли XVIII — начала XIX вв. демократия воспринималась в ретроспективно-академическом значении — как политический режим, при котором вся совокупность свободных граждан принимает участие в прямом управлении сообществом. Этот смысл мы находим в политических сочинениях и Руссо, и Мабли, и якобинцев, для которых демократия являет собой народное правление, воплощенное в Республике. Однако, как мы помним, уже Монтескье высказывался в том смысле, что демократическая республика, принципом которой выступает политическая добродетель, заключающаяся в служении отечеству, целиком принадлежит прошлому. Б.Констан, безоговорочно разделив «свободу древних» и свободу в ее современном понимании, показал невозможность следования античным образцам государственного устройства. Однако и сам Констан видел в демократическом правлении опасность, заключающуюся в том, что «всеобщность граждан, либо те, кто от ее имени облечен суверенитетом, могут суверенно распоряжаться частным существованием индивидов», и при этом «воли народа недостаточно, чтобы сделать легитимным все, что он /народ/ пожелает»⁶¹.

Всего лишь два десятилетия спустя А. де Токвиль, сумевший побороть в себе «инстинкт аристократа», уже не сомневается в том, что демократия — это не прошлое, но настоящее и, главное, будущее всех цивилизованных народов. Только вот само понятие демократии должно мыслиться по-другому, не в его античном смысле, а с учетом всего пути, пройденного человечеством. Отличие «свободы древних» от ее современного понимания становится аксиомой.

Уже во время путешествия по Америке, изучая структуру американского общества, Токвиль приходит к поразившему его выводу: основной костяк этого общества составляют люди, принадлежащие к среднему классу, совершенно независимые друг от друга в своей личной, приватной жизни. Управление таким обществом предстает как бы «невидимым», никто из граждан не ощущает на себе его тягостные проявления, и между тем общество живет, развивается, оставаясь внутренне связным. Однако молодой французский юрист пока еще видит главную причину такого социального состояния американского общества в высоком уровне образования народа. В своих

путевых заметках он констатирует: «Существует серьезная причина, доминирующая над всеми прочими: американский народ, взятый в своей массе, не только самый просвещенный в мире, но и, что кажется мне наиболее важным, это народ с самым передовым политическим воспитанием. Это истина, в которой я твердо уверен и которая дает единственную надежду на счастье для Европы». И к моменту возвращения во Францию у Токвиля складывается цельное убеждение и политическая программа: воспитание общественного мнения, подлинного гражданского духа у своих соотечественников.

В дальнейшем же, сопоставляя увиденную им в Америке картину с реалиями французского общества, Токвиль откажется от этого своего первого, сугубо просвещенческого вывода. Он увидит в демократии нечто большее — беспрецедентное историческое событие, причины и следствия которого не заключены единственно в сфере управления и образования. Проблемой для него станет не только политическое представительство, но и само «общественное состояние», которое его предшественники рассматривали как ясную и отличную от всего данность, созданную историей. Поэтому демократия в его понимании — это не просто форма правления, но общественное состояние, тип социальной связи.

В отличие от прежнего — аристократического и иерархизированного — суть современного общества Токвиль усматривает в демократическом выравнивании условий жизни людей. Но у разных народов этот процесс облачен в различные формы и приводит к различным, порой даже противоположным последствиям. Прежде всего потому, поясняет Токвиль, что демократией является не совокупность политических институтов, но *общественный строй*, определяемый равенством условий. При этом то, что «первопричина» равенства условий определяет «общественный строй», а не политический режим, не означает, что тот или иной «общественный строй» не оказывает влияния на политику. Напротив, «общественный строй обыкновенно возникает как следствие какого-либо события, иногда учреждается законодательным путем, а большей частью является результатом соединения двух этих обстоятельств. Однако, как только он сформируется, он сам начинает порождать большинство законов, обычаев и взглядов, определяющих поведение нации; то, что не является производным от него самого, он стремится изменить»⁶². На этой единой социальной основе могут утвердиться только два вида соответствующей ей политической организации — народовластие и деспотизм⁶³. И право выбора какой-либо из сторон альтернативы принадлежит только самому народу.

Итак, Токвиль различает демократию как «общественное состояние» и как «политическую догму народовластия». В социальном отношении демократия предстает как равенство условий и отсутствие врожденного и предустановленного превосходства одного человека над другим. Политический принцип народовластия означает, что общество «действует вполне самостоятельно, управляя само собой. Власть исходит исключительно от него самого... Народ участвует в составлении законов, выбирая законодателей; участвует он и в претворении этих законов в жизнь — путем избрания представителей исполнительной власти...». Народ — «начало и конец всему сущему; все исходит от него и все возвращается к нему»⁶⁴. Именно эта доктрина и господствует в американском обществе в отличие от французского, потому что представительная форма правления есть выражение воли народа. В Америке демократическое общественное состояние не позволяет отдельным личностям осуществлять доминирующее влияние на все общество; все американские институты основаны на принципе народовластия, а сила общественного мнения превращает эту идею в повседневную реальность. «Демократическая первопричина» здесь объединяет в себе общественный и политический моменты, она выше их различия и в качестве таковой определяет большинство человеческих поступков. В соответствии с этим принципом американцы смотрят на мир и в свете этого принципа видят собственные задачи, права и обязанности. Демократический принцип — матрица мнений, максима действий, горизонт поступков. Тогда как в Америке демократия царит повсеместно, во Франции она управляет только гражданским обществом, государство же остается в плену старых аристократических канонов.

Надо заметить, что демократическая идея у Токвиля направлена даже не на более четкое разделение гражданского общества и государства, а на нечто, предшествующее самому этому разделению, — на специфический тип *социальной связи*, бывшей всегда особой проблемой для либеральной теории. Вся европейская раннелиберальная мысль основывалась на фиксации факта, что исходной клеточкой общества является индивид, лишенный каких бы то ни было предустановленных связей с себе подобными и определяемый собственными эгоистическими интересами, индивид изолированный и самостоятельный. Вопрос состоял в том, что заставляет этих индивидов образовывать общество. Предложенное Токвилем определение демократии через общественное состояние как раз и позволяет отличить современное общество от предшествующих, в которых царилась власть, основанная на неравенстве условий. Демократическое общество есть отсутствие иерархии, и с его появлением в человеческой

истории происходит радикальное изменение типа общественной связи: «...время, события и законы создали такие условия, в которых демократический элемент оказался не только преобладающим, но и, так сказать, единственным. В американском обществе не заметно ни фамильного влияния, здесь даже очень редко случается, чтобы какая-то отдельная личность имела вес в обществе долгое время»⁶⁵. Токвиль заявляет: прогресс демократии связан, кроме того, и с ослаблением личного влияния на дела общества. Но перед ним остается вопрос, поставленный, но так до конца и не разрешенный предшественниками: при каких условиях современное равенство позволяет поддерживать социальные связи, не ущемляя при этом свободы?

Токвиль прекрасно чувствует основной нерв критики, направленной против главного постулата либерализма, критики, в которой сходятся и традиционалисты, и первые социалисты. Их объединяло обвинение в абстрактном характере либеральной теории индивида, с одной стороны, а с другой — тот факт, что они видели в ней лишь одни негативные моменты: индивид, отделенный от другого индивида, ослабление общественных связей, легко оборачивающееся анархией и т.д. Токвиль также замечает эти особенности и открыто о них говорит: «Демократия не побуждает людей сближаться с себе подобными, а демократические революции заставляют их сторониться друг друга и увековечивают в недрах самого равенства чувство ненависти, порожденное неравенством»⁶⁶. Но Токвиль не приемлет до конца и другой либеральный постулат: индивид свободно решает, каким образом устанавливать связи с ему подобными.

Как мы помним, констановская попытка разрешения трудностей сочетания принципов индивидуализма и суверенитета народа состоялась в четком разведении двух типов свободы — индивидуальной и политической. При этом индивидуальная свобода имела для него первостепенное значение, являлась целью и условием политического порядка («эта свобода в действительности является целью любого человеческого объединения»⁶⁷), гарантией свободы политической (личная независимость есть «первейшая потребность современных людей» и, следовательно, «никогда нельзя требовать принесения ее в жертву ради установления политической свободы»⁶⁸). Основной факт современного ему общества Констан видит в том, что «чем больше осуществление политических прав оставит нам времени для частных интересов, тем более ценной будет для нас свобода».

Токвиль смотрит на эту проблему иначе. Он не отвергает констатации значимости индивидуальной свободы и всех ее следствий, но видит в них лишь *один из аспектов* современного общественного раз-

вития, считая констановское решение вопроса о переходе от индивидуала к гражданину недостаточным. Клод Лефор подчеркивает, что обособленность индивидуального существования у Констана «только подкрепляет идею необратимого стремления к использованию всех возможностей и благ частной жизни», тогда как у Токвиля она «обнаруживает пустоту, которую создает отступление каждого в его собственную сферу, куда может провалиться общественная власть»⁶⁹. Либерально-индивидуалистический проект у Токвиля изменяется в связи с его новым пониманием самой сферы политического. У Констана понятие политического означает сферу действий и связей, движимых императивом общего интереса. Политическая власть, в силу специфики исполняемых ею функций, занимает в обществе ограниченное место, отделенное от частной жизни и частных интересов; она предстает как бы внешней по отношению к личности, вне зависимости от оказываемого личностью влияния на политическую жизнь. У Токвиля же, как мы установили, демократия предстает не только как политическая форма, но и как форма социальности. Отсюда и его вывод, что без свободы политической невозможна подлинная индивидуальная свобода.

В своей статье, датированной 1836 годом и носящей название «Социальное и политическое состояние Франции до и после 1789 г.», Токвиль различает два типа свободы — аристократическую и демократическую⁷⁰. Все аристократическое общество было пронизано сетью личных зависимостей, в нем все — от короля до простого крестьянина — были звеньями одной цепи, но «сам образ общества был смутным и беспрестанно терялся за всеми видами власти, управлявшими обществом». В ремесленной артели, в сельскохозяйственной общине, при дворе сеньора люди были тесно связаны и зависимы друг от друга, каждый ощущал Другого, чье положение было выше или ниже его собственного. В результате разрушения аристократических связей по мере развития в обществе демократических процессов человек утрачивает ощущение постоянного присутствия рядом с ним Другого, рушатся авторитеты, бывшие некогда гарантией социальной связи. Токвиль очень хорошо видит и чувствует эти процессы, которые позже будут названы емким понятием «отчуждение». Весь парадокс демократической свободы — наиболее истинной и справедливой, по его мнению, — состоит в том, что она создает для человека крайне непрочное существование, заставляя его всякий раз заново решать для себя дилемму: подниматься ли до уровня гражданских добродетелей либо погружаться в пучину «рабской покорности». На первый взгляд, приведенное токвилевское определение свободы не со-

держит в себе политических моментов и во всем согласно с определением индивидуальной свободы у Константа: оно как бы касается самого человека, постулирует его абсолютную власть над самим собой и собственной судьбой, дает возможность так или иначе строить отношения с другими людьми. Но его свобода теснейшим образом связывается с равенством — свобода равна и одинакова для всех: «Вполне возможно представить себе ту крайнюю точку, в которой свобода и равенство пересекаются и совмещаются, что все граждане соучаствуют в управлении государством и что каждый имеет совершенно равное право принимать в этом участие. В этом случае никто не будет отличаться от себе подобных и ни один человек не сможет обладать тиранической властью; люди будут совершенно свободны, потому что будут полностью равны, и будут совершенно равны, потому что будут полностью свободны. Именно к этому идеалу стремятся демократические народы»⁷¹. Тем самым идеал свободы сливается с принципом народовластия. В реальном обществе личная независимость оказывается лишь иным названием свободы, подразумевающей равенство.

И в этом — опасность для человека, ибо «негативная сторона свободы видна всем», а «то зло, которое может произвести крайняя степень равенства, обнаруживает себя постепенно»⁷². Зло состоит также и в том, что демократический идеал способствует изоляции каждого из членов общества, поэтому «крайняя точка», в которой свобода и равенство совпадают, есть та точка, где все общественные связи оказываются ослабленными до предела и каждый человек сосредоточен только на самом себе. Здесь-то и возникает призрак деспотизма, который «видит в разобщенности людей самый верный залог собственной прочности и, как правило, все свои усилия нацеливает на то, чтобы людей разобщить»⁷³. Для того же, чтобы победить зло, что несет в себе равенство, есть только одно средство — политическая свобода, поскольку, как утверждает Токвиль, только она позволяет создавать политические и промышленные объединения «по принципу сходства интеллектуальных и нравственных интересов и целей», а в демократических странах умение создавать объединения есть «первооснова общественной жизни; прогресс всех остальных ее сторон зависит только от прогресса в этой области»⁷⁴.

Итак, идеал демократической свободы, по Токвилю, объединяет в себе два противоречивых, но дополняющих друг друга процесса. Во-первых, принцип суверенитета личности приводит к постепенному размыванию личностных влияний, при помощи которых осуществлялось единство общества при аристократии. В то время как в граж-

данском обществе происходит высвобождение человека, в политической сфере вездесущность мажоритарной воли не позволяет ни одному индивиду избежать влияния со стороны общества. Во-вторых, идет менее спонтанный, более осознанный процесс восстановления социальной ткани, социальных связей, что требует большого политического искусства, вплетения в демократический процесс того положительного, что было создано аристократией. Демократия сначала распускает иерархически структурированные общественные связи, а затем восстанавливает их, но уже на эгалитарной основе. «По мере уравнивания у того или иного народа условий существования отдельные индивидуумы мельчают, в то время как общество в целом представляется более великим, или, точнее, каждый гражданин, став похожим на всех других, теряется в толпе, и тогда перед нами возникает великолепный в своем единстве образ народа»⁷⁵. Комментируя эту мысль, Лефор замечает: «Самым значительным у критиков демократии является постоянство представления о *человеке, затерянном в толпе*. Оно питает ужас перед анонимностью и делает привлекательным сообщество, члены которого познали счастье от совместного существования. К этому последнему желанию Токвиль не подготовился. Но тем более поразительно, что отвращение, которое он разделял с людьми его класса в отношении всякой формы народной мобилизации, не помешало ему найти в образе толпы знак вырождения индивида»⁷⁶.

Проблема личности и ее вписания в общественное целое, взаимоотношения между индивидом и политическими институтами в этот период была одной из самых острых для всей политико-философской мысли Франции. Как можно сохранить автономию «я», совместив ее с социальными гарантиями, — одна из основных проблем в творчестве Пьера Жозефа Прудона (1809—1865). Прудон очень бережно относится к человеческой личности и ее автономии. Направляемое и ведомое справедливостью равенство для него — лишь способ сохранения свободы человека. Свобода и равенство, по мысли Прудона, должны составить единое целое: люди равны перед Богом, а потому свободны перед лицом Церкви, они равны перед лицом закона, а потому свободны по отношению к государству, наконец, они должны быть равны и свободны в труде. Для него в равной степени неприемлем коммунизм Кабе, приносящий свободу в жертву равенству, и либерализм Гизо, основанный на неравенстве условий, и государственный социализм Луи Блана с его идеей сильной власти. Соединением равенства и свободы он надеется предупредить одновременно опасные для него и деспотизм сообщества, и эгоизм индивидуализ-

ма. Прудон всячески стремится высвободить человека от того рабского положения, в которое тот медленно погружался на протяжении всей своей многовековой истории. Человек, считает он, есть продукт истории, но его порабощение не носит фатального характера. Неравенством и нищетой мы обязаны прежде всего обществу и его историческому развитию, но вместе с тем человек не является слепым орудием в игре традиций и в развитии механизмов производства. Человеку всегда присуща доля непредсказуемого, способность к творчеству, производству нового, способность бороться против груза прошлых традиций и слепых экономических сил. Творческие способности и способность к бунту, эти движущие силы цивилизаций, на протяжении всей истории постоянно восставали против жестоких и слепых императивов коллективности, и мы должны всячески содействовать их развитию, дабы расширить сферу действия человеческой свободы.

Прудон уже тогда, в середине XIX в., очень остро почувствовал опасность, заложенные в либеральном и социалистическом проектах с их гипертрофией, соответственно, индивида или общества и попытался найти особый путь, который позволил бы ему сохранить самоценность и общества, и индивида, и свободы, и равенства. «Общность (коммунизм) стремится к *равенству* и к *закону*; собственность, порожденная автономией разума и чувством личного достоинства, стремится, прежде всего, к *независимости* и *пропорциональности*. Но коммунизм, приняв однообразие за закон и уравнивание за равенство, становится несправедливым и тираническим; собственность, благодаря своему деспотизму и своим вторжениям, скоро оказывается стеснительной и антиобщественной», — пишет Прудон. Человек в теориях де Бональда, Кабе, Конта представляет собой лишь социальное существо, он лишен всякой духовной автономии, полностью подчинен обществу, у него нет ничего, кроме обязанностей. Стремясь освободить человека от капитализма, т.е. от социального порядка, порожденного ростом промышленного производства и развитием торговли, рассуждает Прудон, Кабе тут же заключает его в новые цепи — цепи изнуряющей дисциплины декапитализированного общества, в котором существуют лишь неукоснительные императивы. В его Икарии нет ни свободы мысли, ни свободы действия. Общность, к которой призывают коммунисты, есть неравенство и эксплуатация сильного слабым, она «нарушает автономность совести и равенство»⁷⁷.

Прудон же стремится привести в соответствие и снять противоречие между социальным и индивидуальным, между традицией и революцией, историей и утопией, экономией и социализмом. Для него

существует как индивидуальная, так и коллективная сила. Он называет общество «высшей индивидуальностью» или даже «множественной личностью». С другой стороны, каждый индивид несет в себе частицу социального, человек рождается уже социальным существом, человека как абстрактного изолированного атома не существует — все теоретические конструкции либерализма не имеют никакого отношения к реальности. И, будучи существом социальным, человек, по мнению французского мыслителя, должен обязательно думать о других. Социальное целое не должно мыслиться как отрицание индивида. Я свободен; я должен быть свободен, говорит он; но это ощущение свободы призвано проникнуться силой коллективизма, ведь я не способен ни мыслить, ни производить без помощи других, себе подобных. Взаимозависимость всех людей должна стать законом человеческой жизни и постоянно привносить равновесие в человеческие отношения. Мое Я тем более свободно, чем более оно принимает в расчет других.

Понимаемая таким образом социальность, по Прудону, должна способствовать всестороннему развитию человеческой личности, предохраняя последнюю от слияния и подчинения безликой массе, от полной утраты личностью своей автономии, как это имеет место в коммунистических теориях. Именно в рамках социума, вдохновленные идеей справедливости, мы и откроем для себя закон взаимозависимости, выступающий источником равенства. Люди должны иметь возможность самоутверждения, сохраняя отношения равенства. Во имя справедливости «разум индивидов должен восстать против разума властей».

Итак, разрешение противоречия между личностью и обществом — но на основе общества; примирение свободы и равенства — но на основе равенства. Такова формула *мютюэлизма* Прудона. Но он этим не ограничивается и пытается осмыслить еще один пласт многообразных взаимоотношений свободы — свобода и порядок. Опять-таки, по мысли великого французского анархиста, человечеству до сих пор не удалось найти правильного сочетания свободы и порядка без того, чтобы одна из сторон альтернативы не уничтожила другую: либо свобода, разворачивающая свои крылья в полном хаосе, либо деспотизм, удушающий всякую свободу. Между тем, полагает он, проблема эта вовсе не является неразрешимой — нужно просто избавиться от логики, запрещающей мыслить одновременно оба полюса противоречия, не допускающей плюрализма принципов, лежащих в основании теории. Раз в недрах человеческого разума имеет место сосуществование и происходит неизбежное столкновение совершенно различ-

ных, порой противоположных принципов, то почему нельзя допустить такое же их сосуществование и в другой реальности — реальности общества?

Прудон здесь пытается применить к анализу общественных явлений гегелевский диалектический метод, хотя, по свидетельствам современников, с работами великого немецкого идеалиста он был знаком достаточно поверхностно, главным образом из дискуссий со своими немецкими друзьями, в первую очередь с Карлом Грюном. Однако уже в его ранней работе «Что такое собственность?» мы находим весьма примечательные строки: «Общность, первая форма, первое проявление общительности, есть первый член социального развития, *тезис*; собственность, противоречащая общности, есть второй член, *антитезис*; остается найти третий член, *синтез*, и мы найдем требуемое решение. И вот синтез неизбежно вытекает из поправки, внесенной в тезис анти-тезисом. Нужно, следовательно, рассмотреть их характерные черты и исключить из них все враждебное общительности; соединив оставшееся, мы получим истинную формулу человеческого общества»⁷⁸. В этот период (начало 40-х годов) Прудон еще верит в то, что можно найти «истинную формулу человеческого общества», притом формулу единственно правильную. Позднее, в работе «Создание порядка» он будет критиковать политических и общественных реформаторов за то, что те считают себя первооткрывателями некоей панацеи, способной излечить все общественные болезни; он упрекнет Фурье за то, что он попытался «все свести к одной-единственной формуле». Прудон придет к весьма примечательному заключению, что «все идеи ложны, т.е. противоречивы и иррациональны, если их берут лишь в их исключительном и абсолютном значении; все они истинны, т.е. полезны и пригодны для воплощения, если их употребляют в сочетании с другими или если к ним подходят с точки зрения их развития».

В изданной же после смерти философа работе «Теория собственности» (1865) мы находим еще более значимые высказывания. Здесь речь идет уже о том, что на смену «синтетическому» периоду в развитии теории общества, заключающемуся в творческом соединении наиболее плодотворных с точки зрения практики элементов различных теорий, должен прийти другой период — «плюралистический», выражаясь современным языком. Суть его уже не в произвольном примирении разнородных элементов, но в попытке поддержания равновесия между различными по своему духу компонентами богатой человеческой природы. В моральном, как и в физическом мире, говорит Прудон, существует бесконечное множество элементов, противоре-

чия между которыми подчас неразрешимы. Не следует более искать их искусственного соединения и примирения, сводить их к более простым и плоским понятиям, лишенным всякой человеческой субстанциональности. Во всех обществах «нам открывается внутренняя, коллективная мысль, жизнь, развивающаяся вовсе не по законам геометрии и механики, жизнь, которую нельзя свести к быстрому, единообразному, всегда правильному движению кристаллизации, жизнь, к которой неприменима обычная, фаталистическая логика силлогизма и которая чудесным образом разъясняется при помощи более широкой философии, допускающей в своей системе множественность принципов, борьбу элементов, противостояние противоположностей»⁷⁹, — делает Прудон вывод, по духу своему гораздо более близкий эпистемологии конца XX в., нежели развитию общественной мысли XIX столетия.

Свобода же для него — не осознанное и добровольное подчинение закону, не следование экономической или логической необходимости. Свобода — это способность индивида к проявлению воли, дабы противостоять социальным катастрофам. «Я не свободен, — пишет Прудон в “Общей идее Революции”, — когда получаю от другого, даже если он называется Большинством Общества, работу, зарплату, меру своих прав и обязанностей. Я тем более не свободен ни в своей суверенности, ни в своем действии, когда вынужден соглашаться на то, что данный мне закон составлен другим, даже если этот другой самый справедливый и самый ловкий из судей. В особенности же я не свободен, когда меня принуждают самому назначать себе депутата, который бы управлял мною, даже если этот депутат является самым преданным из служителей»⁸⁰.

Для Прудона неприемлема любая власть, в какой бы форме она ни выступала: всякое правление, считает он, по природе своей консервативно, оно сдерживает любую новаторскую инициативу, приводит общество в состояние застоя. В основе любой власти лежит идея иерархии, что совершенно невозможно в эгалитарном обществе, являющемся идеалом для мыслителя. В противоположность общей тенденции социализма Прудон фиксирует исходную точку своей доктрины в метафизическом преодолении идеи государства вообще. В связи с этим он подвергает жесткой критике концепцию Руссо, который, по его мнению, при помощи софизма народного суверенитета попытался возродить старый отмирающий принцип правления. Он противопоставляет Руссо свою точку зрения и, пародируя его, дает свое определение «общественного договора»: «Найти такую форму взаимодействия, которая бы, сводя к единству различие интересов, отожд-

дествляя частное благо и благо всеобщее, стирая естественное неравенство посредством воспитания, разрешила бы все политические противоречия; форму взаимодействия, при которой бы каждый был бы равным образом производителем и потребителем, гражданином и государем, управляющим и управляемым; при которой бы свобода каждого постоянно возрастала, никогда не отчуждаясь от него...»⁸¹. Но Прудон противостоит не только идее иерархии, связанной со старым порядком, но идее ассоциации, присущей всей коммунистической и социалистической традиции конца XVIII – начала XIX в. «Я всегда рассматривал ассоциацию как двусмысленное обязательство, которое подобно принципу удовольствия, любви и многому другому, будучи внешне весьма привлекательным, заключает в себе больше зла, нежели блага»⁸², — писал он. Поэтому он совершенно не согласен с Фурье, полагавшим, что различные человеческие страсти сами уравновесят друг друга и придут к взаимной гармонии. В своих поздних работах — «О федеративном принципе и необходимости восстановить революционную партию» (1863) и «О политических способностях рабочих классов» (1865) — Прудон разрабатывает идею новой политической системы.

Государственные функции, считает Прудон, распадаются на экономические и политические: «Мы называем функции политическими в противоположность экономическим, поскольку они имеют своим предметом уже не личности и их блага, не производство, потребление, воспитание, труд, кредит и собственность, но существо коллективное, социальный корпус в его единстве и его отношениях как с другими странами, так и с самим собой. Отношение между экономическими и политическими функциями аналогично отношению, устанавливаемому психологией между функциями жизни органической и проявлениями жизни, обращенными вовне»⁸³. Политические функции необходимы для централизации и координации экономических усилий общества, которые без этого останутся разрозненными и хаотическими. Поэтому политические функции должны оставаться подчиненными, вторичными по отношению к экономическим.

Так в конечном итоге он приходит к идее анархии. Однако анархия как «отсутствие господина, суверена» не является для него синонимом беспорядка. Анархия Прудона носит позитивный характер: это общество без господ, в котором труд, регулируемый договорами, установит между людьми отношения равенства, в котором наука позволит осуществить рациональную организацию общественного производства и «экономических сил». Основным регулирующим принципом такого общества будет выступать федеративный принцип:

«Только федеративный договор, сущность которого заключается в предоставлении гражданам больших прав, нежели государству, а властям муниципальным и провинциальным — больше, чем власти центральной, и сможет вывести нас на истинный путь».

«Анархия есть, если можно так выразиться, форма правления или государственное устройство, в котором общественного и частного сознания, образованного развитием науки и права, достаточно для поддержания порядка и гарантии всех свобод, в котором, следовательно, принцип власти, полицейский институт, средства предупреждения преступления и репрессивные средства, всякий функционализм будут сведены лишь к своему самому простому выражению. При этой форме правления монархические институты, высокая централизация, замененные федеративными институтами и общественными нравами, исчезнут», — писал он.

Итак, прудоновская концепция анархии базируется на двух главных принципах:

— во-первых, на идее о необходимости строгого разведения понятий социального порядка и политического правления, поскольку любая форма правления, даже сама демократичная, основана на угнетении и подавлении большинства народа;

— и, во-вторых, на идее замены системы политической власти системой экономических отношений и установлении равновесия и гармонии этих сил посредством свободного согласия всех граждан.

Таким образом, вызов, брошенный социалистическим движением с его идеями социальной справедливости и солидарности, приобретает в этот период огромное значение. Промышленная революция, набравшая силу на континенте несколько позднее, чем в Англии, наполеоновские войны, революционные всплески середины столетия дали человеку принципиально иной опыт — опыт значимости массового действия, показали реальную сложность и значение общественных связей. Данные обстоятельства не привели к полному отказу от поисков высшей цели в самовыражении индивида, но в значительной степени видоизменили основной постулат либеральной идеологии: постепенно приходит осознание, что самореализация индивида возможна только через интеграцию человека в общественную силу, которая одна только и способна что-то изменить. Вытекающим отсюда важнейшим следствием для политической философии был тот факт, что проблематика взаимоотношения индивида и политической сферы общества уступает место анализу проблем соотношения групп индивидов и государства. В этой связи разворачивается критика либерального индивидуализма в той мере, в какой он является изоля-

ционизмом, и параллельно с критикой выдвигаются различные модели обеспечения сплоченности общественной целостности. Возрождается якобинская интерпретация либерального индивидуализма: чем сильнее сплоченность общественного целого, тем полнее и свободнее самореализация индивида, причем данное положение вытекало не из понятия человека как такового, а из понятия человека, каковым ему надлежит быть. Следовательно, смещаются акценты и в постановке проблемы человеческой свободы — не индивидуальная свобода как право на свой внутренний мир и отличный от другого образ жизни (либеральная модель), но свобода в рамках массовой организации, органической целостности и сложности социальных связей (социалистическая идеология).

Так возникает новый срез принципа индивидуализма и новый вопрос, стоящий перед политической мыслью, — вопрос о совмещении автономии индивида в частной сфере с его активной гражданственностью, с преследованием не только своекорыстных интересов, но и интересов всего общества. Гражданственность, а вместе с ней и ценности участия индивида в коллективной жизни общества в этот период становятся новой моделью представлений о ценности автономии личности в рамках общества и государства. И здесь огромное значение приобретает вызов, брошенный социалистическим движением с его идеями социальной справедливости и солидарности. Так, Эмиль Дюркгейм обращается к проблемам соотношения свободы и равенства, автономии и взаимодействия индивидов в обществе, пытаясь совместить существование автономных и независимых индивидов с концепцией солидарности и взаимности. Критикуя утилитаризм и теории общественного договора XVIII в., он стремится возвести теоретическое здание концепции гражданского общества вне зависимости от идеи моральной автономии индивида. Он полагает, что существуют правила, нормы и регуляции, предшествующие любому договору и не зависящие от него; они покоятся на совокупности моральных авторитетов и определяют взаимосвязи в обществе (в своих поздних работах Дюркгейм назовет такие нормы и регуляции «коллективным сознанием»). В современном ему обществе солидарность и моральное доверие приобретают органический характер и базируются на этической значимости индивида, личности. Происходит ослабление принуждения, и в то же время у индивидов более отчетливо выражено понимание того, что вследствие разделения труда они все меньше могут обходиться друг без друга. Таким образом, все возрастающая личная независимость граждан, приводящая к осознанию ими самих себя в качестве личности, одновременно означает и

возрастание уважения каждой из них к личности другого. В отличие от индивидуализма XVIII в., для индивидуализма Дюркгейма характерно такое понимание индивида, когда социальное уже заключено в индивидуальном, всеобщее воплощено в частном (идея «бытия-в-группе» как частный случай идеи «бытия-в-мире»), а источники морального действия покоятся на признании святости личности каждого члена общества. Дополнение Дюркгеймом гражданских и политических прав правами социальными выражает не только расширение идеи гражданственности, но и смягчение крайнего индивидуализма раннелиберальной теории. Принцип социальной гражданственности не просто дополнительное измерение гражданственности, но совершенно новый ее аспект, признающий взаимное доверие и солидарность в качестве сердцевины общества; это не просто корректировка старого принципа индивидуализма, но совершенно новая его форма. Собственно, воспользовавшись выражением Хабермаса, этот поворот в развитии политической философии можно обозначить как переход от «субъект-центрированного к коммуникативному разуму». Однако здесь же и параллельно с этим процессом начинается и другой процесс, блестяще описанный Вебером, не питавшим, подобно Дюркгейму, особого оптимизма по поводу отношений солидарности и отчетливо видевшим ее противоречивый характер. Вебер показал, что индивид как гражданин был конституирован в своей индивидуальности в понятиях абстрактных и всеобщих принципов разума, но универсализация жизненных ценностей несла в себе и зародыш их партикуляризации⁸⁴.

Перед лицом новых реалий конца XIX в. либеральная теория отстаивается в некотором замешательстве. Первый глубокий кризис либерализма выражается, прежде всего, в неспособности быстро и адекватно реагировать на происходящие в обществе и в умах изменения. Наиболее характерной фигурой во французской либеральной традиции, отражающей все противоречия кризисного периода, был Прево-Парадоль. В его книге «Новая Франция» (1868) весьма ощутимо влияние Токвиля, с которым Прево-Парадоля роднит ненависть к авторитарным режимам, вера в возможности парламентаризма, восхищение политическим устройством США и Англии. Но в отличие от предшественников, Прево-Парадоля интересуют уже не столько абстрактные рассуждения о соотношении свободы и равенства и не столько формы правления, сколько вопросы более частного характера: реформы политических институтов, моральный и интеллектуальный прогресс общества. Он безразличен к экономическим проблемам, без энтузиазма относится к принципу «*laisser passer, laisser faire*»,

зато проявляет большой интерес к демографии и одержим идеей декаданса французской науки. В его творчестве намечается одна из линий будущей эволюции либеральной идеологии – восприимчивость к традиционалистским схемам и концепциям, попытка оживления традиционно рационалистических и абстрактных схем обращенная к морально-этической проблематике. Вообще либерализм конца столетия *консервативен*: он пытается удержать завоеванные однажды высоты.

Таким образом, в конце XIX в. в рамках либеральной политической мысли происходят серьезные сдвиги. Доминирующее значение приобретает социальная проблематика, к которой классический либерализм всегда был глух. В связи с возрастающей ролью масс и массовых движений проект индивидуалистического построения общества отступает на второй план перед коллективистскими моделями общественного обустройства. Социализм эволюционирует от гуманистически-утопической мечты к научной доктрине, выражающей интересы определенного класса. В то же время либеральная теория, более консервативно настроенная к переменам, остается верной своим первоначальным манчестерским и орлеанистским формам, что, в конечном счете, приводит к первому серьезному кризису либеральной доктрины. В процессе этого кризиса происходит распад монолитного блока либеральной идеологии. Изначально рассматриваемый своими приверженцами как одновременное утверждение свободы во всех областях в экономической, политической, моральной, интеллектуальной, религиозной⁸⁵ – либерализм распадается на целый веер теорий либеральной ориентации. Это и экономический либерализм, основанный на идеях защиты собственности и противостоящий диктизму; и политический либерализм, противостоящий деспотизму и представляющий собой доктринальную основу представительной власти и парламентской демократии; и интеллектуальный либерализм, отмеченный духом толерантности⁸⁶. И именно в таком виде либеральная идеология становится более мобильной и более способной к восприятию новых идей и конструкций, идеологических схем, более адекватно реагирующих на общественные изменения. Однако, несмотря на последующие изменения и попытки модернизации, либерализм вошел в общую теорию развития духовного образа цивилизации, прежде всего, благодаря пафосу свободы личности, заложенному в эпоху складывания модернистской парадигмы.

Примечания

- 1 *Сен-Жюст Л.А.* О природе, о гражданском состоянии, о Гражданской общине, или Правила независимого управления // *Сен-Жюст Л.А.* Речи. Трактаты. СПб., 1995. С. 255, 256.
- 2 *Сен-Жюст Л.А.* Республиканские установления // Там же. С. 287.
- 3 См.: *Монтескье Ш.Л.* О духе законов. Предисловие (С. 9).
- 4 *Сен-Жюст Л.А.* Республиканские установления. С. 285.
- 5 *Сен-Жюст Л.А.* Дух революции и Конституция во Франции // *Сен-Жюст Л.А.* Речи. Трактаты. СПб., 1995. С. 205.
- 6 *Сен-Жюст Л.А.* Республиканские установления. С. 313.
- 7 Там же. С. 291.
- 8 См.: *Сен-Жюст Л.А.* Республиканские установления, фрагменты 5–13. «Ребенок, гражданин, принадлежит отечеству, — пишет, в частности, Сен-Жюст. — Общественное обучение необходимо. Дисциплина в детстве должна быть суровой. ...Следует запрещать детям игры, где требуется декламация, и приобщать их к простым истинам» (Там же. С. 296–297).
- 9 Там же. С. 289. И далее он продолжает: «Не угнетать, вот и все. Каждый сможет сам обрести блаженство. Если в народе укоренился предрассудок, что своим счастьем он обязан тем, кто им управляет, он недолго сохранит свое счастье...»
- 10 *Constant V.* De la liberté chez les Modernes. Ecrits politiques. Textes choisis et présentés par Gauchet M. P., 1980. P. 40.
- 11 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 136.
- 12 Там же. Т. 8. С. 200.
- 13 *Сен-Жюст Л.А.* Дух революции и Конституция во Франции. С. 191.
- 14 *Dumont L.* Essai sur l'individualisme. P., 1983. P. 47.
- 15 См., в частности: *Derathé R.* J.-J. Rousseau et la science politique de son temps. P., 1970. P. 33–35.
- 16 Общество, говорит Руссо, рождается из противоположности частных интересов, но «общественную связь образует как раз то, что есть общего в этих различных интересах», т.е. общая воля (*Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре // *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре. М., 1998. С. 216).
- 17 Там же. С. 211.
- 18 В своей известной речи в Учредительном собрании 30 мая 1790 г. Робеспьер выступает против смертной казни (См.: *Робеспьер М.* Избр. произведения: В 3 т. Т. 1. М., 1965. С. 149).
- 19 «Сколь бы ни было велико мое уважение к авторитету Ж.-Ж. Руссо, я не прошу тебе, о великий человек, то, что ты оправдывал право приговаривать к смерти; если народ не может передать никому право суверенитета, как может он передать кому бы то ни было право на собственную жизнь?» — пишет Сен-Жюст в трактате «Дух Революции» (*Сен-Жюст Л.А.* Речи. Трактаты. С. 228).
- 20 См., например, кн. 2, гл. III «Общественного договора», где Руссо прямо говорит о том, что общая воля и воля всех («воля народа») могут не совпадать: «...общая воля неизменно направлена прямо к одной цели и стремится всегда к пользе общества, но из этого не следует, что решения народа имеют всегда такое же верное направление. Люди всегда стремятся к своему благу, но не всегда видят, в чем оно. Народ не подкупишь, но часто его обманывают и притом лишь тогда, когда кажется, что он желает дурного» (*Сен-Жюст Л.А.* Речи. Трактаты. С. 219).

- 21 *Сен-Жюст Л.А.* О Конституции Франции (Речь, произнесенная в Национальном конвенте 24 апреля 1793 г.) // *Сен-Жюст Л.А.* Речи. Трактаты. С. 49 (курсив мой. — *М.Ф.*).
- 22 Там же (курсив мой. — *М.Ф.*).
- 23 Там же. С. 50 (курсив мой. — *М.Ф.*).
- 24 *Сен-Жюст Л.А.* О продовольствии // *Сен-Жюст Л.А.* Речи. Трактаты. С. 17.
- 25 *Сен-Жюст Л.А.* Дух революции и Конституция во Франции. С. 249.
- 26 *Сен-Жюст Л.А.* О законе против англичан // *Сен-Жюст Л.А.* Речи. Трактаты. С. 106.
- 27 *Robespierre M.* Ecrits présentés par С. Mazauc. P., 1989. P. 149.
- 28 Аристократия как последний оплот монархии, говорит Сен-Жюст, «это класс людей, которые ничего не делают и не могут обойтись без роскоши и излишеств, это те, у кого нет иных помыслов, кроме дурных; кто пребывает во власти скуки, преисполнен безумной жажды наслаждений и отвращением к общественной жизни; кто внимает слухам, кто старается предугадать намерения правительства и всегда готов из любопытства сменить одну партию на другую» (О фракциях, направляемых из-за границы // *Сен-Жюст Л.А.* Речи. Трактаты. С. 127).
- 29 *Сен-Жюст Л.А.* О революционном порядке управления // *Сен-Жюст Л.А.* Речи. Трактаты. С. 94.
- 30 *Gusdorf G.* Les sciences humaines et la pensée occidentale. T. VIII: La Conscience révolutionnaire. Les idéologues. P., 1978.
- 31 *Робеспьер М.* О неравенстве в наследстве. Речь в Национальном собрании 5 апреля 1791 г. // *Робеспьер М.* Избр. произведения. Т. 1. С. 136.
- 32 Там же. С. 135.
- 33 Достаточно привести знаменитое высказывание, с которого начинается вторая часть «Рассуждения о происхождении неравенства»: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал завизить: “Это мое!” и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества» (*Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре. С. 106).
- 34 См. гл. VI трактата «О Природе, о гражданском состоянии...». Сен-Жюст здесь, в частности, пишет: «Общественный закон есть не что иное, как собственность, гражданский закон — владение. Один естественным образом исходит из другого /.../ В гражданском состоянии собственности не существует, в нем все — владение, и вот почему: собственность ненарушаема, она не может стать предметом торговли. Существует два вида собственности: собственность на самого себя и на империю или территорию; и та, и другая присущи общественному состоянию и независимы. Но в гражданском состоянии человек обладает правом владения на самого себя и на свое поле, которое является частью собственности суверена. Таким образом, империя — это собственность, образованная всеми частными владениями; ее называют собственностью, потому что она обретена и удерживается силою против силы. Владение же, напротив, поддерживается гражданским законом, поскольку исходит из общественного права и подчиняется правилу независимости владельца» (*Сен-Жюст Л.А.* Речи. Трактаты. С. 269).
- 35 «Собственность есть право каждого гражданина пользоваться и распоряжаться тою долею имущества, которая ему гарантирована законом. Право собственности, как и все другие права, ограничено обязанностью уважать права других», — говорит он (*Робеспьер М.* Речь в Конвенте 24 апреля 1793 г. // *Робеспьер М.* Избр. произведения. Т. 2. С. 321).

- 36 *Сен-Жюст Л.А.* Республиканские установления. Фрагменты. С. 317 (курсив мой. — *М.Ф.*).
- 37 См., в частности: *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении неравенства // *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. С. 94.
- 38 *Робеспьер М.* Об отношении религиозных и моральных идей к республиканским принципам и о национальном праздниках. Речь в Конвенте 7 мая 1794 г. // *Робеспьер М.* Избр. произведения. Т. 3. С. 164.
- 39 *Робеспьер М.* О принципах политической морали. Доклад в Конвенте 5 февраля 1794 г. // Там же. С. 107–108.
- 40 Там же. С. 110.
- 41 *Staal G. de.* Considérations sur les principaux événements de la révolution française. P., 1845. P. 287.
- 42 *Lamartine A.* Lettre de 19 août 1919 a marquise de Raigecourt // Correspondance de Lamartine. P., 1873. Vol. II. P. 399.
- 43 *Сталь А.-Л.-Ж.* О влиянии страстей на счастье народов // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. С. 363.
- 44 *Staal G. de.* Considérations sur les principaux événements de la révolution française. P., 1845. P. 287.
- 45 В «Воззрениях на основные события французской революции» она, в частности, пишет: «Если мы не желаем возрождения принципов свободы в такой стране, как Франция, нам следует разрушить здесь все принципы просвещения. Деспотизм, в какой бы форме он ни выступал, — будь то просвещенный или умеренный, — не будет способствовать развитию просвещения, так как просвещение будит мысль, а мысль осуждает деспотизм. Когда желают управлять без закона, опираются на силу, а не аргументы разума» (Ibid. P. 654.).
- 46 Ibid. P. 651.
- 47 *Constant V.* De la Liberté chez les Modernes. P., 1980. P. 29.
- 48 *Constant V.* Commentaire sur Filangieri. Vol. I. P., 1822. P. 41.
- 49 Ibid. P. 9–10.
- 50 *Констан Б.* Об Узурпации // О Свободе: Антология западноевр. клас. либер. мысли. М., 1995. С. 198.
- 51 *Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой современных людей // Полис. 1993. № 2. С. 101.
- 52 *Constant V.* Du politéisme romain, considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne. P., 1833. Vol. I. P. 84.
- 53 *Констан Б.* О свободе у древних... С. 102.
- 54 *Констан Б.* Принципы политики // Классический французский либерализм. М., 2000. С. 29.
- 55 *Констан Б.* О свободе у древних... С. 105, 102.
- 56 *Bagge D.* Les idées politiques en France sous la Restauration. P., 1952. P. 159.
- 57 См.: *Рено А.* Цит. произведение. С. 64–70.
- 58 *Lamartine A. de.* La Politique rationnelle // La Politique de Lamartine: choix de discours et des écrits politiques. Т. 1–2. P., 1878. Т. 1. P. 25.
- 59 Цит. по: *Touchard J.* Histoire des idées politiques. Vol. II. P., 1959. P. 326.
- 60 Цит. по: *Barrante.* La vie politique de Royer-Collard. N. II. P. 130–131.
- 61 *Констан Б.* Принципы политики. С. 27, 33.
- 62 Несколько ниже он еще раз повторяет ту же мысль, конкретизируя ее: «Совсем нетрудно предположить, каким образом общественный строй может повлиять на

политическую жизнь страны... Невозможно представить себе, чтобы люди, равные между собой во многих отношениях, в какой-либо одной области оставались навечно неравными, поэтому, естественно, со временем они должны добиться равенства во всем» (*Токвиль А. де.* Демократия в Америке. М., 1992. С. 61).

63 «Мне известно всего два способа, которыми можно добиться равенства в политической сфере: нужно или дать все права гражданину страны, или же не давать их никому», — пишет по этому поводу Токвиль (Там же).

64 Там же. С. 64.

65 Там же. С. 60.

66 Там же. С. 375. Так же см.: кн. II, ч. II, гл. II—III.

67 **Констан Б.** Принципы политики. С. 176.

68 **Констан Б.** О свободе у древних С. 102.

69 **Лефор К.** Политические очерки (XIX—XX вв.). М., 2000. С. 220.

70 Токвилевское определение двух типов свободы является очень полным и развернутым, но мы считаем необходимым воспроизвести его полностью, лишь с незначительными купюрами: «Свобода может быть воспроизведена в человеческом разуме в двух различных формах. В ней можно видеть употребление общего права либо пользование привилегией. Аристократическое понятие свободы вызывает у тех, кто ее получает, экзальтированное чувство их личной зависимости и страстную склонность к независимости. Оно сообщает эгоизму особую энергию и силу. Будучи воспринято индивидами, оно часто влекло людей к самым неординарным поступкам; принимаемое всей нацией, это породило самые великие народы из всех когда-либо существовавших... В соответствии с современным, демократическим, и я бы осмелился сказать, истинным пониманием свободы предполагается, что каждый человек, получив от природы достаточное знание, чтобы опасаться за свою судьбу, с рождением получает и равное право жить независимо от себе подобных во всем, что касается лично его, и решать свою судьбу на свое усмотрение... Поскольку каждый имеет на самого себя абсолютное право, суверенная воля может протекать только из объединения всех волей. С этого времени подчинение утрачивает свою моральность, и нет более промежуточной сферы между героическими и мужественными добродетелями гражданина и низменной услужливостью раба» (*Tocqueville A. Œuvres complètes.* Т. II. P. 62—63.).

71 **Токвиль А.** Демократия в Америке. С. 371.

72 Там же. С. 372.

73 Там же. С. 375.

74 Там же. С. 378.

75 Там же. С. 482.

76 **Лефор К.** Цит. произведение. С. 231—232.

77 **Прудон П.Ж.** Что такое собственность? М., 1998. С. 196, 183.

78 Там же. С. 181.

79 **Proudon P.J.** Théorie de la propriété // **Proudon P.J.** Œuvres compl. Vol. XVI. P. 229.

80 **Proudon P.J.** Idée générale de la révolution. P. 268.

81 Ibid. P. 203.

82 Ibid. P. 83.

83 **Proudon P.J.** De la capacité politique des classes ouvrières. P., 1865. Ch. XV.

84 «Судьба нашей эпохи, — пишет Вебер, — с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией и, прежде всего, расколдованием мира заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в

потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу. Не случайно наше самое высокое искусство интимно, а не монументально, не случайно сегодня только внутри узких общественных кругов, в личном общении, крайне тихо, пианиссимо пульсирует то, что раньше было буйным пожаром, пророческим духом проходило через большие общины и сплывало их» (Наука как призвание и как профессия // Вебер М. Избр. произведения. М., 1997. С. 733).

⁸⁵ Вспомним Константа, который говорил о том, что «в течение сорока лет защищал один и тот же принцип — свободу во всем: в религии, в философии, в литературе, в промышленности, в политике, подразумевая под свободой защиту личности равным образом от власти, желающей управлять посредством деспотизма, и от масс, настаивающих на подчинении себе меньшинства» (Цит. по: *Chatelet F., Duhamel O., Pisiere-Kouchner E.* Histoire des idées politiques. P., 1982. P. 73).

⁸⁶ См.: *Канустин Б.Г.* Три рассуждения о либерализме и либерализмах // Полис. 1994. № 3.

ГЛАВА III

РАЗУМ – ДЕСПОТ ИЛИ СУВЕРЕН?

Для обоснования рационалистического познания вообще и политической науки в частности XVIII век предложил два пути. Это, во-первых, путь, в некоторой степени статичный, обращенный к логической дедукции фундаментальных принципов, выведенных из «природы» человека и общества. По этому пути шли все теории общественного договора, при определенных условиях (которые следовало открыть) делавшего возможными и легитимными общественные и политические связи. Второй вариант состоял в попытке связать изучение и понимание социальных и политических отношений с естественными отношениями и логикой развития самой науки. Это был путь Кондорсе, в концепции которого впервые свобода была сопряжена с общим развитием науки, «прогрессом человеческого разума».

Однако в истории политической мысли XVIII в. было и другое направление, связанное с критикой просвещенческого рационализма и индивидуализма и обусловленное внутренними тенденциями в развитии философского знания. Постепенно под воздействием естественных наук – открытие животного магнетизма, гальванизма, исследование электричества – механистическая и атомарная картина мира уступает место более динамичной органицистской гипотезе. В соответствии с этой гипотезой природа представляет собой живой организм, бесконечный цикл, в котором каждое единичное существование имеет смысл лишь благодаря подчиненности всей системе в целом и обретает контакт с универсальным организмом через неосознаваемое. Эти идеи развивались главным образом на немецкой почве в трудах Франца Баадера, религиозного мыслителя, выступавшего с резкой критикой новоевропейского индивидуализма и усмат-

ривавшего в последнем источник кризиса европейской культуры, а также в работах Фридриха Шеллинга, установившего параллелизм между физическим миром и миром идей и рассматривавшего общество не просто как арифметическую сумму индивидов, но как новый творческий синтез, обладающий мистическим существованием, независимым от существования составляющих его индивидов. Прорыв сложной путь, эти идеи легли на французскую почву, создав мощное контрпросвещенческое течение, во многом обусловившее общее направление развития политической мысли во Франции в XIX столетии.

§ 1. Суверенитет разума против суверенитета народа

В XVIII столетии разум и наука, примененные к естественному порядку вещей и к политической области, были прежде всего орудием секуляризации общественной жизни и протестом против любых политических принципов, дедуцированных из трансцендентной сущности и основанных на «верованиях» или «догмах». Они были инструментом в борьбе за свободу духа: разум противостоял подчинению Богу, наука — вере. Приоритет разума и науки был не просто совместим со свободой и свободным действием, но и был их необходимым условием, ведь воздействовать на какие-либо вещи возможно, только используя управляющие этими вещами законы.

Главной задачей идеологов этого периода было выведение политики из области действия страстей и порожденных ими случайностей и научное обоснование политических законов. По этому пути пошла школа «идеологов». Их усилия были сосредоточены на разработке трех основных направлений. Это, во-первых, так называемая «социальная математика». Данный термин целиком принадлежит XVIII веку¹, но мы встречаем его еще и в первые десятилетия века XIX — у Жермены де Сталь. Математическая точность политической науки должна стать главным инструментом борьбы с деспотизмом. «Анализ и математический порядок изложения идей, — читаем мы у г-жи де Сталь, — имеет то неоценимое преимущество, что он очищает умы даже от идеи противостояния. Всякий субъект, которому оказывается доступна идея математической очевидности, выходит из сферы борьбы страстей»².

Во-вторых, политическую науку пытаются представить в виде социальной физиологии. Именно такую попытку предпринимает еще один представитель школы идеологов, Ж. Кабанис («Взаимоотноше-

ния физики и морали человека», 1802). Он уверен, что строго научное изучение потребностей человека и его способностей должно позволить законодателю излечить все болезни общества, открыть пути общественной стабилизации и прогресса. «Одним словом, — пишет он, — гигиена должна улучшить природу человека вообще. В этом отношении мы должны следовать системе взглядов, достойной эпохи духовного возрождения: настало время попытаться поступить с человеком точно так же, как мы поступили со многими попутчиками человеческого существования (животными и растениями), — пересмотреть и исправить творчество природы³.

Наконец, третьим и достаточно традиционным вариантом политической теории, которую идеологи пытались противопоставить идее общественного договора, была политическая экономия. Пальма первенства среди всех идеологов здесь принадлежит Жану-Батисту Сэйю («Трактат по политической экономии», 1803).

Однако уже в первые десятилетия XIX в. характер политического рационализма существенно изменяется: он прежде всего освобождается от естественно-научных элементов, присущих просвещенческой политической науке. На смену попыткам «физиократов» и «идеологов» представить политическое знание по образцу какой-либо естественной науки приходят поиски самостоятельной модели политико-философского анализа, поскольку сама политическая и социальная реальность в корне отлична от природных реалий и сущностей.

Не последнюю роль в этом процессе сыграла группа так называемых «доктринариев». Термин «доктринарии», впервые возникший в кулуарах палаты депутатов в 1817 г., первоначально относился только к Руайе-Коллару, герцогу де Брогли и Жордану. Позднее это слово стало обозначать не только политическую группировку, но и идеологическое течение, сформировавшееся вокруг личности Франсуа Гизо, с 1820 г. ставшего его настоящим лидером. К «доктринариям» принадлежали также историк и публицист Гийом-Проспер де Баррант (1782–1866), герцог де Брогли (1785–1870), писатель и политический деятель Шарль Ремюза (1797–1875), граф Эркуль де Серр (1776–1824), и, конечно, признанные лидеры школы Пьер Поль Руайе-Коллар (1763–1845) и Франсуа Гизо (1787–1874). По своим политическим взглядам «доктринарии» были роялистами и конституционалистами, активными приверженцами Хартии, изданной в 1814 г. Людовиком XVIII и провозгласившей основные права граждан: свободу личности, печати, совести, представительное правление в лице двухпалатного парламента, ответственность министров, несменяемость судей и т.д. И хотя сами «доктринарии» саркастически замеча-

ли, что их «доктрина» состоит в полном отсутствии последней, Руайе-Коллар позднее называл себя и своих единомышленников «умеренными новаторами», открыто принимавшими общество, вышедшее из недр Революции и пытавшимся заложить рациональные основы для его управления.

Пафос «доктринариев» — в утверждении умеренного либерализма консервативного толка в противовес «разрушающему либерализму» идеологов французской революции. Это либерализм открыто принимает общество, созданное революцией, и пытается сформировать его управление на основе рациональных принципов, которые вместе с тем отличались бы от теорий и принципов, от имени которых было разрушено старое общество. Главной задачей «доктринариев» было сокращение дистанции между ученым и политиком, выработка не только новых концептуальных средств для осмысления реалий постреволюционного общества, но и новых перспектив политического действия.

Центральной фигурой этого процесса был, несомненно, Франсуа Гизо. Гизо разделяет основную посылку просвещенческого рационализма: необходимо рациональное постижение области политических взаимоотношений и рациональная реконструкция общества. Но в то же время характер рационализма XVIII в. не во всем его устраивает, и он пытается дистанцироваться от него, создавая собственную теорию суверенитета Разума. В основе его концепции — различие между «философским духом» XVIII столетия и «политическим духом» XIX в. «Школа XVIII века, — пишет он, — носит преимущественно философский и литературный характер: если политика и интересует ее, то только в качестве одного из объектов, в качестве применения идей, исходящих из другой области и направленных на высшие цели. Будучи, без сомнения, политическим по характеру своих устремлений и итогов, XVIII век находил удовольствие в развитии идей, в поисках истины совершенно безотносительно к тому употреблению, каковое могли сделать из них публицисты и законодатели. Такова суть философского духа, весьма отличного от духа политического, разрабатывающего свои идеи лишь в их отношении к социальным фактам и лишь с целью внедрения этих идей»⁴. Таким образом, рационалистов XVIII в. от поколения политических мыслителей нового поколения отделяет вопрос о соотношении знания и власти, теории и политического действия. И главное здесь — создание специфического интеллектуального поля, в котором бы политическая теория не оборачивалась утопией, с одной стороны, а с другой — не превращалась бы в чистую прагматику. Эта проблема была сформулирована

Шарлем де Ремюза в 1820 г.: «Если политика видит в реальных событиях только пустые формы, а в конкретных именах — лишь бессодержательные символы, она оказывается способна исключительно к формулированию химерических законов для воображаемого мира; если она отказывается замечать что-либо кроме случайностей и отдельных индивидов, она вынуждена управлять миром при помощи различных уверток: постоянно колеблясь между Государством Платона и Государем Макиавелли, она либо предается мечтам, подобно Гаррингтону, либо правит, подобно Карлу V»⁵.

Но каким образом рационалистический принцип работает в области политического? Насколько он совместим со свободой и правами личности? С одной стороны, политика в конечном итоге приводит к установлению правил, законов, символических кодов и социальных институтов, которые управляют взаимоотношениями граждан. С другой стороны, сами эти принципы и законы должны быть рациональны в своей основе. Каким же образом возможно примирить науку о политических институтах и праве с реальным политическим *действием*? Иными словами, если политика претендует на рациональность своих оснований, может ли она одновременно быть необходимой, т.е. детерминированной природой вещей, или она сохраняет определенную долю свободы? Но в таком случае может ли она претендовать на рациональность и научный характер? Эта антиномия между теоретическим и практическим разумом, вскрытая немецкой классической философией, носит принципиальный характер.

Гизо пытается разрешить ее, опираясь на широко распространенную в его время теорию суверенитета Разума. Понятие суверенитета Разума было одним из самых популярных в 20–30 годы прошлого века. Журнал «Глоб», посвятив целый выпуск (ноябрь 1826 г.) обсуждению данного понятия, называет его «теорией века». Суверенитет Разума — одно из ключевых понятий в творчестве Виктора Кузена, им пользуется и Дестю де Трасси, встречается оно в наброске работы Б.Констана «Комментарий к сочинению Филанджери».

У Дестю де Трасси Разум-суверен носит утилитаристский характер, он судит о добре и зле, справедливости и несправедливости на основании того, насколько они соответствуют человеческой природе и способны сделать человека счастливым. В.Кузен, наиболее яркий представитель так называемого философского эклектизма, в этом споре — скорее противник кантовского «практического разума» и сторонник гегелевской — безличной и абсолютистской — теории разума. Он считает, что единичный человек не способен прийти к истине. По Кузену, человек не может просто сказать «это истина», ибо, когда че-

ловец говорит «я мыслю», он высказывает частное мнение; критерий же истины — не во мнении и не в отдельных свидетельствах человека, а в Разуме в его первоизданной чистоте и сущности. Обретая же личную форму, Разум утрачивает свой абсолютный характер. Вслед за Гегелем Кузен утверждает, что свобода может быть реализована только в истории, и только свобода может иметь свою историю. В исторической практике, по его убеждению, нет регресса, инволюции, хотя существуют периоды декаданса, тупики, означающие, что отдельные элементы исторического процесса не были реализованы. История умопостижима, но она не фаталистична. Однако Кузен не придерживается гегелевского утверждения о тождестве реального и рационального: реальность для него превосходит рациональность, и именно поэтому и существует история.

Гизо разделяет позицию Кузена: разум трансцендентен по отношению к человеку и не доступен ему во всей своей полноте. Но в отличие от Кузена Гизо идет к построению своей концепции суверенитета разума не от метафизики, а от политики. И именно эта концепция служит у него методологическим основанием для критики теории суверенитета народа, воплощавшей в начале XIX в. идею якобинского террора. Как политический мыслитель, Гизо согласен с либеральной критикой абсолютизма и тирании как явлений, противных самой сути человеческого существования. Как и большинство его современников, он — противник идеи суверенитета народа. Но если Констан, например, сосредоточен главным образом на проблеме *границ* суверенитета народа, то Гизо избирает в качестве мишени для своей критики вторую руссоистскую ипостась суверенитета народа — его *непогрешимость*. Он задается вопросом, при помощи какого софизма, какой аберрации мы переходим от констатации принципа свободы народа к идее его (народа) непогрешимости? «Когда философы изучали человека самого по себе, исключительно с точки зрения отношения его деятельности к сознанию, то никто не утверждал, что воля человека была для него единственным легитимным законом, т.е. что любое его действие, было разумно или справедливо, если оно было свободно и добровольно. Все признавали, что над волей человека витает некий закон, именуемый разумом, мудростью, моралью или истиной, от действия которого человек не может освободить свое поведение, иначе как употребив свою свободу нелепым или преступным образом»⁶. Иными словами, из свободы человека не выводима его непогрешимость, и, следовательно, легитимный характер его неограниченной власти. Но если мы отвергаем нечто как абсурдное применительно к индивиду, то почему же мы должны признавать эти каче-

ства за обществом в целом? Таким образом, Гизо ставит проблему легитимности власти в прямую зависимость от ее подчинения Разуму. «Я хотел бы устраниться от каких бы то ни было метафизических дискуссий. Я не верю ни в божественное право, ни в суверенитет народа, как их почти всегда понимают. Я вижу в них лишь узурпацию власти при помощи силы. Я верю в суверенитет разума, справедливости, права: вот где подлинный суверен, которого ищут все на свете и будут искать всегда, поскольку разум, истина, справедливость никогда не бывают абсолютно полными и непогрешимыми. Ни один человек, ни одно человеческое сообщество не обладают ими во всей полноте — без изъяна и без границ»⁷, — читаем мы в незаконченной рукописи Гизо, относящейся к 1821–23 гг. и опубликованной под названием «Политическая философия: о суверенитете».

Итак, всякая власть несовершенна, пока сохраняется «зазор» между нею и Разумом, считает Гизо. Иными словами, суверенитет не является ни принципом, ни целью политики, и любое политическое действие должно постоянно соотноситься с Разумом. Неверно полагать, писал Гизо в тот период, что численное большинство является «наилучшим доказательством легитимности власти». Под личиной понятий «божественное право» и «суверенитет народа» скрывается лишь «узурпация власти при помощи силы». Поэтому ни народ в целом, ни кто-либо из политических деятелей не могут присвоить себе суверенитет — они вынуждены его постепенно как бы открывать. «Таким образом, человеческие сообщества имеют совершенно законного суверена. Они неодолимо верят в него, бесконечно стремятся к нему и к его законам, останавливаются, обольщаясь, что уже обрели его, и вновь возобновляют свой ход, как только обнаруживается их заблуждение; наконец, они желают подчиниться ему и только ему, и это их желание неистощимо. Этим сувереном, единственно легитимным по природе своей и навечно, является разум, истина, справедливость; или, выражаясь языком более подходящим философии, незыблемое Бытие, основными законами которого являются разум, истина, справедливость»⁸.

Опираясь на идею суверенитета разума, Гизо утверждает, что легитимность никогда не дана раз и навсегда, она заключается в постоянном поиске и обновлении. Представительное правление не сводимо к системе правил и юридических механизмов, оно всегда несет на себе отпечаток спонтанности социальной жизни; его предназначение — заставить общество общаться с самим собой, очиститься от иллюзий, будто какая-либо власть способна отвечать интересам всего общества в целом; оно — только постоянное вопрошание об истине и

праве, и в качестве такового постоянно доказывать собственную легитимность и соответствие идеалам Разума. Только представительное правление восприимчиво к изменениям, способно адекватно на них реагировать, выражать интересы, проявляющиеся в обществе, и регулировать силы, развивающиеся на основе этих интересов.

Человек рожден, чтобы подчиняться истинному закону, он ищет его, но при этом имеет шанс ошибиться. И если в общественных и политических институтах этот шанс оказывается забытым, если власть считает себя непогрешимым толкователем закона, то, значит, такая власть пронизана тиранией, а свобода утратила здесь свое значение. Вопрос о легитимности всегда должен оставаться открытым. Человек подчиняется власти, легитимность которой носит только возможный характер, и дело власти — постоянно эту легитимность доказывать всей своей деятельностью. При этом лучшее из правлений — правление, открывающее наибольшее число таких возможностей.

Таким образом, критика руссоистского принципа непогрешимости суверенитета народа подводит Гизо к отрицанию одной из фундаментальных посылок политического модернизма о социообразующей роли человеческой воли, будь то индивидуальной или коллективной, что ставит этого мыслителя в совершенно особое положение в стане либералов. Неверно полагать, — говорит Гизо, — будто бы человек является абсолютным хозяином самого себя, а его воля — законным сувереном. «Свобода для человека является лишь возможностью покориться признаваемой им истине и соотносить с ней свои действия. В таком качестве свобода достойна всяческого почитания, но она достойна почитания только в таком качестве»⁹. Такова сущность теории суверенитета разума: эта концепция либеральна в той мере, в какой она разоблачает все формы деспотизма и абсолютизма, но она отказывается от решения вопроса о личной свободе и личных правах индивида в контексте данной теории.

Между тем, несмотря на существенные отличия в исходных принципах, творчество Гизо по праву принадлежит либеральной традиции, прежде всего, благодаря его попытке разрешить в рамках идеологии либерализма проблему политического управления обществом, а также благодаря его глубокому анализу соотношения власти и гражданского общества. Следуя за Констаном в его отказе от договорной теории, Гизо говорит об одновременном происхождении гражданского общества и власти, о невозможности даже мысленного их разделения: «Общество начинается в тот момент, когда люди чувствуют себя объединенными связью, отличной от силы, т.е. в тот момент, когда они признают существование той единственной силы, которую мож-

но назвать только правлением»¹⁰. Конечно, насилие может объединить людей, но такое объединение еще не будет обществом в подлинном смысле этого слова. Насилие может предшествовать возникновению общества и может даже в какой-то момент стать детерминирующим фактором правления, но оно не является подлинным *принципом организации* социального континуума. Принцип же этот состоит в «потребности людей открыть и принять, хотя бы частично, подлинный закон разума, призванный регулировать их отношения»¹¹.

Возникает немаловажный вопрос: каким образом этот высший закон или Разум действует в обществе? Каким образом можно осмыслить наличие или отсутствие в нем суверена-разума? Ведь принимая идею трансцендентного Разума-суверена, Гизо в то же время отвергал традиционалистский провиденциализм, разрешавший проблему механизма взаимодействия трансцендентного Бога и управляемого им общества. Иными словами, мы подходим к проблеме опосредования Разума-суверена в человеческом обществе. Пытаясь разрешить возникшие трудности, единомышленник Гизо – Шарль де Ремюза – писал: «Мы утверждаем, что никакой человеческий суверенитет не может быть абсолютным, т.е. непогрешимостью власти нигде на земле не существует. Таким образом, суверенный закон, непогрешимый разум есть божественный закон, божественная мудрость или сам Бог. Но этот закон тем не менее открывается миру; разум сообщается миру при помощи мыслительных способностей, признающих этот закон и провозглашающих свою приверженность ему»¹². Таким образом, суверенный разум предстает одновременно как внешний по отношению к сфере человеческого действия и как отражающийся в нем, причем отражающийся двояким образом: на уровне здравого смысла, где он проявляется спонтанно, и на уровне философии – уже в осмысленном и рефлексированном виде. Высший разум, говорит Ремюза, сообщается с человеческим разумом и только с ним. Так образуется духовное сообщество, служащее моделью для гражданского общества. «Кому же принадлежит политическая власть? Людям, которые оказываются наиболее способными поставить на службу обществу знание, справедливость, разум, истину. Каково наилучшее политическое устройство? То, которое может лучше высветить истину каждого явления и отдать власть в руки тех, в чьих силах осуществлять ее наилучшим образом»¹³.

Итак, политическая власть должна представлять не интересы и не волю, но – Разум. Таков новый, весьма специфический поворот доктрины представительства, который мы обнаруживаем в политических воззрениях Гизо. Задача правителей, по его мнению, должна

состоять в том, чтобы «собрать воедино, сконцентрировать весь разум, который рассеян в обществе», «извлечь из общества и употребить в процессе своего правления все, что только существует в обществе разумного, справедливого, истинного»¹⁴. «...Речь идет о том, чтобы выявить все элементы законной власти, рассеянные в обществе, организовать их в фактическую власть, т.е. сконцентрировать их, реализовать воплощение общественного разума и общественной морали и призвать их к власти. То, что обычно называют *представительством*, является не чем иным, как средством достижения этого результата. Представительство являет собой вовсе не арифметическую машину для сбора и подсчета индивидуальных волей. Это — естественная процедура извлечения из недр общества общественного разума, который единственный имеет законное право управлять»¹⁵.

Иными словами, Гизо пытается разрешить проблему соотношения политической теории и власти, превратив последнюю в рациональный процесс познания. Ведь если Разум-суверенен и трансцендентен, но представлен в обществе, то люди не создают сами законы управления обществом, но лишь открывают их. Граница, отделяющая либеральную ориентацию доктрины Гизо от представлений традиционалистов, необычайно тонка. Возможно, это находит свое объяснение в стремлении найти способ преодоления разрыва между политической и социальной областями, не осознаваемого политической мыслью XVII–XVIII вв. Однако в отличие от концепции традиционалистов (Бональда или, скажем, Монтлозье) «доктринарии» во главе с Гизо пытались ввести в оборот политической мысли рационалистически ориентированную социологическую перспективу, которая бы включала в себя в качестве непреложного позитивного факта реализацию гражданского равенства и полное признание прав индивида.

Вслед за Руайе-Колларом Гизо также различает социологическую и политическую перспективу, социологические и политические права. Первые присущи всему человечеству, они универсальны, одинаковы для всех и неизменны. Их выражением на уровне гражданского общества и морали является принцип равенства (поэтому в гражданском обществе правит демократия). В отличие от социальных, политические права крайне разнообразны и изменчивы. «Политическое право есть часть властных полномочий, — пишет Гизо. — Тот, кто осуществляет власть, принимает решения не только относительно самого себя, но и относительно части общества или всего общества в целом. Таким образом, речь здесь идет не о личном существовании, но о существовании всего общества, о его организации, средствах поддержания его жизнедеятельности. Это означает, что политические

права не являются универсальными, равными для всех одновременно. Они носят специальный и ограниченный характер. Взгляните на мир вокруг себя: многочисленные группы людей — женщины, шахтеры, домашняя челядь — лишены политических прав»¹⁶. Таким образом, сфера политического радикально отлична от социальной сферы и отражает тот факт, что человечество исполняет великую задачу и подчиняется трансцендентному по отношению к нему закону — закону развития цивилизации. Общий — социальный — интерес не сводится к сумме частных интересов и является основой независимого существования политической сферы общества.

Гизо, собственно, интересуется та же самая проблема, что и Констан, — взаимоотношения между обществом и властью. Но если Констан рассматривает эту проблему в контексте событий революции, то Гизо пытается осмыслить ее на материале уже послереволюционной действительности. Убийство герцога Берийского 13 февраля 1820 г. положило конец либеральному начинаниям правительства, в котором верх взяли реакционные ультрароялистские силы. Вынужденный отойти от активной политической деятельности, Гизо обращается к чрезвычайно волнующей его проблеме: демократические основания гражданского общества, столкнувшиеся с контрреволюционными формами правления. Эта проблема — в центре целой серии работ 1820-х годов, периода очень напряженного и плодотворного в творческой биографии Гизо¹⁷. В этих крайне насыщенных фактами, выводами, идеями работах французский либерал пытается осмыслить сложную и противоречивую реальность нового общества, только что вышедшего из недр революционных потрясений. Гизо разделяет тревогу, свойственную всем французским либералам начала века относительно того, что расширение гражданское общество/государство чревато значительным расширением власти государства (в какой бы форме оно ни выступало) на общество, источником которого являются не столько деспотические претензии власти, сколько внутренние потребности развития самого общества. Специфику современного ему политического развития Гизо усматривает в одновременном росте силы воздействия власти на общество и общества на власть. Но Гизо видел также и обратную сторону этого отношения: рост влияния гражданского общества, спонтанное формирование «социальных преимуществ» (*superiorités sociales*). И основная задача государства, по его мнению, — правильно использовать данные тенденции. Причем он отмечает, что взаимодействие власти и общества противоречиво только внешне, по сути же обе стороны явления — социальная и политическая — едины.

В принципе, такого рода утверждения расценивались некоторыми сторонниками либеральной доктрины как еще один шаг в сторону от либеральной идеологии и как своего рода предвосхищение социалистических концепций с их обращенностью к социальной сфере. Но смысл теории Гизо, по нашему мнению, состоит как раз в обратном: у него подчеркивание роли социального фактора имеет своей целью углубление либерализма и превращение его в идеологию *политического правления*. Власть, государство должны обратиться к обществу в поисках *средств управления*. В своей работе «О средствах правления и оппозиции в современной Франции» он отмечает: «Если вы хотите воспользоваться всеми средствами правления, которые содержат в себе индивидуальные преимущества и влияния, передайте им на самом деле часть власти. Не поступайте с властью подобно тому, как скупой обращается с золотом: не накапливайте ее, дабы не оставить ее бесплодной. Искусство правления состоит не в том, чтобы присвоить себе всю власть, а в том, чтобы употребить всю власть, какая только существует»¹⁸. Неумение политической власти использовать «индивидуальные преимущества» и «влияния», несогласованность между их представителями может привести к революционному взрыву.

Но Гизо продолжает и намеченную Констаном линию, утверждающую, что не все явления социальной жизни должны быть подчинены вмешательству и регулированию со стороны государства. «Совершенно очевидно, — пишет он в «Истории цивилизации во Франции», — что общество способно существовать вне всяких внешних гарантий, политических связей и сил принуждения. Здесь вполне достаточно одного желания людей жить совместно. Во все эпохи жизни народов, на всех ступенях цивилизации существует *множество человеческих взаимоотношений, не подверженных регулированию со стороны какого бы то ни было закона, освобожденных от какого бы то ни было вмешательства со стороны государства* и которые не утрачивают от этого длительности и прочности. В современных условиях банально говорить о том, что по мере прогресса цивилизации и разума группа фактов, не подвластных никакой внешней обусловленности, вмешательству государственной власти, становится более обширной и богатой. Не регулируемая сфера общества, условием существования которой является свободное развитие человеческой воли и разума, расширяется по мере совершенствования человека. Она все в большей степени становится основой социальности»¹⁹.

Вместе с тем Гизо говорит и об изменениях в рамках самого гражданского общества. Во-первых, оно деперсонифицировано, и для его характеристики мыслитель использует понятие массы, определяемое

им в отличие от своих предшественников, не как недифференцированное множество, способное к любым импульсивным поступкам под давлением эмоций или по наущению народных лидеров. Масса для него — совершенно новая форма социальной связи, новый способ воспроизводства и существования коллективных идентичностей. Гизо пока еще не использует понятие класса, но именно это он имеет в виду, говоря о формировании социальных существ, составляющих динамичное основание социальной жизни. Во-вторых, общество не только деперсофицировано, но и усложнено, и это вторая причина, объясняющая, почему в постреволюционной Франции не работают прежние политические средства. Общество теперь не разделено надвое, как в старом дуалистическом мире (аристократия/народ); в нем «существования тесно переплетены», всеобщее движение к равенству породило «общность условий», паритет шансов, и наиболее сильные различия сгладились.

Итак, сформировалось «общество эклектичное, где все всем известно, где все распространяется с огромной быстротой, где миллионы людей, находящиеся в сходных условиях, испытывающих похожие чувства, знают о судьбе друг друга». И это — главный социальный факт, а социальные факты — такая вещь, которой невозможно сопротивляться, ибо «они коренятся там, куда не дотягивается рука человека, и, раз завладев ситуацией, приучают нас жить под своей властью»²⁰. Социальные факты говорят, таким образом, о необходимости пересмотра отношений между политической и социальной инстанциями общества, поскольку произошли серьезные изменения в различии между политическим и социальным, публичным и частным.

Главный вывод Гизо состоит в том, что власть не является больше регулирующей и организующей инстанцией, внешней по отношению к самому обществу. Политика, считает он, представляет собой независимый по отношению к обществу инструмент господства только тогда, когда само общество органически и структурно разделено. В современном же обществе, отмеченном равенством условий, она, напротив, слита с обществом. Это общество, в котором теснейшим образом переплетены мнения, страсти, интересы, и политическая власть в нем эффективна только тогда, когда взаимодействует со всеми этими элементами, управляющими поведением масс. Подлинными средствами правления — «внутренние» в отличие от «внешних» средств аристократического общества — «сосредоточены в недрах самого общества и не могут быть от него отделены». Поэтому власть «должна взаимодействовать со всей массой граждан в целом, которых она не видит, не встречает, но которые испытывают ее воздейст-

вие и судят о ней; с другой стороны, — с индивидами, которых то или иное дело приближает к власти и которые находятся с ней в непосредственной и личной связи»²¹. Такого рода политическую власть, интегрированную в социальное, Гизо называет социальной властью.

Понятие «социальной власти» позволяет ему дистанцироваться одновременно от руссоистской утопии демократического общества, основанной на понятии общественного договора, и от концепции саморегулирующегося рыночного общества, построенного на принципе «*laissez faire*». И хотя Гизо, подобно всем французским либералам начала века, подвергает глубокой аргументированной критике принцип суверенитета большинства, его ранняя концепция вполне демократична, поскольку он принимает демократию как такое общественное состояние, в котором гарантированы политические свободы и уважается гражданское равенство.

Итак, Гизо — сторонник динамичной, активной власти: представительное правление являет собой не что иное, как постоянную работу общества над самим собой, воспроизводящую его (общества) идентичность и единство в постоянном их соотношении с разумом. В этом пункте теория Гизо кардинальным образом отличается от основ теории представительства, заложенных их предшественниками. Ведь теория представительства, сформулированная Руссо и развитая Сийесом, по сути означала юридическую и политическую связь между двумя основными элементами — гражданским обществом и государством — и носила в некоторой степени механический и статический характер: она должна была обосновывать способность определенной части общества представлять нечто (интересы, волю), уже имеющееся в наличии. По Гизо, представительная система должна создавать нечто новое, а именно — создавать единство общества и способствовать его умопостигаемости. Представительство — это средство, при помощи которого общество способно достичь высшего понимания собственного бытия и главное — стать единым.

Однако понятый таким образом политический рационализм оказался чреват не меньшими опасностями, чем те, которые он пытался избежать. Если следовать логике политического рационализма, провозглашенной либералами XIX столетия, и полагать, что целью политики является постижение законов разума, присущих самим политическим явлениям, а также устройство политической сферы в соответствии с этими законами, то мы приходим к выводу, что управление обществом должно быть вверено людям, способным познать данные законы и применять их в своей деятельности. Здесь-то и возникает опасность сосредоточения власти в руках определенной

касты людей (К.Касториadis, в частности, называет их «техниками рациональности»²²), провозглашающих себя корифеями политической науки: их власть обретает абсолютный характер и всякая идея демократии утрачивает свой смысл. Однако принятие «принципа разума» в политической области влечет за собой и принятие позиции детерминизма: каждое событие в политическом мире имеет свою причину, подчинено определенному закону и с этой точки зрения не может быть необъяснимым. Соответственно, история мыслится как некий процесс, исключаящий всякую случайность и возможность возникновения чего бы то ни было радикально нового, какого-либо события, не связанного с другими причинной связью.

Гизо не осознавал этих опасностей, коренящихся в принципе рационализации политики и истории. Но он отчетливо видел недостаток современной ему либеральной теории в аисторичности ее построений и пытался обосновать единство французской истории, показать ее связность в рамках общего процесса развития цивилизации. Разъясняя свою позицию, он замечал: «Мы стараемся сегодня согласовать то, чем мы являемся в настоящее время, с тем, чем мы некогда были; мы ощущаем настоятельную потребность сообразовать чувства с привычками, современные институты с прошлыми воспоминаниями, *восстановить, наконец, цепь времен*, которую невозможно полностью разрушить, какие бы удары она ни претерпевала»²³. Понятие цивилизации у Гизо — одно из ключевых в его творчестве — связано не только с идеей совершенствования нравов и развития благосостояния (как это было, скажем, у Кондорсе в его «Эскизе исторической картины прогресса человеческого духа» или у Фергюссона в «Опыте истории гражданского общества»), но и со становлением всей системы ценностей и главное — с историческим процессом. «Факт цивилизации есть общий и решающий факт, в котором находят свое завершение все прочие факты и в котором они резюмируются», это «своего рода океан, составляющий богатство народа и объединяющий все элементы народной жизни, все силы его существования»²⁴, т.е. это специфический синтез социального политического и морального развития человечества.

Сквозь призму понятия цивилизации рассматривает Гизо и проблему единства общества, речь о которой шла выше. В некоторой степени взгляды Гизо и «доктринариев» идут вразрез с общей индивидуалистской линией либерализма. Преобладание индивидуалистической линии в общественном развитии Гизо описывает как варварство в истории человечества. Например, отличительной чертой феодализ-

ма для него является «недоразвитие социального элемента в сравнении с элементом индивидуалистским»²⁵. Однако идеал общественного единства для него принципиально иной, чем для традиционалистов: это не органическое единство Старого порядка, монархического общества, строго иерархизированное и централизованное, в котором, как утверждает Гизо, «первоначальная общественная молекула была как никогда изолирована, отделена от прочих схожих с нею молекул, как никогда была велика дистанция, отделяющая элементы, имеющие сущностное значение, от более простых»²⁶. У Гизо речь идет о том, что развитие цивилизации должно создать единство качественно иного типа, который еще не встречался в истории человечества: в таком обществе, основой которого является равенство его граждан, должно существовать принципиальное единство гражданского общества и государства, власти местной и власти центральной. Продуктом цивилизации является и индивид нового типа — это *общественный индивид*, не изолированный атом, но субъект *социального взаимодействия*. В современных условиях, отмечает Гизо, «индивиды сами по себе ничего не значат; они обретают значение лишь через принципы и интересы, с которыми связывают свою судьбу, и только в том случае, когда ситуация и судьба страны отражаются в их судьбе»²⁷. И в этом отношении труд политика неотделим от интеллектуального труда: способствовать формированию коллективных интересов в обществе, где существует лишь борьба мнений, означает в первую очередь учиться познавать себя.

Основная идея либералов XIX столетия — реорганизация общества на началах разума и морали. И разум для них — не просто позитивная акциденция, отличающая род человеческий от прочих живых существ. Это *программа* моральной дисциплины, своеобразной политической педагогики, открывающейся субъекту; программа установления согласия между людьми. Это особый «договор», заключаемый между человеком и миром, и целью его является познание и овладение миром. Но характерной особенностью политического рационализма всегда было вопрошание об основах легитимности рационально организованного мира. Уже Б.Констан постоянно мучился предчувствием скрытых противоречий и подводных камней либеральной доктрины. И хотя Гизо не обладал подобной теоретической интуицией, но ему удалось встать на точку зрения, которая в ситуации кризиса Разума, провозглашенной XX в., является едва ли не единственной, способной указать путь преодоления этого кризиса. Чудовищ порождает не сон разума, но триумф модернистского рационализма, заметил Фуко в своей «Истории безумия». Однако «чудо

вища» XX в. — империализм, тоталитаризм, нацизм, убийственная технократия и др. — порождены не просто Разумом, но его особым («дьявольским», по выражению Хоркхаймера) воплощением или «разумом, сбившимся с пути». Причины кризиса рациональности и обретение ею «инструментального», техницистского характера современная мысль видит в утрате Разумом его морального, гуманистического измерения. Оптимистические прогнозы развития модернистского рационализма, принадлежности, в частности, Хабермасу или Апелю, исходят из того, что Разум способен к самокорректировке и удержанию в определенных границах. По мнению этих мыслителей, нужно не отбрасывать Разум как таковой, но и не наделять его поэтическими или мифологическими способностями — следует лишь заставить его работать в полную силу, развивая его собственные критические способности. Хабермас полагает, что рационализм в ходе своего развития упустил из виду одну из важнейших форм рациональности — ее коммуникативность, в рамках которой действия подчинены не расчетливому эгоцентризму, но взаимопониманию. Рациональность такого рода не носит инструментального характера, она направлена на понимание Другого, на установление диалога с ним. И диалог этот подчинен общепринятым нормам, позволяет в мирной форме осмысливать и разрешать ценностные антагонизмы. По мысли Хабермаса, коммуникационное измерение было упущено из виду Вебером именно в силу того, что тот исходил из индивидуалистической точки зрения, а не с позиций социальности: изначально существовал не одиночный индивид, но сообщество, следовательно, коммуникация и интересубъективность.

Если мы перестанем смотреть на разум только с точки зрения индивида, столкнувшегося с враждебным ему миром и пытающимся овладеть этим миром при помощи инструментальной и все овеществляющей рациональности, считает Хабермас, если мы будем исходить из общества и условий его существования, то можно открыть иную форму рациональности, благодаря которой устанавливаются подлинно человеческие отношения. Но именно такова позиция и Гизо. В его концепции Разум связан не с детерминизмом, но скорее с пониманием в веберовском смысле, он — не инструмент овладения миром, но способ осмысления общественных законов и построения на этой основе прочной ткани социальности, способ сплочения и объединения людей на основе морали и справедливости.

§ 2. Рациональность и пред-рассудочность

Трансформацией просвещенческих принципов в политической мысли XIX столетия мы обязаны не только внутренней интеллектуальной динамике проекта модерна, но еще и параллельному существованию консервативного стиля мышления, имеющего собственную логику развития и систему ценностей, конкурирующую с либеральной, подвергающую ее жесткой критике и тем самым оказывающую серьезное влияние на корректировку и развитие ее принципов. Работы мыслителей консервативной ориентации рубежа XVIII–XIX вв. заложили основы целой политической культуры. В отличие от политической традиции модернизма — универсалистской и рационалистской, укорененной в политической мысли Просвещения и тесно связанной с осмыслением французской революции — эта культура никогда не занимала господствующего положения в обществе и его духовной культуре. Но консервативное мышление никогда не было и маргинальной идеологией. Напротив, его влияние на эволюцию политического сознания людей всегда было значительным, поскольку консерватизм призывал к осмыслению особенностей и ценностей своей страны в ее историческом, цивилизационном развитии. В политической жизни Франции традиционалисты и консерваторы, как правило, были в оппозиции и в меньшинстве, но это меньшинство оказывало особое воздействие: оно ставило вопросы, поднимало проблемы, по-своему формировало духовный климат эпохи.

Такому положению консервативной философии немало способствовала ее особая внутренняя гибкость и способность перестроиться в зависимости от обстоятельств, которая парадоксальным образом сочеталась с завидным постоянством основных тем и ценностных установок. Главные принципы, сформулированные на рубеже XVIII–XIX вв. Берком и де Местром, — опора на историческую традицию и социальную целостность, органицистская теория общества и государства, апелляция к коллективному разуму нации и ее жизненному опыту, — оставались неизменными, изменялась лишь их «теоретическая оболочка»: способ аргументации, сфера приложения, те или иные акценты. Консерватизм никогда не воспринимал очередное свое поражение на политической арене как окончательное и (быть может, именно в силу этого обстоятельства) модифицировал свои основные постулаты с учетом нового исторического и интеллектуального контекста. М.Ремизов справедливо замечает, что консерватизм всякий раз появляется на

политической арене, когда «консервировать» уже поздно, но самый этот факт является завязкой его политической драмы и интеллектуальной истории²⁸.

Великим законом политической истории — как в области чисто событийной, так и в плане развития идей — является закон реакции. Это и реакция свободы против всевластия авторитета, и реакция авторитета власти против необузданной свободы; реакция экономического индивидуализма против экономического принуждения; реакция принципа коллективизма против принципа индивидуализма как в политической, так и в экономической области и т.д. Катаклизмы рубежа XVIII—XIX вв. пробили брешь в ткани исторической длительности, вызвали к жизни новые реалии и новые принципы. Но вместе со свободой, ради которой рядовой гражданин шел на штурм Бастилии и проливал кровь, он обрел и состояние полной неопределенности и нестабильности.

Общество, возникшее из недр Революции, было далеко от идеалов, рисуемых раннебуржуазными теоретиками. Известный исследователь политической истории Ж.-Ж.Шевалье одной из причин усиления консервативных настроений на заключительных фазах революционного процесса называет «феномен господина Журдена». Каждая революция, говорит он, имеет своих сторонников и своих противников. Но всегда наступает такой момент, когда в дело вступают «безразличные». В начале крупных кризисов и потрясений их обычно никогда не принимают во внимание, но именно на завершающих этапах они начинают играть первостепенную роль. Мирные обыватели, переносящие кризисы, «подобно стаду, застигнутому грозой», уставшие от социальных потрясений и состояния неуверенности в завтрашнем дне, тяготеют к порядку, ищут успокоения в вере, системе кажущихся незыблемыми ценностей²⁹. Именно в силу этого на заключительных этапах революционных потрясений доминирующее значение приобретают идеологии консервативного толка. Так, уже в первые десятилетия XIX в. формируется контрмодель общества, противостоящая либеральному проекту и оказывающая на его корректировку существенное влияние. В отличие от трансформаций в рамках либеральной доктрины, связанных с критической переоценкой практических следствий просвещенческой естественно-правовой и договорной доктрины в их революционной интерпретации и соответствующей их частичной модификацией, консервативная мысль с самого начала была ориентирована на принципиально иные, нежели рационалистические и естественно-правовые, основания политической теории. Реальности, представленной как подвижная, открытая

для всех новаций история, чья ткань отмечена внезапными разрывами и скоротечными изменениями, противопоставляется бесконфликтное течение политического времени, история гладкая и линейная. Морали, основанной на извлечении прибыли, вере в законы рыночной экономики, — неверие во всемогущество денег, осуждение общественной иерархии, основанной на рыночных критериях, и возврат к иерархиям традиционным. Вере в технический прогресс, в возможности массового производства, рационализации технического труда — прославление уходящих в прошлое ремесел, воспевание величия и доблестей прежних способов совместного труда. Феномену роста городов и изменения самого характера сельского труда — гармония с землей, утверждение о «земельных» корнях всякой цивилизации. Убеждению в автономии индивида и его способности распоряжаться своими способностями и самим собой, смелому принятию конфликтного характера общественного развития со всеми его разломами и дифференциациями, лояльному отношению к Церкви, ее доктрине и институтам противостоит, таким образом, коллективистское видение общества, осуждение во имя общего блага любой сосредоточенности индивида на самом себе и своих личных интересах, страх перед любым расколом или отклонением от общей линии, поиски общей веры. Они соответствуют двум различным видениям общей судьбы человечества, двум системам социальных и политических ценностей, двум формам социального поведения.

Однако, по нашему мнению, было бы неверно сводить консерватизм исключительно к «реактивной», контрреволюционной идеологии, истоки которой относятся к концу XVIII — началу XIX вв. В этом случае он был бы ограничен одним лишь ощущением пессимизма, тоски по минувшему прошлому и не имел бы никакого экспликативного значения в наше время. Дело между тем обстоит иначе. Помимо чисто экономических и политических интересов консерватизм всегда выражал глубинные чаяния значительных общественных слоев выявить универсальный смысл мирового целого, связав индивида с самыми истоками этой мировой сущности. И в качестве таковой эта идеология составляет важнейшую часть культурного достояния самых различных народов, особый «стиль мышления» (К.Мангейм), существующий на протяжении всей истории человечества и проявляющийся с большей или меньшей силой в различные исторические периоды в зависимости от конкретной политической ситуации. В начале бессознательно, но затем все более осознанно разрозненные образы связываются интеллектуальной элитой и составляют символическую систему, а позднее и идеологию, способную ле-

гитимировать переустройство общества в соответствии с экономическими потребностями. Пожалуй, только в конце XVIII – начале XIX в. консерватизм обретает более отчетливые очертания, укрепляет свои теоретические позиции благодаря творчеству таких ярких представителей, как англичанин Эдмунд Берк и выходец из Савойи Жозеф де Местр (1753–1821).

Собственно, «реактивность» консервативной идеологии проявлялась в том, что основные ценностные установки и мировоззренческие доминанты она развивала в полемике со своим главным оппонентом – рационализмом и универсализмом Просвещения. Однако следует заметить, что эти ценности и установки не были ни чистой негацией просвещенческих принципов, ни «антипринципами» (т.е. рационализм заменялся бы на иррационализм, эгалитаризм – на антиэгалитаризм и т.п.). В острой полемике с Просвещением, отвергая и низвергая его догматы, консерватизм формировал собственную доктрину, собственные мировоззренческие принципы и свой особый политический проект, способствуя тем самым формированию новой «эпистемы», стремящейся к познанию жизни в ее внутренней силе, в ее собственном бытии, законы которого не сводимы к логическим законам мышления³⁰.

Ранние консерваторы бросали Просвещению жесткий упрек в софистичности и беспочвенности его рассуждений³¹ – теория естественного права и общественного договора была для них всего лишь мнимым умозаключением, сознательно выдаваемым за истинное. Софистичность политической теории Просвещения для консерваторов заключалась в ее абстрактности и априоризме. И корни ее – в неправильном понимании Разума – как априорной сущности, данной вне и до всякого опыта. «Разум, без сомнения, хорошее дело, – говорит Жозеф де Местр в «Санкт-Петербургских вечерах», но ведь далеко не все на свете должно управляться разумом». Он рассказывает притчу, согласно которой две дочери, проводив отца на войну, по-своему переживают это событие. Одна из них, поддавшись душевному порыву, вскакивает с постели, берет портрет отца и обращается к нему как к «драгоценному сокровищу». Другая пытается убедить ее в бесполезности столь откровенных страданий, уговаривает оставить портрет и вернуться к себе, чтобы не простудиться и не испортить памятную вещь. «Без сомнения, она права, – констатирует де Местр, – и все, что она говорит, справедливо. Но если бы вам, глубокомысленные философы, предстояло жениться на одной из сестер, скажите, какую бы вы выбрали – ту, что рассуждает логично, или суеверную?»³². Таким образом, вслед за де Местром можно заключить, что в челове-

ческом обществе разуму отведена определенная роль, но роль эта — далеко не столь всеобъемлющая и основополагающая, далеко не все в человеческих отношениях можно объяснить «метафизически», т.е. с помощью разума. Более того, приверженность одному только Разуму ведет к деградации человеческой природы. *«Безверие и, шире, рассудочность и философствование, — пишет Шатобриан в “Гении христианства” (1801), — привязывают к жизни, изнеживают, развращают души, ограничивают все страсти низменным личным интересом, презренным человеческим “я” и исподволь подкапываются таким образом под истинные основания всякого общества; ибо то, что объединяет частные интересы, столь ничтожно, что никогда не уравнивает того, что их разделяет»³³.*

Постулат Просвещения об абсолютности и беспредпосылочности Разума опровергается консерватизмом двояко. С одной стороны, им выдвигается положение о том, что само общество обладает структурами, не пластичными и не проницаемыми для разума; с другой — утверждается взаимосвязанное положение, развенчивающее всесильность Разума. При этом следует выделить особенность французской разновидности консервативного мышления, обусловленную спецификой как политико-социального развития Франции, так и характерными чертами французской политико-философской культуры. Особенность эта заключается в том, что ранний французский консерватизм, отмеченный влиянием известного французского теоретика божественного права и галликанства Ж.-Б. Боссюэ, несет на себе печать провиденциализма и теократии (в отличие, например, от более «светской» и «либеральной» английской своей версии). С другой стороны, в отличие от немецкого консерватизма, представленного в начале XIX столетия мощным романтическим семейством, в сочинениях французских консерваторов не столь выражены иррационалистические и мистические моменты.

Итак, человеческое общество для консерваторов не во всем прозрачно для света Разума, оно имеет собственную глубину, его происхождение окутано «тайной», связано с «чудом». Еще англичанин Берк сравнивал его с плотной средой, при прохождении через которую разум утрачивает свойство ясности и прозрачности и, преломляясь, искажается. Высказывания Жозефа де Местра на сей счет еще более определенны. Он опирается на постулат апостола Павла о том, что «этот мир есть совокупность невидимых вещей, явленный взору». Любая наука, рассуждает де Местр, начинается не с ясных и отчетливых препосылок-аксиом, из которых с той же отчетливостью дедуцируются (при соблюдении необходимых логических правил) все прочие исти-

ны, а с «тайны», с нечто, «шокирующего здравый смысл» своими противоречиями и приводящего в изумления ученого, который осмелится задуматься об этих началах. Бесплезно спрашивать, что такое растение, дерево или материя — «истолкование причин с помощью материи никогда не удовлетворит глубокий и основательный ум», потому что подлинные причины, управляющие миром, совсем иного — духовного — порядка. Человеческий же разум, довольствующийся видимостью и полагающий, что тем самым он способен открыть истину, бесплоден, «он похож на целину, ничего не порождающую или заросшую сорными травами, совершенно для людей бесполезными»³⁴. Схожим образом рассуждает и Рене Шатобриан. Осуждая философию, «пытающуюся постичь все тайны человеческой природы и исчерпать все проблемы», «все познать и все испытать», лишая тем самым жизнь ее очарования, он настаивает на существовании «вещей заповедных», истин «из числа тех, которые не должно разглядывать при ясном свете или вблизи». «Опрометчиво все время подвергать анализу ту часть собственного существа, что живет любовью, и вносить в страсти рассудочность. Такое любопытство постепенно доводит до сомнения в великодушии; оно притупляет чувствительность и, можно сказать, убивает душу; непосвященного, который пытался проникнуть в таинства древнего Египта, внезапно настигала смерть: тайны сердца столь же заповедны»³⁵.

Мир политического подобен миру живой природы: ни происхождения государства, ни разнообразия форм государственного правления, ни «единства национального духа» невозможно объяснить одними лишь «вторичными причинами» или действиями множества индивидуальных волей. «В каждом государстве, — говорит де Местр, — действует направляющий дух., который движет его и одушевляет подобно тому, как душа сообщает жизнь телу, и когда этот дух удаляется, наступает смерть»³⁶. Именно этого и не замечают и не хотят замечать философы XVIII в. В воззрениях на общество нас часто вводит в заблуждение один очень простой софизм, рассуждает он в своей работе «Опыты о порождающем принципе политических конституций и прочих человеческих институтов». Поскольку мы видим, как человек действует, мы полагаем, что он действует самостоятельно. Поскольку мы осознаем, что такое свобода, мы забываем о зависимости. Сажая желудь, человек ведь осознает, что не он является создателем дуба, так почему же в социальной области человек возомнил себя подлинным творцом всего того, что вершится при его участии? Так и мастерок каменщика может считать себя

архитектором. Без сомнения, человек наделен разумом, он свободен, он величественен, но он не творит общество, поскольку сам является лишь «орудием господним»³⁷.

Да и сам человек, как его понимают идеологи раннего либерализма, для консерваторов — опять-таки всего лишь ложная и пустая абстракция, «общечеловек», обитающий лишь в «воображаемых пространствах»³⁸. На самом же деле человеческая природа сложна, как сложен мир, в котором живет этот человек. В человеке господствуют чувства, страсти, которые сопутствуют всем рационально осознаваемым интересам. Он подчиняется в большей степени страстям, нежели сознательной воле, направляемой расчетливым разумом. Поэтому ни человеческое поведение, ни межличностные и общественные связи невозможно объяснить исходя из нескольких абстрактных максим. Философы Просвещения отрицают социальную природу человека, но каким образом асоциальные атомы могут коллективно обсуждать что бы то ни было и принимать решение относительно своих взаимоотношений и связей, взаимоотношений и цивилизованного сотрудничества? — задаются вопросом консерваторы. Ведь обсуждение и общение предполагают язык, а язык не может существовать вне общества. В силу этого утверждение о некоем изначальном договоре является не более чем плодом фантазии и должно быть заменено эмпирически и антропологически обоснованным подходом к человеческому поведению. Но главным здесь остается все-таки теологический аргумент: именно Бог изначально создает человека как существо социальное. Несколько иную аргументацию использует при доказательстве общественной природы человека младший современник и ученик Жозефа де Местра Луи де Бональд (1754–1840), активный политический деятель периода Реставрации и пэр Франции. «Я полагаю возможным доказать, — пишет он, — что человек не способен создать общественного устройства подобно тому, как он не может придать тяжести телам или протяженности материи; что он не только не способен *создать* общество, но своим вмешательством может лишь помешать становлению общества или, точнее, замедлить успех усилий, предпринимаемых обществом в процессе его естественного развития»³⁹. Поэтому просвещенческой «религии человека», по его мнению, должна противостоять «религия общества».

Это означает, что в обосновании своего политического проекта консерватизм исходит из принципиально иных предпосылок, нежели либеральная политическая мысль. Отказываясь признать человеческий разум в качестве смыслообразующего ядра такого проекта, консерватизм одновременно отказывается и от свободы и свободно

го выбора как условия функционирования общества и создания им его политических институтов, поскольку в либеральном политическом мышлении эти понятия теснейшим образом связаны⁴⁰. Иными словами, основание консервативного проекта — не свободный и беспредпосылочный разум, но разум, обусловленный в своем развитии некоей внешней причиной, каковой в раннем французском консерватизме выступает божественное бытие. Глубочайшая движущая сила либеральных идей Просвещения, которые были «знамением возникновения современного мира», заключалась, по К.Мангейму, в том, что «эти идеи всегда обращались к свободной воле и пробуждали ощущение того, что они необусловлены, непредвзяты. Специфика же **консервативного сознания** состоит именно в том, что оно уничтожило остроту этого ощущения; выражая сущность консерватизма в одной формуле, можно сказать, что, сознательно противопоставляя себя либеральной идее, оно патетически акцентировало именно обусловленность сознания». Не абстрактный человек, который силой своего разума и воли творит смысл, порождает социальный и политический мир, но человек уже погруженный в социальное бытие, живущий в нем и переживающий его — таков главный постулат консерватора. «Смысл и действительность, долженствование и бытие здесь не разделены, ... — продолжает Мангейм. — В подлинных законах государства чисто формальное долженствование либерализма обретает конкретное содержание. В объективации культуры, в искусстве и науке раскрывается духовное начало, и идея ощутимо выражает себя во всей своей полноте»⁴¹. Тем самым находит свое объяснение тот факт, что консерваторы обращаются к старой аристотелевой идее о человеке как животном общественном, политическом. И модели атомизированного общества, основанного на свободном и разумном выборе равных друг другу индивидов, консерватор противопоставляет обществу уже изначально мыслимое как неразделимая целостность, чье происхождение окутано покровом тайны.

Консервативные воззрения несут на себе отпечаток органицизма, в основе которого лежит стремление представить общество как единство многообразных, порой противоречивых тенденций, как организм, развивающийся и функционирующий в соответствии с единым принципом или законом, чаще всего трансцендентным по отношению к самому обществу. Эрнст Трельч определял органицизм (в его терминологии — «органология») как «общее умственное направление, протест против рационального и только абстрактно нормативного мира идей Французской революции, выросшую из поэтической романтики философской мистики идею связи индивидуального и

универсального», как «точное критическое исследование единичного и идею целостности или организма, которые воспринимались этими исследователями в тесной связи»; наконец, «это было понятие жизни вместо гегелевской идеи; понятие становления созерцаемого, а не конструируемого; это была виталистическая идея развития, связанная с соответствующим ценностным направлением»⁴².

Современные исследователи различают несколько типов органицистской модели в истории политической мысли⁴³. Это, во-первых, механистическая модель, которая сводит организм к машине, хотя и высоко развитой, но подчиняющейся простым законам механики. В социальном механицизме XVIII в., развивавшимся под влиянием работ Ньютона, Кеплера, Паскаля, человек и общество понимались по образу космоса или материи — как совокупность взаимозависимых элементов, связанных силами взаимного притягивания либо отталкивания. Такие отношения были жесткими и застывшими, исключали автономию элементов; с другой стороны, эта концепция была основана на идее естественного постоянного равновесия, делался акцент на стабильности по отношению к движению; в конечном итоге общество рассматривалось как замкнутая, полностью детерминированная система. Во-вторых, органицизм, основанный на модели организованного существа, характеризуемый относительной автономией индивидуальности. Например, можно рассматривать дерево как индивид, но так же можно рассматривать и каждую ветку данного дерева, которую можно привить на другой ствол или просто посадить в землю. Перенос этой модели в политическую плоскость дает возможность рассматривать, например, общественный договор как аналогию прививки, при помощи которой индивиды приобщаются к общему стволу. В конструируемом таким образом социальном целом каждый индивид остается автономным существом, целое не поглощает части. И, наконец, в-третьих, органицизм, основанный на модели живого существа. Жизнь в этом случае мыслится как область абсолютной индивидуальности в том смысле, что все части живого существа (индивиды) связаны друг с другом и не могут иметь собственного независимого существования. В политическом плане эта концепция означает, что индивиды не имеют автономии, целое поглощает части. Такой тип органицизма является своего рода шагом вперед по отношению к двум предыдущим моделям: если механицизм рассматривает взаимоотношение различных частей общества как жестко и однозначно установленные, то органицизм по модели живого существа позволяет осмыслить сложность общества *в движении*, исходя из самых разнообразных органических дифференциаций.

Именно по этому пути идет и консерватизм XIX в. «...Все в этом мире тяготеет к образу тела, — пишет Бональд, — и можно сказать, что дух социальности присутствует только в общественных телах: дух религии, дух отчизны, дух тела и семьи, общественный дух, наконец, душа общества, принцип жизни, ее силы и прогресса»⁴⁴.

Но органицизм такого рода имеет и оборотную сторону. Поглощение индивида целым открывает путь к тоталитарным тенденциям в обществе. Этот факт еще не осознавался в рамках раннего традиционализма, но опыт исторического развития почти двух столетий со всей очевидностью эту связь высветил. Поэтому современные сторонники традиционалистской идеологии сами уясняют возможность сползания традиционализма к тоталитаризму и пытаются дистанцироваться от тоталитаристских тенденций. «Государство традиционное и органическое, но не тоталитарное, — скажет впоследствии Эвола. — Такое государство должно быть дифференцированным и связным, но оно включает в себя и зоны личностной автономии. Оно координирует и подчиняет высшему единству силы, свободу которых оно, тем не менее, признает. Именно благодаря своей силе, такое государство не ощущает потребности прибегнуть к механической централизации: последняя необходима только тогда, когда необходимо контролировать бесформенную атомизированную массу индивидов и воль»⁴⁵.

Вместе с тем основа консервативного органицизма — социальная целостность — достаточно пассивна и аморфна. Основная «клеточка» либерального проекта — индивид — деятелен и активен, для построения политической сферы общества он постоянно взаимодействует с себе подобными; он одновременно и личность, и гражданин. Даже в политическом универсуме якобинца Сен-Жюста, стремящегося к максимальному сплочению Народа, понятие индивида хотя и полностью совпадает с понятием гражданина, затмевая собою понятие личности и личной инициативы, индивид ни в коем случае не остается пассивным. Логика якобинства — абсолютистская логика, в которой социальная целостность отождествляется с государством, — в дальнейшем со всей силой проявится в социалистической идеологии, отдающей абсолютный приоритет общественным интересам перед личными и объявляющей целью политики установление полного консенсуса и общественного единодушия. Существенная черта такого политического проекта — воссоздание и общества и человека из ничего, т.е. на основе полного разрушения прежних общественных отношений.

Совсем иначе понимается целостность в консерватизме. Уже у де Местра мы обнаруживаем понятие «народ», которым он обозначает значительную группу людей, имеющую собственный язык, терри-

торию, культуру, обычаи, характер и т.п. Де Местр полагал, что эти чисто эмпирические признаки, отличающие одну группу от другой, суть выражение более глубоких ценностей трансцендентального порядка: «Народ обладает всеобщей душой и неким подлинным моральным единством, которое и делает его тем, что он есть»⁴⁶. Бог создает народ подобно тому, как он создает растения и животных, наделяя его «естественной конституцией», т.е. специфическими чертами, существующими как бы в потенции, и с течением времени при наличии определенных условий и человека, который способен взять на себя роль лидера, эти черты раскрываются. Совокупность этих черт, передаваемых из поколения в поколение, и выражается в наследовании традиции.

Однако общество, причины происхождения и механизмы развития которого не ясны человеческому уму, общество, окутанное покровом тайны, скрывающей истоки всего нового и непредвиденного, не может существовать и без внешней по отношению к нему инстанции, тесно связанной с проявлениями божественной воли, но в то же время и отличной от последней. Эта инстанция — политическая власть. По мнению консерваторов, власть в обществе является действенной только при условии, что она по своей сущности и по своему происхождению является высшей по отношению к людям, на руководство которыми претендует. Если всеобщая воля сливается с волей частного индивида, если власть дана человеку посредством добровольного согласия всех прочих людей, тогда неизбежно сила и единство правительства будут подорваны разнообразием мнений и столкновением противоположных стремлений, в то время как цель власти — преодолеть противоположности и господствовать над мнениями. «Общество для нынешних мудрецов есть лишь соединение людей, основанное на договоре, который был порожден волей народа и равным образом волей народа может быть расторгнут»⁴⁷. Отсюда, заключает Бональд, и смертельная опасность индивидуализма, и необходимость признать общество как реальность, трансцендентную по отношению к индивиду, что в свою очередь требует в политической области замены идеи *homo faber* на идею *Deus fabricator*.

Совершенно очевидно, что познание такого общества и его политических институтов должно существенным образом отличаться от пути, предложенного Просвещением. К этой цели можно прийти лишь «необычными путями», говорит де Местр. Что же это за пути, в чем заключается их «необычность»? Прежде всего в том, что, по мнению консерваторов, разум не является *единственным* орудием познания социальной действительности. Уже в ранних своих произведе-

ниях де Местр подчеркивает слабость разума и значимость опыта в области политики. В 1793 г. он пишет: «искусство реформирования правительств состоит вовсе не в том, чтобы их разрушить и перестроить на основании чистой теории...»⁴⁸. Более того, разум и опыт прежде противоречат друг другу, и коль это так, то слушаться нужно прежде всего того, что подсказывает опыт. Так, например, если мы будем сравнивать наследственную монархию с монархией выборной, то разум подскажет нам, что вторая несомненно эффективнее. Человеческий же опыт и история учат как раз обратному, т.е. тому, что она — худшее из правлений. Таким образом, только опора на опыт и позволяет сделать политику подлинной наукой. Что же касается применения к политике чистого разума, то невозможно по двум причинам. Во-первых, политическое творчество чистого разума носит исключительно абстрактный характер и применимо только к «общечеловеку», которого не существует в реальной действительности. Во-вторых же, индивидуальный разум, не уважающий «национальных догм», т.е. институтов, установленных временем и опытом, рискует, сам того не желая, развязать революционные беспокойства⁴⁹.

Человеческие законы и установления, сами факты эволюции человеческого общества, считают консерваторы, кажутся подчас нелогичными, хаотичными и абсурдными. Но происходит это оттого, что мы не всегда способны постичь их «дух», т.е. то, что скрыто за внешней видимой стороной вещей и событий. В познании такого рода нет ничего мистического или иррационального, но вместе с тем категория опыта, используемая французскими консерваторами для обозначения особенностей познания политических процессов носит весьма специфический характер. Ведь опыт для них — это как раз то, чем и должен быть опосредован беспредпосылочный абстрактный разум Просвещения. В таком случае автономия разума как «высшего судилища всех прав и притязаний»⁵⁰ уступает место его *гетерономии*, т.е. обусловленности, подчиненности какому-то иному принципу, отличному от самого разума. «Склонность к пассивности, стало быть к гетерономии разума, называется *предрассудком*», — писал Кант. «И самый большой предрассудок, — продолжал он, — состоит в том, что природу представляют себе не подчиненной тем правилам, которые рассудок посредством своего собственного неотъемлемого закона полагает в основу; это — *суеверие*. Освобождение от суеверия называется *просвещением*»⁵¹.

Итак, автономии абстрактного разума Просвещения в консерватизме противостоит разум гетерономный, т.е. обусловленный опытом и тесно связанный с предрассудками и суевериями. Эти ключе-

вые слова Просвещения, имеющие в его рамках исключительно негативную окраску (поскольку, как мы видим, просвещение и есть освобождение от предрассудков, и в первую очередь от предрассудков прошлого), получают в творчестве консерваторов совсем иную окраску, иное звучание и иную ценность. И не просто иную, а — диаметрально противоположную. Уже Э.Берк в «Размышлениях о французской революции» противопоставлял просвещенческому разуму апологию предрассудков, которые представляют собой своего рода коллективный общественный политический разум, скрытую мудрость, сохраняемую и передаваемую из поколения в поколение; они помогают колеблющемуся принять решение, делают человеческие добродетели привычкой, а не рядом не связанных между собой поступков. По его мнению, в противоположность «французскому методу», берущему в качестве априорной данности *«tabula rasa»* и накладывающему на нее идею прав человека и метафизический остаток идеи общественного договора, «английский метод» направлен на улучшение вещей в соответствии с их природой. Главным «действующим лицом» здесь выступает время: нужно сохранять то, что уже *имеется в наличии, существует*, постепенно, едва ощутимо адаптируя его к тому, что *должно быть*. Таким образом, беспредпосылочный разум, диктующий свои нормы и ценности, должен быть заменен возвращением к тому, что составляет саму суть *жизни* человека во всем ее богатстве и многообразии.

Под предрассудком здесь понимается не изжившее себя ложное сознание, но многовековая мудрость поколений, идущая подчас вразрез с требованиями научной рациональности. В обществе далеко не все можно объяснить с позиций строгой науки, в нем действуют скрытые бессознательные механизмы, и политик в своей деятельности должен прислушиваться не только к голосу разума, но и уметь глубоко почувствовать душу народа — таков смысл апологии предрассудков.

Сходным образом рассуждает и Жозеф де Местр. Индивидуальный абстрактный разум для него — это животное, вся сила которого направлена только на разрушение, доказательством чему служат действия французских революционеров. Этот разум способен лишь породить распри, тогда как человек нуждается не столько в проблемах, сколько в верованиях, предрассудках, т.е. утверждениях, принятых до всякого опыта как в делах религиозных, так и в политических. Абстрактный разум подобен часовщику: он может лишь собрать воедино пружинки и колесики, которые составят механизм, но сам по себе этот механизм будет лишен жизни. Подобная тактика совершенно неприемлема в области политики: конституция, государственное уст-

ройство — не механизм, который можно собрать из готовых элементов, соединив их искусственным образом. Составленная таким образом конституция — «не более чем бумажный листок». Подлинное же государственное устройство всегда носит *естественный* характер, поскольку «ни одна нация не способна сама установить себе правление; и лишь в том случае, когда то или иное право существует в ее конституции хотя бы в полузабытом или подавленном состоянии, несколько человек с помощью обстоятельств смогут устранить препятствия и заставить вновь признать права народа: человеческая власть не простирается далее этого»⁵². Соответственно политика — не продукт разума, она — скорее «разумная практика», основная задача которой «при заданных населении, нравах, религии, географическом положении, политических отношениях, богатствах, добрых и дурных свойствах какой-то определенной нации найти законы, ей подходящие»⁵³. И основной урок французской революции, по де Местру, состоит не в том, что человек благодаря своему освобожденному разуму может произвести политический переворот, а в том, что переворот этот разрушает человека. Еще Кромвель показал, что дальше всех идет тот, кто не знает, куда идет. Полтора века спустя события во Франции вновь продемонстрировали, что не столько человек управляет Революцией, сколько Революция (т.е. события, практика) — человеком. Человек не способен сопротивляться наплыву событий. Ни Робеспьер, ни Кола д'Эрбуа, ни Барер никогда не собирались устанавливать царство террора, но были вынуждены пойти на это, подобно сомнамбулам, не способным к сопротивлению. В самом развитии событий есть нечто *«пассивное и механическое»* (т.е. не только не подвластное разуму, но и активно ему противодействующее), что вовлекает в свой водоворот людей, считающих, что они держат в своих руках нить развития исторического действия. Поэтому-то все революции всегда начинаются с самого мудрого, но всегда заканчиваются безумием; поэтому-то человек, стоящий у истоков революции, неизбежно превращается в ее жертву; поэтому-то и усилия народов по установлению и возведению царства свободы неизменно оборачиваются новыми оковами. Де Местру вторит и Ривароль: «Каковы бы ни были суждения или предрассудки, они хороши, поскольку они устойчивы. И именно поэтому нравы так хорошо дополняют законы. В конфликте идей, намерений и проектов, порожденных людьми, победа зовется не истиною, но устойчивостью. Таким образом, народы нуждаются не столько в рассуждении, сколько в решении, не столько в доказательствах, сколько в авторитете. Гений в политике заключается не в создании чего-то нового, но в умении сохранять старое, не в изменении, не в устойчивости...»⁵⁴.

Для Шатобриана, в отличие от де Местра, подлинным — «более благородным и достоверным», нежели Разум, — основанием развития общества и его политических институтов выступает религиозная вера, которая, по его мнению, является не чем иным, как «одной из областей нравственной и политической философии». Именно религия «как противовес политике» долгое время могла удерживать европейские страны в равновесии. «Христианство стало тем якорем, в котором так нуждались многие народы, не знавшие покоя среди волн; оно удержало в гавани государства, которые в противном случае, быть может, потерпели бы крушение»⁵⁵.

Эта линия критики просвещенческого рационализма была весьма устойчивым компонентом консервативного мышления, смещались лишь аспекты, но ядро консервативной критики, направленной одновременно против абстрактных принципов Разума и на поиски иных, пред-рассудочных оснований человеческого знания, остается неизменным. Так, поздний позитивизм в лице Ипполита Тэна и Эрнеста Ренана пытается соединить идею науки, очищенной от метафизических наслоений и опирающуюся исключительно на факты, с идеей знания, опосредованного человеческим опытом, во многом слитым с интуицией. И.Тэн (1828—1893), известный философ, историк и искусствовед, в своем творчестве попытался соединить пафос деместровской критики политического рационализма Просвещения с элементами доктрины немецких романтиков. Он испытал сильнейшее влияние Гете, который, по признанию самого Тэна, помог ему «открыть изначальные мифы в их становлении, догадаться о том, что за человеческими легендами скрыто величие естественных вещей». В немецкой философии начала XIX в. его привлекала идея бесконечной и божественной природы, постоянно воссоздающей спонтанно себя и свои формы. Франция устала от духа скептицизма и эклектизма последних десятилетий, полагает французский мыслитель. Она ощущает потребность в вере, авторитете, порядке. Для Тэна либеральная доктрина и Французская революция суть выражение классического духа, зарождение которого он относит к XVII в. Первым выражением классического духа был салон, т.е. форма общения, основанная на искусстве беседы. Благодаря жестко установленным законам стиля и синтаксиса происходило очищение словаря, ограниченного простыми и общими словами в ущерб описаниям, живописности и частностям. Этим стилем, отмечал Тэн, было невозможно перевести ни Библию, ни Гомера, ни Данте. Естественным следствием абстрактности языка стала абстрактность мышления: то был стиль рассуждающего разума, небрежно относящегося к конкретностям и частнос-

тям, отвергаемым в пользу общих принципов. Но в XVII в. разум еще занимает подчиненное положение по отношению к вере, практике, религиозным и политическим установлениям. Однако постепенно роли меняются: «с первого ранга традиция низводится на второй, а разум выступает на первый»⁵⁶. Созданные на основе классического духа литература, искусство, философия утрачивают естественно присущую им живость, объемность, глубину. «В этом огромном нравственном и социальном мире, с этого дерева человечества с бесчисленными корнями и ветвями они снимают наружную кору, они не могут ни проникнуть, ни схватить глубже; ...у классического духа узкий кругозор, ограниченное понимание. Кора для них и есть все дерево, и сняв кору, они уносят сухой и мертвый эпидермис, не возвращаясь более к стволу»⁵⁷.

Таким образом, в философии французского позитивиста задолго до мангеймовского различения знаменитых «стилей мышления» консерватизма и либерализма появляется противопоставление классической (французской) и романтической (немецкой) философии. К первой, по его мнению, принадлежат «простые ученые, вулгаризаторы, ораторы, писатели, в общем, классические эпохи и латинские народы», ко второй же — «поэты, пророки, изобретатели, в общем, эпохи романтические и германские народы». «Первые продвигаются шаг за шагом, от одной идеи к другой, они методичны и осторожны; они говорят языком, понятным для всех и доказывают все, о чем говорят; /.../ они используют переходы, перечни, обзоры, идут от общих положений к положениям еще более общим». Подлинным выражением «классического» духа Тэн называет Кондильяка. Вторые же «одним внезапным броском погружаются в идею»; «они ощущают ее всю целиком; подмечают все организирующий ее силы; они описывают ее выразительными и подчас странными словами и не способны разделить ее на составные части»⁵⁸. Лучшие примеры такого типа сознания — Мишле во Франции и Карлейль в Англии. Это — два лика человеческого духа, два изначальных способа постижения вещей, жизни. «Классиком» или «романтиком» не становятся — им рождаются. Но именно «романтический» стиль мышления в своем противостоянии рассудочному «классицизму» обращается к формам мышления и мироощущения, которым нет места в рационалистической философии, но из которых тем не менее соткана человеческая жизнь — это вековая мудрость народа, воплощенная в обычаях, моральных установлениях, привычках и предрассудках. «Предрассудок есть подобие разума, но разума темного, — замечает Тэн. — Когда предрассудок рассматривают внимательнее, находят, что он имеет в

своем возникновении, как и наука, долгое наращение опыта: люди после многократных нащупываний и попыток, в конце концов, приходят к заключению, что такой способ жизни или мышления был единственно удобный в их положении,.. и режим или догма, которая теперь нам кажется произвольным договором, была в начале доказанным средством общественного блага. Он и теперь еще существует; во всех великих событиях он необходим, и можно с уверенностью сказать, что если бы в обществе исчезли вдруг руководящие предрассудки, то человек, лишенный драгоценных заветов, переданных ему мудростью веков, быстро впал бы в состояние одичания, и стал бы тем, кем он был раньше... – беспокойным, голодным, бродячим и преследуемым волком»⁵⁹. «Хозяевами человека, – продолжает Тэн, – являются: физический темперамент, телесные потребности, животный инстинкт, унаследованный предрассудок, воображение, вообще захватывающая страсть, в особенности личный интерес или интерес семьи, касты, партии»⁶⁰.

В своей критике политического рационализма Тэн убежден, что не один только разум руководит людьми как в их повседневных заботах, так и в их политических предприятиях. «Необходим культ, легенда, церемонии, чтобы говорить с народом, женщинами, детьми, с неразвитыми, со всяким человеком, вращающимся в круге практической жизни, идеи которой против воли выражаются в образах». Все это – «противовес врожденному эгоизму», способный «задержать безумный порыв грубых страстей», «оторвать человека от самого себя и определить его всецело на служение истине, на служение другому». Не случайно философ утверждает, что источник происхождения государства столь же благороден, как и источник религии или предрассудка⁶¹.

Таким образом, критика французским консерватизмом одного из основных постулатов Просвещения – тезиса о всемогуществе человеческого разума – в плоскости политической философии подводит к выводу, имеющему колоссальное значение для всей философии XX в. в политике существует важнейший момент, несводимый к рациональности. На рубеже веков под влиянием успехов естественных наук, прежде всего психиатрии и психологии, в политическую мысль войдет тема бессознательного как фактора, детерминирующего рациональные моменты человеческого поведения и политические мотивы. «Разум, – скажет Баррес, – есть лишь мельчайшая частичка на поверхности нашего Я»⁶².

Очень часто консервативная критика просвещенческого политического рационализма, учения о беспредпосылочности разума и его смыслообразующей роли в становлении политической действитель-

ности и системы моральных норм и ценностей воспринимается исследователями как иррационализм. Однако такой подход представляется нам поверхностным по целому ряду причин. Прежде всего в различных национальных традициях консервативного мышления эта критика принимала различные формы. В немецком романтизме — форме раннего немецкого консерватизма — иррационалистические мотивы действительно сильны, что было обусловлено общими особенностями развития философии в Германии в конце XVIII в., в недрах которой возникло мощное натурфилософское течение, идущее вразрез с линией Просвещения. Для этой философии «нет царства застывших и очерченных навсегда или хотя бы надолго отдельных явлений. /.../ Природа и жизнь суть... непрерывное творчество, творя самих себя, они себя же самим себе открывают, они возвышаются в своем развитии со ступени на ступень, покамест не кончают миром культуры и человека»⁶³. В такой картине мира постижение жизни с ее тайным поступательным движением подвластно только мистическому чувству и вере, жизнь выразима скорее в поэзии и музыке, нежели в рациональных понятиях и категориях. Поэтический подход к реальности доходит до выявления противоречий, непозволительных с научной точки зрения. Поэтическая манера позволяет быть неопределенным и неточным, выражать свои намерения путем аллюзий и намеков. Немецкий романтизм, таким образом, противопоставляет рационализму образное видение мира, способное постичь чудесное, таинственное, находящееся за границами компетенции Разума. Природа и общество не могут быть поняты, если принять допущение об их всеобщей правильности и единообразии. Они настолько разнообразны, что к ним не применимы общие законы. Философ должен сконцентрироваться на особых, уникальных примерах, которые, однако, не способны просветить нас относительно других таких же уникальных отдельных примеров, если мы не будем воспринимать их в качестве символа, который может быть постигнут только воображением, в образах. Причем чем больше пример или событие способны поразить наше воображение, тем больше они могут рассказать нам о сущности вещей и процессов. Отсюда — культ великих событий, великих людей, великой нации, столь популярный в романтической мысли⁶⁴.

Но если в немецком консерватизме действительно сильна иррационалистическая составляющая, опора на мистический опыт постижения действительности, то в раннем французском консерватизме дело обстоит несколько иначе. И де Местр, и Шатобриан, и де Бональд ведут речь не столько о *внерациональных*, сколько о *предрациональных* («*пред-рассудочных*») формах познания общества. Кроме того,

никто из французских консерваторов не отрицал значимости разума в области познания как социального, так и природного мира. Критике подвергалось лишь особое употребление рациональности как орудия переустройства общества. Характеризуя критику Берком прав человека, Хайек отмечал, что его (Берка) позиция является лишь эпизодом в конфликте двух концепций рациональности, пронизывающем всю историю политической мысли — конструктивизма и теории спонтанного развития социума⁶⁵. Таким образом, думается, речь должна идти не столько об иррационализме консерватизма, но о построении в рамках этой идеологии специфической теории рациональности, отличной от той, которая развивалась в раннелиберальных теориях. Не случайно Карл Шмитт, восторгаясь деместровской «редукцией государства к моменту чистого решения, не основанного на разуме и договоре и не оправданного в самом себе, на абсолютном решении, созданном из небытия», одновременно называл де Местра «воинствующим антиромантическим мыслителем». Его антилиберализм суров и мужественен, но он совершенно реалистичен и трезв, не поражен романтической мечтательностью⁶⁶. Что же касается де Бональда, то его провиденциалистская интерпретация политических реалий и категорий принимает вид строгого доказательства и даже «логического цинизма». Он полностью заимствует политико-философский дискурс XVIII столетия, но придает ему иной, даже противоположный смысл. Он, так же, как и философы Просвещения, говорит о естественном происхождении государства и естественной конституции, чтобы тут же прибавить, что природа предполагает Бога подобно тому, как закон предполагает законодателя. И во имя божественного права отказывается от всего того, что философы XVIII в. провозглашали во имя права естественного.

В чем же особенность этого типа рациональности и как она реализуется в общественно-политическом плане? Прежде всего, в утверждении, что разум не является *единственным* орудием в деле познания и преобразования общества, а истина — всеобщей закономерностью. В человеческих делах дорациональный *опыт* и *традиция* играют не менее значительную роль, чем рациональные структуры.

§ 3. История и традиция против притязаний разума

Модель общества, основанная на универсальных принципах разума, статична; ее внутренняя динамика сводится только к установлению равновесия в борьбе частных интересов, которые сами по

себе — лишь «слепки», «сколки» с живого конкретного человека, заменяющие его, но ничего о нем не говорящие. Между тем человеческая жизнь несравненно богаче этих схематических отношений, рациональное подавление «аффектов» и «страстей» делает ее блеклой и пресной, превращая живую конкретную личность, обладающую собственной неповторимой судьбой, в «общечеловека». Такая жизнь утрачивает драматизм, краски и чувства, меркнет под лучами все проникающего Разума, полагают консерваторы. Кроме того, с позиций политической рациональности совершенно невозможно объяснить появление нового, непредвиденного, «таинственного» и «чудесного», существование которого составляет неотъемлемую часть человеческой жизни. Ведь если каждое событие имеет свою причину и как таковое не может быть необъяснимым, если каждый исторический этап жестко предопределен, то как это утверждение можно совместить с утверждением о существенной свободе человека и его способностью продуцировать новое? «Одно из главных логических возражений против стиля мышления, основанного на идее естественного права, — писал в этой связи К. Мангейм, — это **динамическая концепция Разума**. Сначала консерватор противопоставляет жесткости статической теории Разума движение «Жизни» и истории. Позднее, однако, он находит более радикальный метод отделаться от вечных норм Просвещения. Вместо того чтобы рассматривать мир как вечно меняющийся в отличие от статичного Разума, он представляет сам Разум и его нормы как меняющиеся и находящиеся в движении»⁶⁷.

Первоначальный импульс консервативной мысли, таким образом, выразился не только в стремлении обнаружить дорефлексивные моменты, обуславливающие в своем развитии рациональность и существенно дополняющие ее, но и в том, чтобы статичности естественно-правовой теории противопоставить концепцию, в которой бы доминировали моменты историзма. Разумеется, идеи историзма не были чужды Просвещению, достаточно вспомнить гениальные исторические интуиции Вольтера, Монтескье, Фергюсона или Вико с его пониманием истории как длительного эволюционного процесса, проходящего в своем развитии ряд «циклов». Однако эти идеи, несомненно, способствовавшие становлению собственно философии истории, оставались *внешними* по отношению к политической философии, в которой господствовала естественно-правовая вера в неизменность устоев общественной и политической жизни. И заслуга консервативного «стиля мышления» как раз и состоит в том, что он осознал противоречие между статичностью либеральных воззрений на общество и развивающимся историческим мышлением как *внутрен-*

нее противоречие политической теории и впервые в истории политической мысли сделал последнюю проницаемой для идей историзма, существенно обогатив тем самым и философию истории, и политическую философию. «Из противопоставления идеям Французской революции и при сохранении ее склонности к телеологическому и универсальному мышлению вообще вышла подлинная современная философия истории»⁶⁸, — писал в этой связи Э.Трельч. А поскольку для современной философии истории не существует абсолютных значений и смыслов, все они не могут быть замкнуты в самих себе, поскольку теснейшим образом взаимосвязаны, открыты друг другу и принципиально не завершены, то и связь такой философии истории с философией политики открывает перед последней совершенно новые возможности в постижении общества и его политических институтов.

Цепь революционных событий во Франции в первой половине XIX столетия, создав пропасть между настоящим и прошлым, изменила мыслительную перспективу, значительно расширив ее. Живой пример крупных движений, в которые оказались вовлечены огромные массы народа, затронув судьбы всех и каждого, впервые создал *исторический опыт*, в котором прошлое должно по-новому высветить настоящее, а настоящее, в свою очередь, по-своему толкует и порой даже деформирует прошлое. Человек впервые начинает ощущать историю как *общественное время*, то есть как время, переживаемое индивидом как бытие, заключенное в рамки общественных институтов. Поэтому история выступает не просто олицетворением прошлой политики, но и сама активно воздействует на политику. Соединение исторического мышления с политическим дискурсом представляется нам весьма существенной чертой духовного климата девятнадцатого века, оказавшей влияние на все последующее развитие политической мысли. Важнейшим последствием этого процесса, по нашему мнению, является тот факт, что историческая перспектива влетает в самую ткань политической философии. Осознание того, что одна эпоха заканчивается и начинается иная, принципиально новая эпоха по-разному влияло на людей: у одних оно вызывало экзальтированный восторг и нацеленность исключительно в будущее, у других — ностальгию по безвозвратно ушедшему прошлому.

Это объясняет особое внимание ранних консерваторов к такой категории, как традиция, предстающая в их политико-философском творчестве как «синтетическая — объединяющая разнородные элементы, каждый из которых обладает проективной силой, — принципиально незавершенная реальность»⁶⁹. Понятие традиции при общей

смысловой ориентации и направленности у ранних консерваторов имеет свои специфические черты. Леон Брюншвик в своей работе «Прогресс сознания в западной философии» (1927) обращает внимание на то, что для Великобритании речь шла только о том, чтобы поддерживать существующий порядок вещей: настоящее могло опираться на прошлое, чтобы его *сохранять*. Поэтому Берк «мог поставить заслон принципам Революции, доведя эмпиризм, еще абстрактный и априорный у Юма и Бентама, до прямого контакта опыта и истории». Для Франции же после казни Людовика XVI консервативная политика не имела более смысла: чтобы одержать победу над Революцией, реакция сама должна была совершить революцию, начало которой положили государственные перевороты Фрюктидора и Брюмера. Иными словами, «для того, чтобы переделать будущее, по ту сторону настоящего нужно было открыть прошлое, которое и предстояло реставрировать»⁷⁰. Таким образом, консерватизм — и это является его важнейшей отличительной чертой — оказался как бы развернутым во всех временных отношениях: будущее для него обретается только через связь с прошлым.

В отличие от Берка и Бональда, для де Местра опыт связан, прежде всего, с историей народа, объединяющей в своем лоне всех и вся, прошлое и настоящее — это общество как родина, отчизна, осуществляющие связь всех поколений. Это единство народа, общества проявляется и передается в национальной традиции. Поэтому для де Местра Франция — это не только несколько миллионов человек, живущих между Пиренеями и Рейном, но и миллиард людей, живших там ранее и умерших на ней. Именно эти люди вспахали поле, которое сегодня засевают ныне живущие на земле, именно они построили дом, в котором живут их потомки. Поэтому общество представляет собой своеобразный синтез уже ушедших людей и тех, кто живет ныне, а также тех, кому еще предстоит родиться. Реальна только коллективная целостность, нация, народ, общество, имеющее свое прошлое, свою историю. «Первейшим и, быть может, единственным источником переживаемых нами бед является презрительное отношение к древности или, что равнозначно, к опыту... Лень и горделивое невежество века нынешнего довольствуются не столько уроками сдержанности и послушания, которые нужно смиренно испрашивать у истории, сколько ничего не стоящими теориями, способными лишь польстить тщеславию. Во всех науках и особенно в политике, где так трудно бывает осмыслить в их целостности многочисленные и изменчивые события, опыт почти всегда противоречит теории»⁷¹, — пишет де Местр.

Де Местр не ограничивается одним лишь признанием необходимости опираться на историю и наблюдение — он отчетливо осознает противоположность между априоризмом и историческим методом и в противовес руссоистскому «развитию личных идей, вознесенных до уровня незыблемых принципов» пытается философски обосновать использование исторического метода в политической науке: «Искусство реформирования правительств заключается отнюдь не в том, чтобы свергнуть их и перестроить на основе идеальных теорий»⁷². И хотя каждая наука сводится к системе, политическая наука систему исключает. Принципы, которые мы черпаем из истории, несводимы к системе в силу того, что в истории всегда царит непредвиденность.

Однако, выступая против просвещенческого рационализма и конструктивизма, де Местр не отрицает существования того, что он называет «регулируемым политическим миром». Человек своей волей не может заставить произойти то, что еще не существует, но он вполне способен подчеркнуть, сделать более видимым и выпуклым то, что уже имеется в наличии. «Человек способен все изменить в области своей деятельности, но он не создает ничего — таков его закон, как в материальном, так и в моральном смысле»⁷³. Общественные законы существуют, но они основаны на Высшей воле; люди могут создавать лишь разного рода «уложения» и «правила», на не сущностные законы, даруемые Богом не только представителям данного народа или эпохи, но всем народам и всем поколениям.

Вместе с тем признание де Местром существования «регулируемого политического мира» не влечет за собой жесткого детерминизма, поскольку законы, данные Богом, действуют в мире через человеческую волю. Человек волен следовать или не следовать законам развития мира. Но в том случае, если он мыслит и действует в согласии с ними, все его чаяния сбудутся и принесут свои плоды. И наоборот — усилия его будут тщетны, если его намерения идут вразрез с законами, продиктованными Богом. «Одно из самых больших чудес во всеобщем порядке — это поступки свободных существ под божественной дланью. Покоряясь добровольно, они действуют одновременно по собственному желаним и по необходимости: они воистину делают, что хотят, но не властны расстроить всеобщие очертания. Каждое из этих существ находится в центре какой-либо области деятельности, диаметр которой изменяется по воле превечного геометра, умеющего распространять, ограничивать, останавливать или направлять волю, не искажая ее природы»⁷⁴. Поэтому, по де Местру, не верно было бы утверждать, будто бы люди осуществляют революцию — скорее, она сама вовлекает их в свой бурный водоворот.

По де Местру, каждый народ обладает высшим разумом, который не сводим к механической сумме единичных разумов индивидов. Только тогда, когда совокупность людей обретает иерархическую структуру, когда складывается освященная временем система порядков, институтов, концентрирующихся вокруг власти, начинает проявляться подлинная душа народа. Выражением души «метафизического народа» и является народный разум, представляющий де Местру не чем иным, как «упразднением индивидуальных догматов и абсолютным и всеобщим господством народных догматов и полезных предрассудков»⁷⁵. Индивидуальный разум должен подчиняться коллективному, господство же индивидуального разума ведет к ослаблению общественных связей, победе индивидуалистического эгоизма и в конечном счете к разрушению общества. Позднее это различие индивидуального и высшего коллективного разума очень четко определит Фелисите Ламенне (1782–1854), в ранний период своего творчества разделявший критические настроения в адрес просвещенческой философии и выступавший как убежденный монархист: «В человечестве можно различить не два различных разума, но два различных уровня единого и самоидентичного разума: отдельный разум индивида и общий разум человечества как вида. Последний со всей очевидностью предстает как высший по отношению к первому, поскольку он содержит в себе все общие черты индивидуальных разумов и поскольку он является, по нашему мнению, высший способностью к познанию; в силу этого он выступает в качестве подлинного человеческого разума, и человек обретает уверенность только посредством этого разума, открывающего истину, соответствующую природе»⁷⁶.

Специфический характер консервативного разума обусловил такую важнейшую черту этой идеологии, как склонность к политической мифологизации. В той или иной степени миф используется всеми политическими идеологиями, но консервативный «стиль мышления» с его идеями обращения к изначальному дорефлексивному опыту проявлял к мифологическому сознанию особый интерес. И на то были причины как социологического и культурного, так и философско-эпистемологического порядка. Болезненная констатация распада сложившихся форм социальности, растущий разрыв между социальными группами и их замкнутость на собственных интересах приводят к атомизации, к тому, что человек превращается в «изолированное колесико» совокупного общественного механизма. В этих условиях миф становится своеобразным моральным и идеологическим убежищем, к которому прибегают угнетенные и оказавшиеся в меньшинстве социальные

группы. Мифы — ответ на нарушения равновесия в обществе, на внутреннюю напряженность в рамках самых разнообразных социальных структур. По мнению социологов, помимо социально-экономических факторов (разрушение сложившихся условий существования, пролетаризация значительных общественных слоев) и факторов культурологического порядка (распад общепринятых ценностей, неприятие Современности, эрозия прежних верований) первостепенное значение в формировании политической мифологии играет и такой феномен общественного сознания, как «не-идентификация». Установленный порядок внезапно предстает как чуждый, подозрительный и враждебный. Предлагаемые модели коммунитарной жизни кажутся лишенными всякой значимости, всякой легитимности. Совокупность прежних сообществ разрушена. Привязанности оборачиваются презрением, верноподданнические чувства — отвращением. «Мы» превращается в «они». Иными словами, социальная группа, чьи интересы оказались затронутыми, вместо ощущения включенности в существующие нормы глобального общества чувствует себя отличной от этого общества и болезненно переживает «драму отчуждения», т.е. свою непохожесть, разрыв с «другими»⁷⁷. Возможно, это обстоятельство обеспечивало стойкость и жизнеспособность мифологических элементов в консервативной идеологии и их особую популярность в кризисные и переломные эпохи, когда возрастает восприимчивость людей не столько к рациональным доводам, сколько к ярким образам, вызывающим к чувству. Ведь миф представляет собой не просто деформированное отражение реальности, основанное на игре воображения, — он обладает экспликативной функцией, создавая понятийный аппарат, систематизирующий кажущийся хаос событий и фактов; миф несет в себе также и мобилизующую функцию, своеобразный пророческий динамизм.

Кроме того, мифы, как и народные сказания и песни, как и сама человеческая речь⁷⁸, передаются из века в век, в них сохраняется национальная культура, национальная *традиция*, сам субстрат национальной жизни, выступающий в качестве того, что в конечном счете и обуславливает рациональные жизненные формы. В мифе слито чувственное и сверхчувственное, конечное и бесконечное. Миф для романтиков, — пишет Н.Я. Берковский, — это «некий сверхобраз, сверхвыражение того, что содержат природа и история, миф — явление в его максимальной жизни, какой фактически оно не обладало. Миф — максимальное развитие, зашедшее далеко вперед сравнительно с совершившимся на самом деле... В мифе выгоняется на поверхность вся скрытая подземная жизнь явления, пусть это будут положительные

силы, там лежащие, пусть это будут разрушительные. Неявное, возможное только представлено в мифе на равных правах с действительным и явным, без различения между ними, чаще всего с преимуществами в пользу возможного. /.../ Миф – усиление внутреннего смысла, заложенного в художественный образ, и смысл при этом доводится или, скажем, возвышается до вымысла»⁷⁹. Именно поэтому мифологическое и поэтическое сознание противопоставляется не только рациональному философскому сознанию («народ гораздо мудрее философов, – скажет Шатобриан, – потому что в каждом источнике, в каждом придорожном кресте, в каждом вздохе ночного ветра он видит чудо»), но и сознанию политическому как высшая форма формам низшим и зависимым. Общественное устройство, уверен Шатобриан, определяется не столько политикой, сколько религиозными и культурными формами, которые, собственно, и дают нам представления об «основании человеческого здания» – «мире настоящем, истинном, незыблемом, который тем не менее кажется иллюзорным и чуждым обществу, жиждущемуся на условностях, обществу политическому»⁸⁰.

В своем призыве вернуться к истокам общественного бытия консервативная мысль трансформирует знаменитый миф о «золотом веке», известный еще с античности и вновь обретший популярность в Новое время (достаточно назвать имена П.Мартира в XVI в., Ж. дю Тертр в XVII, Ж.-Ж.Руссо в XVIII). Настоящее, современность (*modernité*) по-прежнему воспринимается как процесс невосполнимой деградации, которому противопоставляется абсолютизированное прошлое как символ полноты бытия, насыщенности жизненной энергией и светом. Однако сам символ прошлого, с которым соотносится настоящее, принципиально отличен от идиллических пасторалей естественного состояния и гармоничного естественного человека XVIII в. Для немецких романтиков лелеемый образ прошлого связан прежде всего со средневековой Европой – Европой до церковного раскола, привнесенного Реформацией, единой единством религиозных верований⁸¹. Позиция же французских консерваторов по этому вопросу совершенно особая. Даже Ф.Р.Шатобриан, воспевавший христианство как полностью преобразившее человеческую душу и создавшее в современной Европе «народы, совершенно отличные от античных», отказывается видеть в средневековье символ общественного и политического единства. При всей благотворной роли христианства средневековое общество не было единым – «оно состояло из обломков тысячи других обществ», в нем тесно переплелись и римская цивилизация и язычество, и христианские нормы и обряды, и

обычаи и нравы варварских племен. «Все формы свободы и рабства сталкивались между собой; монархическая свобода короля, аристократическая свобода знати, личная свобода священника, коллективная свобода коммун, основанная на привилегиях городов, судейского сословия, цехов ремесленников и купечества, представительная свобода народа, римское рабство, серваж варваров, подневольное положение пленных — все смешалось и переплелось в хаотическом движении, не создавая единой картины»⁸².

Проблема восстановления религиозно-морального единства общества, без сомнения, волнует французских консерваторов, но она, как нам представляется, никоим образом не связана с восстановлением во Франции средневековой традиции. Де Местр, например, прекрасно отдавал себе отчет, что Революция изменила самые основы общества и игнорирование этого факта может принести обществу только вред. «Всякая великая революция, — писал он, — оказывает то или иное влияние даже на тех, кто сопротивляется ее силе, и не позволяет в полной мере восстановить прежний ход вещей и идей»⁸³. На наш взгляд, для ранних французских консерваторов речь идет не столько о контрреволюции, призванной реставрировать Старый порядок (хотя у де Местра в его «Рассуждениях» мы найдем соответствующие главы), сколько о восстановлении Порядка как такового, т.е. «природного человеческого качества», «иногo порядка вещей», направленного на «политическое созидание», а не на разрушение. Прошлое при этом воспринимается не просто как нечто пережитое и утраченное, но как своеобразный символ, модель или архетип, несущий в себе мощный заряд притягательности, быть может, именно в силу своей не-пережитости.

Однако консервативное мышление рубежа XVIII—XIX вв. не смогло до конца разрешить проблему соотношения прошлого и настоящего, сохранения традиции и ее изменения. В теоретических конструкциях Берка, де Местра или Бональда, равно как и в теории немецких романтиков прошлое, приводимое к каждому данному моменту настоящего, само становится настоящим, внутренне и логически связанным с данным моментом. Благодаря этому достигалось осознание большей глубины настоящего, а время превращалось во внутреннюю сущность взаимопроникновения прошлого и будущего, но прошлое, выраженное в традиции, играло преобладающую роль. Таким образом, историзм ранних консерваторов, противопоставленный рационализму и универсализму Просвещения, изначально носил сложный и противоречивый характер. Принцип историзма как методологический подход предполагает, что всякое общество,

желает оно того или нет, осознает оно это или нет, принимает оно это в качестве данности или нет, представляет собой движение *становления*, постепенно и незаметно, либо решительно и безоговорочно изменяющееся как общественную практику, так и те мыслительные формы, в которые облечено осмысление данного процесса. Это требует постоянной корректировки старых проблем, новых решений, разработка которых изменяет и самих субъектов общественного действия. Историзм предполагает, что общество являет собой развивающееся целое, и потому каждая его часть должна рассматриваться в рамках этого целого на каждом конкретном этапе его развития. Ранний консерватизм, признавая изначальное дорефлексивное единство человеческой природы, допускал возможность «задержать» развитие и признать общество в какой-то момент его истории нормой, обязательной и на будущее, либо вырывал отдельные элементы целого из исторического контекста и переносил их в качестве образца в современность⁸⁴. С точки зрения историзма, традицией является не просто все сохранившееся и дошедшее до нас прошлое, которое можно либо все целиком принять, либо также целиком отвергнуть, но прошлое, видимое глазами людей, живущих в последующие эпохи, прошлое, развиваемое и преобразуемое. Только встав на эту точку зрения, можно, с одной стороны, избавиться от подхода к прошлому как к «бремени», «кошмару», «власти мертвых над живыми» и т.п., а с другой, — преодолеть и обожествление отживших общественных институтов. Думается, что главный урок, который следует извлечь из давнего спора между индивидуалистическим рационализмом и консервативным традиционализмом, — это подход к проблеме традиции с позиций преемственности и преобразования.

Это значение консерватизма для современной политической мысли, как нам кажется, очень хорошо понял и прочувствовал Р.Арон, указывавший на то, что история — не просто прошлое, что историческая наука, познавая прошлое, не может претендовать на детерминацию политического действия в настоящем; что политика, наконец, может быть традиционалистской, не будучи ретроградной, она может использовать опыт прошлых веков, не подчиняясь ему. Для этого нужно иметь четкое понимание исторического и политического опыта, нужно понимать, что традиция может служить современной политике через разум и волю политика, сохраняющего перед традицией полную свободу. «... Историческое настоящее, — пишет Арон, — не имеет богатства созерцания или полного согласия, оно также не сводится к неуловимой точке абстрактного представления. Оно, прежде всего, совпадает с пережитым, с тем, что не мыслилось и остается по природе своей

недоступным всякому мышлению. Для рефлексии оно занимает промежуточное положение, является последним выражением того, чего больше нет, движением к тому, что будет. Эпоха, в которую мы живем, на наш взгляд, определяется тенденциями, которые мы в ней выделяем: может быть, она когда-нибудь будет для народов, лишенных исторического сознания, закрытой тотальностью, но сегодня она представляет собой момент эволюции, средство освоения, причину воли. Жить исторически значит находиться в отношении двойной трансценденции»⁸⁵.

Следует заметить, что либеральные принципы политического мышления не остались непроницаемыми для влияния со стороны историзма, широко вовлеченного в оборот консервативной политической мыслью. При этом если влияние это оказывалось сугубо внешним и не затрагивало просвещенческой парадигмы политического мышления, то и сами либеральные принципы не подвергались существенной корректировке. Примером того может служить политическая доктрина Константа: его обращение к историческим типам свободы не привело к кардинальному изменению историософской концепции, поскольку он продолжал руководствоваться все тем же принципом нравственного совершенствования человека и его разума. Иное дело политическая теория Гизо. При построении своей исторической концепции он пользуется понятием цивилизации, которое связано у него не только с идеей совершенствования законов и нравов или с развитием благосостояния, прогрессом науки, как это было у Вольтера в его «Очерке развития нравов», у Фергюсона в «Опыте истории гражданского общества» или у Кондорсе в «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума». Понятие цивилизации для Гизо характеризует сам исторический процесс⁸⁶, это своего рода синтетический принцип и социального, и морального развития человечества, «своеобразный океан, составляющий богатство народа, в лоне которого объединяются все элементы жизни народа, все силы его существования»⁸⁷. Для Гизо европейская цивилизация характеризуется реализацией двух основных принципов: развитием централизации и усилением принципа единства (с которым связано образование современных национальных государств) и принципом освобождения человеческого духа (с которым связано развитие свободы и равенства). Таким образом, история для него — это не история прогресса человеческого разума, но история освобождения человека и осознание человеком собственного освобождения. Именно эти выводы (отчасти напоминающие гегелевские идеи, с которыми, однако, как свидетельствуют источники, Гизо не был

знаком в этот период), вероятно, и привели французского мыслителя к изменению либеральной доктрины, в частности, к отказу от принципа либерального индивидуализма.

Что касается А. де Токвиля, то в его политический универсум история входит как борьба между аристократической и демократической тенденциями социального бытия. Симпатии самого Токвиля в отношении каждой из этих тенденций выразились, в частности, и в том, что он признает в истории два ряда причин. «Что касается меня, — писал он в “Демократии в Америке”, — то я думаю, что в любую эпоху одну часть событий, происходящих в этом мире, следует относить к событиям весьма общего характера, а другую их часть — объяснять чрезвычайно конкретными, особыми причинами. Эти две категории причин всегда взаимосвязаны, меняется только их соотношение. Причины общего плана лучше и полнее, чем обстоятельства и воздействия частного порядка, объясняют положение дел в века демократии сравнительно с периодами аристократического правления. Во времена аристократии имеет место как раз противоположное: конкретные обстоятельства и влияния играют большую роль, а общие причины — меньшую, если, конечно, мы не рассматриваем в качестве всеобщей причины само неравенство общественного положения людей, которое позволяет отдельным личностям противодействовать естественным побуждениям всех остальных граждан»⁸⁸. В своем стремлении «сохранить равновесие между прошлым и будущим без естественной, инстинктивной привязанности к тому или другому» Токвиль не призывает к радикальному выбору «или-или». Для него конфликтующие в истории силы не могут быть примирены ни в обществе (путем создания соответствующих политических институтов), ни в самом человеке (примером чего была его собственная судьба и собственные мучительные теоретические поиски). «Разумом я склоняюсь к демократическим институтам, но по инстинкту я аристократ, т.е. я презираю толпу и боюсь ее. Я страстно люблю свободу, законность, уважение прав, но не демократию. Такова сущность человека», — писал он в своем дневнике. Именно эти моменты вносят отчетливую консервативную ноту в «классический» либерализм Алексиса де Токвиля. Как и для любого консерватора, человек (как и любой общественный или политический институт) остается для него явлением до конца не-прозрачным. С одной стороны, человек сам строит свой социальный и политический мир и берет на себе ответственность за собственную судьбу. С другой же — таинственная, «демоническая» природа внутри него самого препятствует ему стать полностью человеком. История во многом остается тайной, не раскрывает до кон-

ца своих законов, которые позволили бы человеку стать полновластным хозяином своей судьбы. Токвиль, пишет американский исследователь Хейден Уайт, «хотел верить и в то, что история имеет смысл, и в то, что этот смысл должен находиться в таинственной природе самого человека». В отличие от мыслителей Просвещения, Токвиль стремился показать, что «секрет истории есть не что иное, как вечное состязание с самим собой и возвращение к себе. Тайна истории, таким образом, рассматривается теперь на манер Эсхила и Софокла: сначала как помощь уверенному в себе действию в настоящем во имя лучшего будущего, а затем как напоминание об опасностях незрелого предвосхищения возможностей или опрометчивой приверженности не полностью понятым общественным или личным программам. Этот двойной взгляд на историю был основой Либерализма Токвиля, и только к концу жизни стиль и настроения его размышлений склонились к... убежденности в том, что жизнь может совсем не иметь смысла»⁸⁹.

Однако вряд ли можно согласиться с утверждением Уайта, будто точка зрения Токвиля была «явно либеральной», тогда как «тон» — консервативным. Ведь «тон» — по сравнению с «точкой зрения» — нечто внешнее и несущественное, не затрагивающее самих основ мировоззрения. Для Токвиля же, по нашему мнению, консервативный элемент мировоззрения был как раз существенным, во всяком случае, в поздний период его творчества. Его «Старый порядок и революцию», конечно же, нельзя рассматривать исключительно как апологию «аристократического» момента общественного развития, о чем сам автор весьма недвусмысленно говорит в Предисловии к своей книге⁹⁰. Но отношение к «общим теориям, законченным системам законодательства и полной симметрии в законах», «презрение к реальным фактам», к «желанию переделать одновременно все государственное устройство в соответствие с правилами логики и единым планом»⁹¹ — это консервативное отношение к просвещенческому разуму, не опосредованному действием. И этим «общим и отвлеченным теориям в области государственного управления», которые «бесконечно удалены от какой бы то ни было практики», Токвиль, подобно Берку, противопоставляет разум совсем иной, «французскому духу» — дух англо-американский. «Разум у них горд и уверен в себе, но никогда не дерзок, поэтому-то он и привел их к свободе, тогда как наш разум был способен лишь изобрести *новые формы рабства*»⁹². Если бы французы имели опыт управления страной (через сословные собрания провинций), то они, убежден Токвиль, не позволили бы с такой легкостью увлечься абстрактными идеями и «проявили бы боль-

шую осторожность по отношению к чистой теории». Однако история, вторгающаяся в политико-философские конструкции французского мыслителя, никак не связана с представлением о доисторических истоках общества, отражающих или воплощающих Природу.

Таким образом, консервативная критика просвещенческого постулата о смыслеобразующей роли человеческого Разума в природе и обществе, в становлении мира политической привела к существенному обновлению проблемного поля политической философии XIX в. Отказ от статичного метафизического Разума в пользу истории превратил саму историю в функцию, во многом предопределяющую формы восприятия мира и его ценностной оценки. Именно история в политических концепциях консерваторов выступает в качестве опосредующего звена между знанием и политическим действием, поскольку прежде чем истина того или иного политического события может быть познана, событие должно произойти, занять свое место в конкретном историческом пространстве и времени. Сам порядок как одна из основных категорий консерватизма воспринимается представителями этого направления политической мысли прежде всего как взаимосвязь пространства и времени, именно этим и объясняются в конечном счете консервативные апелляции к «конкретным» правам и «свободам» человека в отличие от «абстрактных», т.е. вневременных и внепространственных, провозглашенных в рамках либерального проекта. При этом сама политическая теория воспринималась как теснейшим образом зависящая от исторического опыта, пребывающего в постоянном становлении. Это создавало опасность для полного отказа от теоретико-рефлексивных моментов в постижении политических процессов в пользу моментов чисто интуитивных, базирующихся на дорефлексивном опыте. Иррационалистические тенденции, связанные с поисками новых путей постижения политической реальности и характерные для немецкого консервативного движения, возобладают во французском консерватизме на рубеже XIX–XX столетий. Ранний же французский консерватизм и историософские поиски французских либералов середины девятнадцатого века были связаны скорее с поисками иных типов политической рациональности, нежели жесткий рационалистический априоризм Просвещения.

Примечания

- ¹ Декартовскую идею «геометрического разума» применительно к социальным наукам блестяще развивал еще в XVII в. Б.Фонтенель. «Геометрический разум, — писал он, — не настолько тесно связан с геометрией, чтобы не быть извлеченным из нее и примененным к другим областям знания. Сочинение по политике, морали, критике, даже по красноречию только выигрывает, если оно создано рукой геометра. Порядок, ясность, точность и отчетливость, отличающие с некоторого времени хорошие книги, прекрасным образом могли бы иметь своим источником геометрический разум, распространенный ныне как никогда ранее и постепенно захватывающий даже тех, кто не знаком вовсе с геометрией. Порой некий великий человек задает тон целому столетию; человек, которому принадлежит слава создания нового образа мышления, был превосходным геометром» (*Fontenelle B. Nouvelles de la république des Lettres. 1684.* // Цит. по: *Hazard P. La crise de la conscience européenne. P. 120*). Само же выражение «социальная математика» было заимствовано у Кодорсе из его «Tableau général de la science qui a pour l'objet l'application du calcul aux sciences morales et politiques», где он пытается совместить социальный анализ с математическим знанием для прояснения отношений между людьми. При помощи своей теории *homo suffragans* Кондорсе стремился разрешить противоречие между мнением и разумом, мнением и истиной.
- ² *Staäl G. de. De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales. P. 217.*
- ³ *Cabanis G. Rapports du physique et du moral de l'homme. P. 356–357.*
- ⁴ *Guisot F. Mélanges biographiques et littéraires. P., 1868. P. 220–221.*
- ⁵ *Remusat Ch. de. De la procédure par jures en matière criminelle. P., 1820. P. 1–2.*
- ⁶ *Tuzo Ф. Политическая философия: о суверенитете // Классический французский либерализм. С. 565.*
- ⁷ Там же. С. 529.
- ⁸ Там же. С. 509.
- ⁹ *Guisot F. Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à 1789. T. I. P., 1829. P. 141.*
- ¹⁰ *Guisot F. L'Histoire de la civilisation en Europe. P. 333.*
- ¹¹ Ibid.
- ¹² Remusat Ch. de. Art. dans «Globe» du 11 mars 1929. T. VII. P. 156–157.
- ¹³ Ibid. P. 157.
- ¹⁴ *Guisot F. Origines du gouvernement repré sentatif. T. I. P. 98.*
- ¹⁵ Ibid. P. 150.
- ¹⁶ Ibid. P. 308.
- ¹⁷ «О правительстве Франции в эпоху Реставрации и о нынешнем министерстве» (октябрь 1820), в которой он резко осуждает любые попытки возвращения к старому порядку; «О заговорах и политическом правосудии» (февраль 1821), где разоблачается деятельность подтачиваемого страхом правительства, живущего одним лишь разоблачением мнимых заговоров; «О средствах правления и оппозиции в современной Франции» (октябрь 1821) и «О смертной казни в политической сфере» (июнь 1822).
- ¹⁸ *Tuzo Ф. О средствах правления и оппозиции в современной Франции. С. 415.*
- ¹⁹ *Guisot F. Histoire de la civilisation en France. T. III. P. 271–272 (курсив мой. — М.Ф.).*

- 20 **Guisot F.** De la peine de mort. P., 1871. P. 281–282.
- 21 **Гизо Ф.** О средствах правления и оппозиции в современной Франции. С. 343.
- 22 См.: **Каспарова К.** Воображаемое установление общества. М., 2003.
- 23 **Guisot F.** Origines du gouvernement représentatif. Т. I. P. 5.
- 24 **Guisot F.** Histoire de la civilisation en France. P. 58.
- 25 Ibid. P. 273 (11-e leçon).
- 26 Ibid. P. 41.
- 27 **Guisot F.** Origines du gouvernement représentatif. P. 124.
- 28 **Ремизов М.** Опыт консервативной критики. М., 2002.
- 29 См.: **Chevalier J.-J.** Histoire des institutions et des régimes politiques de la France des 1789 à nos jours. P., 1985.
- 30 См.: **Фуко М.** Слова и вещи. СПб., 1994.
- 31 Э.Берк называл просвещенческий разум «разумом софистов и экономистов» («Размышления о революции во Франции»), Ж. де Местр отзывается о Руссо как об «одном из опаснейших софистов своего века, более других лишенного истинной учености, пронизательности и прежде всего глубины», обладающего «извращенным умом», запутанным «полузнаниями» (**Местр Ж. де.** Санкт-Петербургские вечера. СПб., 1998. С. 58, 518).
- 32 **Местр Ж. де.** Санкт-Петербургские вечера. СПб., 1998. С. 527.
- 33 **Штаббруан Ф.Р. де.** Гений христианства // Эстетика раннего французского романтизма. М., 1982. С. 151.
- 34 Там же. С. 110–513.
- 35 Там же. С. 142.
- 36 **Местр Ж. де.** Санкт-Петербургские вечера. С. 161.
- 37 См.: **Maistre J. de.** Essai sur le principe générateur des constitutions politiques // **Maistre J. de.** Œuvres compl. Т. I. P., 1924. P. 243.
- 38 **Местр Ж. де.** Рассуждения о Франции. М., 1997. С. 88.
- 39 **Bonald L. de.** Théorie du pouvoir politique et religieux. P., 1966. P. 1.
- 40 Это единство, в частности, прочно зафиксировано в философии И.Канта, утверждавшего, что «каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также идею свободы и что оно действует только руководствуясь этой идеей» (Основы метафизики нравственности // **Кант И.** Основы метафизики нравственности. М, 1999. С. 228). Именно в этом, по Канту, и состоит принцип автономии воли, означающий, что она «сама себе дает закон». Свобода для него – априорное понятие, ибо ее «нельзя доказать в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное» (там же).
- 41 **Мангейм К.** Идеология и утопия // **Мангейм К.** Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 193–194.
- 42 **Трельч Э.** Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 238.
- 43 См., в частности: **Philonenko A.** Kant und die Ordnung der Kedlen // Etudes kantianes. P., 1982; **Ferry L, Renault A.** Philosophie politique. Т. 3. P., 1985. P. 123–125; **Bouvier M.** L'Etat sans politique. Tradition et modernité. P., 1986.
- 44 **Bonald L. de.** De l'éducation dans la société // **Bonald L. de.** Œuvres. Т. IV, P., 1829. P. 82.
- 45 **Evola J.** Les hommes au milieu des mines. Цит. по: **Bouvier M.** L'Etat sans politique. P. 25.
- 46 **Maistre J. de.** Etude sur la Souveraineté. P. 325.
- 47 **Bonald L. de.** Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumites de la raison // **Bonald L. de.** Œuvres. Т. II. P., 1829. P. 30.

- 48 *Maistre J. de.* Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes // *Maistre J. de.* Œuvres compl. T. VII. 2-e lettre.
- 49 См.: *Maistre J. de.* Etude sur la Souveraineté // *Maistre J. de.* Œuvres compl. Vol. 1. Liv. I, ch. XIII.
- 50 Выдвигая свой идеал чистого разума? Кант вместе с тем выражал известное беспокойство именно этой его беспредпосылочностью: «Нельзя отделаться от мысли, — писал он, — хотя нельзя также и примириться с ней, что сущность, которую мы представляем как высшую из всех возможных сущностей, как бы говорит сама себе: я существую из вечности в вечность, вне меня существует лишь то, что возникает только по моей воле; но *откуда же я сама?* Здесь все ускользает из-под наших ног, и величайшее, так же как и наименьшее, совершенство лишь витает без всякой опоры перед спекулятивным разумом, которому ничего не стоит беспрепятственно устранить как то, так и другое». Однако дальше Кант продолжает: «Так как такой идеал не дан даже как мыслимый предмет, то в качестве такового он должен найти свое место, свое разрешение в природе разума и, значит, иметь возможность быть исследованным, так как разум в том и состоит, что мы можем отдать себе отчет обо всех своих понятиях, мнениях и утверждениях независимо от того, покоятся ли они на объективных основаниях или, если они суть одна лишь видимость, на субъективных основаниях» (Критика чистого разума. М., 1994. С. 370).
- 51 *Кант И.* Критика способности суждения. СПб., 2001. С. 226–227.
- 52 *Месгр Ж. де.* Рассуждения о Франции. С. 135.
- 53 Там же. С. 88.
- 54 *Rivarol A. de.* Discours sur l'homme intellectuel et moral. Цит. по: *Dimier L.* Les maîtres de la contrévolution au XIX siècle. P., 1907. P. 110–111.
- 55 *Штабруан Ф. Р. де.* Гений христианства. С. 199, 202.
- 56 *Тэн И.* Происхождение современной Франции. Т. 1. СПб., 1907. С. 145.
- 57 Там же. С. 142.
- 58 *Taine H.* Histoire de la littérature anglaise: Carlyle. P., 1889. P. 261–263.
- 59 *Тэн И.* Происхождение современной Франции. С. 146.
- 60 Там же. С. 173.
- 61 Там же. С. 148.
- 62 *Barrès M.* Scènes et doctrines du nationalisme. Т. I. P. 11.
- 63 *Берковский Н. Я.* Романтизм в Германии. СПб., 2001. С. 14.
- 64 Основоположник российской германистики XX в. и известный исследователь немецкого романтизма В. М. Жирмунский характеризует немецкий романтизм как *мистический реализм*. «Романтизм есть мирозерцание реалистическое, — пишет он в этой связи, — во-первых, поскольку лежащее в его основе мистическое чувство испытывается как реальное, а не как фантазия. /.../ Во-вторых, романтизм есть реалистическое мирозерцание, поскольку признание реальности Бога как предмета мистического чувства привело к признанию реальности всего мира в Боге. /.../ В-третьих, романтизм есть не только реалистическое мирозерцание, но он завершается порой таким пламенным принятием жизни, на которое способен только *мистический реализм*. Вся жизнь божественна, она есть Божья плоть. Все в жизни может быть хлебом и вином вечной жизни. В своей божественной сущности жизнь прекрасна; нет ничего дурного, вечная радость бытия одушевляет природу. И человек хочет слиться с этой радостью, “как волна звенеть в мировом море”, “без воли отдаться потокам наслаждения”, “в цветущей

- полноте радости, все сознавая и все-таки без сознания» (*Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм современная мистика. СПб., 1996. С. 144–145).
- 65 См.: *Hayek F.* Droit, législation et liberté Trad.franç. P, 1980. Т. 1. P. 25.
- 66 *Schmitt C.* Political Romanticism. Cambridge, 1986. P. 134–144.
- 67 *Манхейм К.* Консервативная мысль // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 616.
- 68 *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. С. 22.
- 69 *Дежярева М.И.* Традиция: модель или перспектива? // Полис. 2003. № 5. С. 97.
- 70 *Brunschvicg L.* Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. Т. 2. P., 1927. P. 523–525.
- 71 Ibid. Liv. II, Ch. II, in fine.
- 72 *Maistre J. de.* Deuxieme lettre savoise // *Maistre J. de.* Lettres et opuscules inédites. Т. 1. P., 1851. P. 233.
- 73 *Местр Ж. де.* Рассуждения о Франции. С. 81.
- 74 Там же. С. 11.
- 75 *Maistre J. de.* Etude sur la Souveraineté // *Maistre J. de.* Œuvres compl. Vol. I. P. 376.
- 76 *Lamennais F.R. de.* Du Catholicisme dans ses rapports avec la société politique. Цит. по: *Clement N.H.* Romanticism in France. N. Y., 1939. P. 2.
- 77 См., в частности: *Girardet R.* Mythes et mythologies politiques. P., 1986. P. 179.
- 78 «Отдельные языки имели свое начало, *речь* — никогда, тем более не возникла она вместе с человеком, — говорил де Местр. — Одно по необходимости предшествовало другому, ибо *речь* возможна только через слово. Всякий отдельный язык рождается, подобно живому существу, через мгновенный взрыв и последующее развитие, и человеку никогда не требовалось переходить из состояния «афонии» к пользованию речью. Он говорил всегда, и глубокую истину выразили евреи, назвав человека горящей душой» (*Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера. С. 90–91).
- 79 *Берковский Н.Я.* Романтизм в Германии. С. 47.
- 80 *Штабрийан Ф.Р. де.* Опыт об английской литературе и суждения о духе людей, эпох и революций // Эстетика раннего французского романтизма. С. 221.
- 81 «Были прекрасные, блистательные времена, когда Европа была единой христианской страной, когда *единое* христианство обитало в этой части света, придавая ей стройную человечность, — такими словами начинает Новалис свою известную статью «Христианство или Европа», — единый великий общий интерес объединял отдаленнейшие провинции этого пространного духовного царства. *Один* верховный руководитель возглавлял и сочетал великие политические силы... *Одно* многочисленное сословие, готовое включить в себя каждого, непосредственно подчинялось этому руководителю и осуществляло его указания, ревностно стремясь укрепить его благотворительную власть» (*Новалис.* Христианство или Европа // *Новалис.* Гимны к ночи. М., 1996. С. 157). «Никто не отдалял себя от других людей; наоборот, всякий считался только членом и собратом великого рода человеческого, — высказывает аналогичные утверждения В.Вакенродер в отношении средневековой общины людей. — Священные узы налагала извивающаяся нить родства: друзья по крови составляли вместе одну, нераздельную жизнь» (Цит. по: *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика. С. 124).
- 82 *Штабрийан Ф.Р. де.* Опыт об английской литературе. С. 221–222.

- 83 Цит. по: *Faguet E.* Politiques et moralistes du XIX siècle. Serie I. P., 1891. P. 27.
- 84 См.: *Шацкий Е.* Традиция и Утопия. С. 244 и сл.
- 85 *Арон Р.* Введение в философию истории // *Арон Р.* Избранное: Введение в философию истории. М.—СПб., 2000. Раздел IV. Ч. 3, §4. С. 519.
- 86 «Принцип цивилизации, — пишет Гизо, — это обобщающий и определяющий факт, к которому сходятся все прочие факты и в котором они находят свое выражение» (*Guisot F.* Histoire de la civilisation en France. Т. 1. P. 58).
- 87 Ibid.
- 88 *Токвиль А. де.* Демократия в Америке. С. 366.
- 89 *Уайт Х.* Метаистория. Екатеринбург, 2002. С. 229—230.
- 90 «...все наши современники, — пишет Токвиль, — влекомы неведомой силой, действие которой можно как-то урегулировать или замедлить, но не победить, и которая то слегка подталкивает людей, то со всей мощью влечет их к разрушению аристократии» (*Токвиль А. де.* Старый порядок и революция. М., 1997. С. 7).
- 91 Там же. С. 119.
- 92 Там же. С. 231 (курсив мой. — *М.Ф.*).

ГЛАВА IV

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО НА ПУТЯХ ПРОГРЕССА

Анализ политической мысли Просвещения в контексте послереволюционных реалий открыл перед французскими мыслителями и еще один пласт политико-философского исследования, в котором послереволюционный кризис общества связывался не с кризисом политических институтов, оценивавшимся как следствие ошибок и заблуждений теоретиков Революции. Кризис считался обусловленным системной дезорганизацией всего общества, его глубинных и фундаментальных структур, т.е. общества в «реальности его исторической системы», по выражению Анри де Сен-Симона. Консервативные и социалистические критики политического проекта Просвещения были едины в одном: воплощение индивидуалистического проекта привело к разрушению общественной связи, к распылению и атомизации, превращению человека, личности в песчинку, не способную в одиночку противостоять натиску общественной стихии. И те, и другие считали целью политической науки восстановление утраченной социальной связи. Однако если консерваторы обращались к спонтанно сложившимся моделям человеческой общности, к историческому действию как звену, опосредующему жесткий априоризм всемогущего Разума, выступающего одновременно и как всеобщая закономерность исторического развития, то социалисты видели своей задачей познание *механизмов общественного развития*, опирающееся на изучение социально-экономической структуры общества, воспринимаемой как опора всего социального мира в его целостности.

«Либеральное представление о необусловленности явлений основывалось на вере в непосредственную связь с царством абсолютного должествования, с идеей, — пишет К.Мангейм. — Эта сфера должен

ствования не связана с историей по своей значимости, с точки зрения либерала, в ней самой содержится некая движущая сила. Не процесс создает идеи, а только обнаружение, открытие идей, только «просвещение» создает силу, формирующую историю. Невероятный переворот, подлинно коперниканская революция произошла в тот момент, когда люди стали считать обусловленными не только себя, не только человека вообще, но и бытие, значимость и воздействие идей, а становление самих идей стали рассматривать в их связи с бытием, как бы погруженным в процесс развития»¹. Эта «обусловленность бытия», погруженного в процесс исторического развития, становится отправным моментом для целой линии политического мышления, восходящей к Сен-Симону. Взаимоотношение этого типа политического мышления с Просвещением сложны и неоднозначны: отвергая индивидуализм как основу политического проекта, он заменяет его заимствованной у Тюрго и Кондорсе идеей прогресса, однако, существенно изменяя и перестраивая это понятие.

§ 1. Прогресс и утопия

Изменения, произведенные Революцией, были лишь частичными и не затронули главного: по мнению Анри де Сен-Симона (1760—1825), они свелись к одним только перестановкам на политическом уровне, но оставили неизменной социальную систему Старого порядка, которую как раз и надо было разрушить. Речь должна идти не о политической революции, а о революции социальной, о перестройке всего гражданского общества благодаря которой возникнет новая организация всей социальной системы, полагают представители раннего позитивизма.

В этих условиях принципиально меняются роль и функции политической науки, призванной занять ведущее место в системе научного знания. Отношение Сен-Симона и его последователей к просвещенческой философии при этом совершенно парадоксально: подвергая ее не менее суровой критике, чем консерваторы (и критике, во многом солидарной с консервативным критицизмом), сенсимонисты и ранние позитивисты заимствуют из политической мысли французского Просвещения куда больше, чем послереволюционные либералы, скептически воспринявшие руссоистские догматы общей воли и народного суверенитета. Узловые моменты этой критики нам хорошо знакомы по сочинениям ранних консерваторов, хотя скрытые за ними мотивы, доводы и аргументы существенным образом отлича-

ются. Речь идет опять-таки о чрезмерной абстрактности и бесплодности просвещенческих рассуждений об обществе и его политических институтах, об опасностях индивидуализма. «Пустая метафизическая идея свободы в таком виде, как она теперь распространена, в высшей степени стеснила бы влияние массы на личности, если бы мы ее по-прежнему положили в основание политического учения, — пишет Сен-Симон. — С этой точки зрения она противоречила бы развитию цивилизации и мешала бы организации хорошо построенной системы, требующей тесной связи частей и зависимости их от целого»². Вывод Сен-Симона удивительно напоминает идею «экспериментальной политики» де Местра: построения «легистов и метафизиков» никоим образом не могут быть основанием новой политической науки, призванной стать подлинным руководством в действиях правителей и управляемых. Такая наука должна основываться на исторических фактах. Нужно оставить чисто критические концепции, служившие лишь разрушению старых институтов, так как машина для разрушения не является основанием для созидания. Нужно перестать видеть в правлении и государстве только негативные черты, «расположившегося в центре социальной системы естественного врага, против которого все общество должно занять оборону с помощью отвоеванных у него гарантий». Нужно отказаться от «догмата безграничной свободы сознания», полезного при разрушении средневековых теологических верований. Поскольку сущность его заключается в провозглашении суверенитета индивидуального разума, он способен только помешать установлению единообразной системы общих идей, без которых не может существовать общество. Наконец, следует устранить и догму суверенитета народа, оказавшую обществу серьезную услугу в борьбе с идеей божественного права, но впоследствии ставшую пригодной только для того, чтобы произвол королей заменить произволом народа или, точнее, атомизированных индивидов, что приводит к распылению всего социального и политического целого, приходу к власти наименее цивилизованных классов.

В программе перестройки политического знания консерваторов и ранних позитивистов много общего: индивид призван освободиться от иллюзии и перестать считать себя «центром естественной системы» и «наделенным бесконечной способностью воздействовать на явления». Нужно понять, наконец, что человек далеко не всегда автономен в своих действиях, что развитие человечества в целом имеет собственную логику, не всегда способную к положительному восприятию импульсов, исходящих от правителя или законодателя, каким бы могущественным и мудрым он ни был. Однако призыв к изучению

истории предшествующих состояний человеческой цивилизации, исходящий из уст Сен-Симона и его последователей, лишь внешне напоминает деместровское обращение к «традиции». Ведь, как мы помним, консерватизм в своей устремленности к «истокам» имел целью обнаружить «пред-рассудочные» начала, действия, которые бы выступили в роли опосредующего и определяющего звена по отношению к разуму. Не поиски «тайны» или «чуда» происхождения человеческого общества и его институтов заставляют Сен-Симона и Конта обращаться к изучению истории и ее фактов — они одержимы идеей открытия законов эволюции человеческого рода, выявлением того, каким образом и в какой мере будущее общества обусловлено и детерминировано его же прошлым и установлением роли политических факторов в процессе реорганизации человеческого общественного бытия.

Так формируется позитивистская концепция политической науки как ценностно-нейтрального знания, имеющего дело лишь с фактами и наблюдением за этими фактами, в котором субъект практически сводится к объекту, ибо от него требуется максимальное абстрагирование от эмоционально-волевых характеристик. «Позитивная политика», скажет О.Конт, в отличие от предшествующих форм политического знания, не «изобретает», а «открывает» — открывает естественные законы развития цивилизации и обусловленной ею социальной системы. «Позитивная политика» тем самым уничтожает произвол законодателя, существовавший в «донаучных обществах». Благодаря этой науке, уверен Конт, мы вступим в период, когда «управление вещами заменит управление людьми». Сен-Симон в качестве необходимых предварительных условий возникновения политики как «положительной науки» (которая, однако, должна стать «под руководство морали»!) говорит о том, что «должно было успокоиться человеческое воображение, склонность к чудесному должна была уменьшиться, метафизика должна была потерять большую часть своего влияния»³.

Итак, позитивистская программа развития политической науки состоит в изучении предшествующих «состояний цивилизации» и открытии естественных законов ее эволюции, а также в определении «философской картины социального будущего», как оно детерминировано и вытекает из предшествующего развития, и в установлении на этой основе плана общественно-политической реорганизации. И самое главное здесь — выявление механизмов и движущих сил этого развития, специфика понимания которых, в конечном счете, и определяет идеологическую окрашенность того или иного мыслителя.

Так, на раннем этапе своего творчества⁴ Сен-Симон во многом следует либеральной традиции, идущей от Кондорсе. Движущей силой общественного развития для него выступает творческая мощь человеческого разума, наука, и основные этапы ее развития совпадают с основными вехами социальной эволюции. Он создает план своего рода международной организации интеллектуалов, которая позволила бы освободить ученых из-под опеки государства и управлять прогрессом наук, координируя их результаты. В работе «О реорганизации европейского общества, или о необходимости и средствах объединения народов Европы в единое политическое целое при сохранении каждым из них национальной независимости» (1814), написанной не без помощи ученика и секретаря Огюстена Тьерри, Сен-Симон пишет о присущем всем европейским народам стремлению к политической однородности, находящей свое выражение в парламентском режиме, способном координировать общие усилия в международных интересах и тем самым положить конец военным конфликтам. Однако позднее французский мыслитель переходит от идеи создания единой системы знаний к идее системной реорганизации всего общества. Неизменной остается только идея политической науки, направленной на реформирование общества, и формулировка всех политико-философских проблем с *позиций концепции прогресса*, понимаемого, однако, совершенно иначе, чем у Кондорсе и даже иначе, чем в собственных ранних работах.

Анализ кризиса революционного и послереволюционного общества подталкивает Сен-Симона к мысли о том, что общепринятое в политической науке исследование политических систем общества должно быть заменено (или, по крайней мере, ему должно предшествовать) изучением общества в терминах социальных систем и, следовательно, целью такой науки должно стать обоснование необходимости и средств построения новой социальной системы⁵. Соответственно и первоочередной задачей для него выступает выявление новых тенденций в социальном целом, поскольку реформация общества возможна только на основе уяснения того, что человеческие феномены способны изменяться и эволюционировать и что проект реформ должен соответствовать реальным тенденциям становления общества. Человеческий род для Сен-Симона — не некая вневременная субстанциональная реальность, которую можно изучать вне ее конкретных исторических проявлений; человеческая реальность — это реальность изменений, реальность социальных организмов, которые существуют и определяются через их историю. Факт эволюции человеческого общества дан нам не априорно, а только в наблюдении за историей цивилизации.

Сам французский мыслитель не считал свой историцизм во взглядах на общество чем-то совершенно новым; он говорил, что лишь развивает идеи Кондорсе, усвершенствуя их и освобождая от неточностей и заблуждений. Но вывод, который Сен-Симон делает из наблюдений за развитием цивилизации, в корне отличается от вывода Кондорсе: у него речь идет не о прогрессе человеческого разума, а о *прогрессе социальных организмов*. Одновременно философом ставится и вопрос о причинах и движущих силах социальной эволюции, которые он усматривает в развитии индустриальных сил. Прогресс понимается им как переход от одной социальной системы к другой, при этом сама социальная система — не что иное, как динамичная координация, деятельная организация составляющих ее частей, система, стремящаяся к самоорганизации в соответствии с коллективной целью, целью всего сообщества⁶. А поскольку как у «отдельной личности, так и у нации» ученый выделяет две цели — «завоевание или труд», — то соответственно различает и два типа социальной организации — феодальная (военная), основанная на верованиях, и промышленная, фундамент которой составляет производство и наука.

Возникает целая цепочка взаимосвязанных вопросов: в какой степени необходимой является замена одной социальной системы другой? Какова роль сознательных, волевых факторов, политических институтов в процессе перехода? И каким образом эта сознательная деятельность связана с общей целью системы? Имманентна ли цель историческому движению или трансцендентна по отношению к нему? Внешне достаточно простая и четкая позиция Сен-Симона по этим вопросам на самом деле далека от простоты и несет на себе отпечаток постоянных колебаний и раздумий мыслителя. С одной стороны, мы находим у него высказывания относительно сугубо *естественного*, т.е. жестко детерминированного характера перехода («никакая человеческая сила не в состоянии повернуть назад это естественное движение или подчиниться ему только на половину»; «ход цивилизации сделал неизбежным уничтожение теологической власти»). Естественная смена социальных отношений повлечет за собой и изменения в политической плоскости, причем свобода «как в светской, так и в духовной области» будет установлена как бы сама собой — «с необходимостью, без всяких забот об этом», — поскольку свобода «с правильной точки зрения» есть лишь следствие прогресса цивилизации, но никак не его цель⁷.

Однако камнем преткновения для французского мыслителя является сам переход от одной системы к другой. У него не вызывает сомнений, что переживаемый французским обществом на рубеже

XVIII–XIX столетий революционный кризис и есть тот самый «системный кризис», который должен привести к скачку из «военного или правительственного режима» к «режиму промышленному или административному». Он, конечно же, уверен, что «кризисЕ неизбежно завершится полным уничтожением феодальной системы и установлением исключительно промышленной системы», что «промышленники в конечном результате прогресса цивилизации» должны занять ведущее место в общественно-политической системе и т.д.⁸. Но вот только в качестве движущей силы грядущих перемен называется им не «естественный закон цивилизации», но «сила нравственного чувства», и направлять эту силу будут «друзья человечества», которые «заставят всех усвоить принципы божественной морали». Поэтому первоочередная задача, стоящая перед французским обществом, — «безотлагательно *заняться организацией общества для промышленной цели*», составить «ясный и наиболее разумно комбинированный *план работ*», которые должны быть выполнены обществом для улучшения состояния всех его членов как в политическом, так и в моральном отношении⁹.

Таким образом, в момент кульминации всей долгой человеческой драмы автор покидает свою надысторическую точку зрения: в естественный ход исторического процесса вмешивается сознательная воля, чтобы «подправить» и «подчистить» то, что не удалось реализовать бессознательной исторической длительности. История оказывается «неоднородной». В ней имеют место различные отрезки, на протяжении которых действуют разные законы, что фактически отвергает единство закона прогрессивного движения¹⁰. Причем как раз в переходный период от одной социальной системы к другой и возникает собственно политика как сфера урегулирования конфликтных интересов и управления обществом, как активный момент жизни общественного целого, а не просто как блеклая тень «состояния цивилизации», призванная лишь служить ее высшей цели. Главным субъектом изменений должен выступить «промышленник», размытый образ которого включает в себя всех тех, кто «трудится для производства или для доставки разным членам общества одного или нескольких материальных средств, удовлетворяющих их потребности или физические склонности»¹¹. Правда, Сен-Симон настолько заморожен образом будущего общества, организованного на индустриальной основе, в котором труд станет «источником всех добродетелей», а людям будет обеспечена «наибольшая мера общественных и индивидуальных свобод» и воцарится «принцип совершенного равенства», понимаемого как отмена «всех прав, основанных на рождении и всякого рода при-

вилегий», что не уделяет особого внимания тому, какими средствами будет осуществлен этот переход. Для него ясно только одно: переход исключает всякое насилие, и осуществлению его будет способствовать «проповедь», обращенная «учеными и промышленниками» одновременно королям и народам. Государство из силы принуждающей при феодальном (военном) режиме превратится в силу созидующую, «позитивную», т.е. полезную и конформную интересам всех. И если в феодальном обществе силы угнетения были препятствием для свободного удовлетворения всех возможностей коллективного действия, то в обществе индустриальном новая организующая цель (труд) разрушит все формы бездействия (известное противопоставление «пчел» и «трутней») и развернет активность всех социальных сил.

Ученики и последователи Сен-Симона¹², попытавшись снять, на самом деле еще больше усилили двойственность и противоречивость учения своего предшественника, до предела заострив оба полюса дилеммы. Прежде всего, они решительным образом отвергли колебания учителя в отношении развертывания прогрессивного исторического процесса. Развитие общества для них – такой же естественный процесс, как и развитие любого живого организма. «Человечество есть развивающееся коллективное существо: это существо росло из поколения в поколение подобно тому, как растет человек со сменой возрастов. Оно росло, подчиняясь закону, который является *физиологическим законом*, – это закон прогрессивного развития»¹³, – утверждает Базар. Идея совершенствуемости, по-разному развиваемая Вико, Лессингом, Тюрго, Кантом, Гердером, Кондорсе, по мнению сенсимонистов, оказалась бесплодной, так как никто из этих философов не сумел охарактеризовать прогресс, т.е. понять его абсолютный и совершенный характер. Основу прогресса Базар усматривает в жесткой «последовательности, сцеплении фактов», где «факты будущего являются необходимым следствием фактов прошлого». Однако такой порядок вещей, по его мнению, не означает фаталистического видения мира, т.е. «мрачной покорности, когда человеку неизвестна неотвратимая судьба». Напротив, благодаря открытой Сен-Симоном позитивной науке «человек симпатически прозревает свою судьбу... спокойно и доверчиво подвигается к будущему, которое ему известно». И хотя глубина его предвидения не может доходить до мелких подробностей и установления конкретных дат, но благодаря тому, что «раньше, чем действовать, человек знает, каков будет общий результат его действий», он прилагает все свои усилия, чтобы в процессе деятельности, «полной доверия и любви», «ускорить своими трудами» желаемый результат¹⁴.

В том же, что касается грядущего общества, создается такое впечатление, что естественный закон прогресса целиком уступает свое место созидательной деятельности коллективной человеческой воли, воплощенной в государстве. По мнению Базара, человечество выходит из «периода антагонизма», чтобы перейти к «периоду ассоциации». Понятие ассоциации играло у Сен-Симона роль вторичную по отношению к понятию промышленности, промышленника. Для него первостепенное значение имело установление «промышленной монархии», основанной на наемном труде и собственности, с которыми общественный план работ, ассоциация, превращение государства в организацию производства, обязательный всеобщий труд плохо уживались на страницах его произведений. Зато у Базара, Анфантена и Родрига оно выходит на первый план. Ассоциация, существовавшая раньше лишь в частичных и ограниченных формах (семья, религиозная община, город-государство, нация и проч.), выступала препятствием общественного развития именно в силу своей частичности служила источником антагонизмов и эксплуатации. Эксплуатация человека человеком — главный бич современного общества, полагают последователи Сен-Симона. Она существует и в формах управления, закреплена в законодательстве, принимает чудовищные размеры во взаимоотношениях полов, но самые отвратительные ее формы присутствуют в отношениях между собственниками и трудящимися, между хозяевами и наемными рабочими. Отношения между ними — это последнее видоизменение, которое претерпело рабство. Где выход из такого положения? В отличие от своего учителя, видевшего его в развитии промышленности и позитивного научного знания, сенсимонисты выдвигают совершенно недвусмысленное требование изменения режима собственности и наследования. Наследовать и перераспределять богатства должна не семья, а государство. При этом на главный вопрос об использовании средств производства и решении всех связанных с этим вопросов они также однозначно указывают на государство как главный принцип общественной организации, основанной на ассоциации¹⁵.

Незавершенность и во многом противоречивость творчества Сен-Симона, сочетавшего гениальность предвидения развития индустриального общества с более чем спорной и не проработанной концепцией системы общественной организации, открывала перед его последователями два пути. Можно было либо пойти по пути углубления экономического анализа¹⁶, либо развивать наиболее спорные моменты, связанные с социальной организацией. Сенсимонисты выбрали этот второй, наиболее трудный путь, оказавшийся для них наименее

продуктивным. И хотя они в целом правильно уловили, что главной проблемой развития промышленного производства является проблема собственности, сама эта собственность рассматривается ими с позиций социальных отношений, характерных для крупной феодальной земельной собственности. И если для Сен-Симона труд выступает основой индустриальной цивилизации, то для его последователей труд — только источник эксплуатации, и в этом отношении нет никакого различия между трудом раба и трудом наемного рабочего. Упрощенное видение производственного процесса резюмируется ими в формуле «от каждого по способностям, каждому по труду», но именно государство должно определять ту самую меру способностей, в соответствии с которой члену ассоциации надлежит получить причитающееся ему вознаграждение.

Таким образом, если бессознательное и стихийное действие естественного закона — в силу создаваемых им самим условий — и заменяется сознательным рациональным действием сообщества (в чем, собственно, и состоит смысл прогресса), то это сознательное действие оказывается заключенным в силу, которая трансцендентна по отношению к самому сообществу — в силу государства, стоящего над обществом и регулирующего основные социальные и политические процессы. Сенсимонисты, однако, пошли еще дальше по этому пути: фактически они довели свою систему до уровня религии, создав настоящую Церковь со своими приверженцами и ритуалами¹⁷.

Традиционно в истории политической мысли воззрения целой плеяды мыслителей первой половины XIX в., связанные с проектом построения бесконфликтного общества на основах коллективной целостности, называют социалистической утопией. Причем термин этот применяется как в марксистской, так и в немарксистской критике. Только первая объясняет утопизм воззрений сенсимонистов и фурийеров их «ненаучностью» (т.е. отсутствием подробного экономического анализа противоречий капитализма и объяснения на этой основе возможности и путей перехода к более высокой стадии общественного развития), тогда как вторая говорит об утопии как о принципиальной невозможности реализации подобных проектов.

Нам представляется, что и первое и второе понимание утопии ведет к существенным противоречиям. В первом случае мы имеем дело с телеологическим подходом к истории политической мысли, когда оценка предрешена и определяется сравнением с заранее заданным образцом, который только и может быть научно объективным, логически непротиворечивым, методологически выверенным и т.п. Что же касается критериев «научности», то в XX и тем более в XXI в. они,

безусловно, отличаются от критериев века XIX. Но сегодня совершенно очевидно, что Сен-Симон, Конт и Маркс пользовались схожими принципами в оценке научности/ненаучности подхода к анализу социально-политических явлений. Во втором случае вопрос о степени реализации того или иного утопического проекта либо приводит к бесплодным, на наш взгляд, дискуссиям о том, «по Марксу» или «не по Марксу» были осуществлены социалистические преобразования в начале XX в., либо не дает возможности установить различие, скажем, между утопией Томаса Мора и социалистическими воззрениями Карла Маркса — они рассматриваются как в принципе нереализуемые, а следовательно, одинаково утопичные.

Таким образом, для того, чтобы определить место сен-симонистских проектов в истории политических учений следует, как нам кажется, прежде всего уточнить само понятие утопии. Как и всякая идеологическая конструкция, утопия основана на осознании разрыва между сущим и должным, причем разрыва настолько радикального, что само «должное» воспринимается не как некая регулятивная идея, к которой можно подойти путем постепенной модификации «сущего», а как нечто, принципиально нереализуемое в имеющей системе социальных отношений и ценностей. В этом отношении нельзя не согласиться с К. Мангеймом, считавшим наиболее существенной чертой утопии ее направленность на уничтожение существующей структуры бытия, т.е. *«функционирующего и действительно существующего жизненного устройства»*¹⁸.

Однако в этом определении все-таки не хватает главного, потому что оно не позволяет отличить утопию от других радикальных идеологических образований. Это главное, на наш взгляд, составляет вопрос об осуществимости/неосуществимости утопического проекта. Ответ на него позволил бы составить типологию утопических концепций. Этимология слова «утопия» говорит в пользу того, что проект общественно-политического переустройства изначально мыслился не только как трансцендентный существующим жизненным структурам, но и как неосуществимый: не случайно ранние утописты Возрождения прибегали к тому, что Карл Шмит назовет впоследствии «абстрагированием от связности места и порядка»¹⁹. Об этом свидетельствует вся топонимика моровской Утопии, да и сам Мор в заключение своего диалога с Рафаэлем Гитлодеем, повествующим о диковинной земле, говорит, что «в нравах утопийцев есть очень много такого, чего нашим странам я скорее мог бы пожелать, нежели надеюсь, что это произойдет»²⁰. Поэтому-то и «Утопию», и «Город солнца», на наш взгляд, следует воспринимать не столько как проект об-

щественного или государственного переустройства, сколько как своеобразную интеллектуальную игру, приглашающую читателя задуматься над основами общества и государства, над ролью в них философии и науки и проч.

Ситуация меняется в конце XVIII — начале XIX вв. Собственно, смысл всех просвещенческих проектов — от либеральных до коммунистических — состоит не только в том, что «сознание не находится в соответствии с окружающим его бытием», но и в возможности *воздействия* на реальность, расцениваемую как негативная. И в этом отношении революционная вера в возможность создания нового общества и нового человека путем провозглашения новых принципов, призванных изменить отношения между людьми, не менее утопична, чем эгалитарные фантазии Мабли и Морелли. Иными словами, проект внеисторического общества, вписанного в вечность самими своими принципами, уступает место проекту изменения и улучшения данного наличного бытия с помощью политики. От восприятия времени, постулируемого как угроза деградации, осуществляется переход к позитивной концепции длительности, воспринимаемой как источник прогресса. Политике полного абстрагирования от пространственно-временного политического континуума (у-топия как отрицание пространства) противостоит оптимистическое видение исторического становления, при котором, однако, прогресс не вписан фаталистически в историческую динамику и дает простор для политического действия, понимаемого как управление и адаптация к наличным социальным и политическим условиям. Это то, что роднит просвещенческую веру в безграничные возможности человеческого разума, революционный порыв Робеспьера и послереволюционные проекты общественного переустройства. Но никто из них не считал, подобно Мору и Кампанелле, свой проект неосуществимым, наоборот, все они полагали установление нового порядка делом реальным, за которое стоит и нужно бороться. Следовательно, вопрос об осуществимости/неосуществимости (а значит, и об утопичности/неутопичности) той или иной теории должен ставиться и решаться не абсолютным, а относительным образом: для кого она осуществима или неосуществима²¹? Так, либерально-гуманистические взгляды Просвещения считались утопическими с позиций представителей Старого порядка, и лишь много десятилетий спустя были признаны «знаменем возникновения современного мира». Идеи Сен-Симона, Фурье, Кабэ, Блана также считались неосуществимыми, но уже с позиций нового, становящегося буржуазного общества, которое они отрицали своими теоретическими построениями. Для того же интеллектуального

меньшинства, в рамках которого эти идеи оформлялись и развивались, они считались не только вполне осуществимыми, но и реализация их представлялась просто неизбежной. И если дореволюционная утопия не имела «продолжателей» и «учеников», если в истории мы не знаем ни «мористов», ни «маблистов» или «мореллистов», то нам хорошо известны «сен-симонисты» и «фурьеристы», чей активизм в отношении идеального общества делал последнее в глазах современников достаточно реальным.

В послереволюционных социалистических утопиях изменяется и тот трансцендирующий бытие элемент сознания, который выполняет активизирующую функцию. Этим элементом выступает идея прогресса социальных структур, увенчанного обществом всеобщего счастья, изобилия и благоденствия. И если, как замечает Мангейм, сама идея такого общества как завершающей стадии эволюции человечества еще «сохраняет пророческую неопределенность и индетерминированность», то «путь бытия к реализации цели уже исторически и социально дифференцирован»²². Причем от утопии к утопии этот путь становится все более дифференцированным и описывается в терминах все более жесткой детерминации. В «теории четырех движений» Шарля Фурье (1772–1837) он приобретает и вовсе космический характер, оборачиваясь магией периодов, циклов, этапов и фаз. В ней поражает, с одной стороны, планетарный, даже космический взгляд на человеческую историю, универсальная перспектива, неведомая доселе философии истории, а с другой — математическая точность, скрупулезность и тщательное выписывание мельчайших деталей, которые так характерны для утопического мышления в целом.

Фурье в еще большей степени усиливает идею исторической закономерности, вкладывая в нее провиденциалистский, подчас мистический смысл и подводя под нее онтологическое основание²³. Но самое главное для него состоит в том, что человеческая история имеет свой смысл и цель — она направлена на то, чтобы освободить человека от страданий, связанных с жестким принуждением «цивилизации», породившей противоположную организацию труда и распределение обязанностей в обществе²⁴. И хотя развивается история в соответствии с предначертанным планом, человечество обладает способностью ускорять или замедлять ход исторического развития, подчас даже «перепрыгивать» через определенные периоды, для чего требуется стечение двух обстоятельств: во-первых, определенный уровень производства (уже созданной цивилизацией) и, во-вторых, осознание человечеством своего предназначения.

Так или иначе, прогрессивное развитие в послереволюционной социалистической утопии воспринимается как естественный процесс, имеющий свои фазы и периоды (описываемые в тех или иных утопиях с большей или меньшей степенью детерминации), но непременно требующий вмешательства человеческой воли и соответственно политических факторов. При этом точно так же, как и в консерватизме, предлагаемая альтернативная модель общества и его политической организации основана на принципах органической целостности, только погружена эта целостность в совершенно иной контекст и воспринимается совершенно иначе. Речь здесь идет не о *восстановлении* исторической общности, несущей в себе жизненный смысл и ценности целой череды сменявших друг друга поколений, но о *формировании, конструировании* новой общественной и политической организации, построенной на началах коллективизма. И в этом отношении социалистическое политическое мышление, выступая в целом против просвещенческого и либерального индивидуализма, заимствует у Просвещения главное его теоретическое оружие – креативную силу и могущество человеческого разума. Но разумеется этот не задает априорно моральные и политические нормы и ценности – он только призван открыть закон прогрессивного исторического развития и «подсказать» человечеству близость грядущего спасения. Степень же человеческого «вмешательства» в исторический процесс может сильно варьироваться – от пассивного созерцания и «следования примеру» у Фурье и Кабэ до активной революционной деятельности по слову неугодного и эксплуатирующего общественного устройства у Дезами и Бланки.

Само же будущее общество также видится в рамках социалистической утопии по-разному. Его основой может выступать труд и промышленное производство, как полагал Сен-Симон, или эмоциональная, «страстная» природа человека, как это виделось Фурье. Но при всей внешней схожести с общественным идеалом Мабли или Морелли рисуемая Сен-Симоном и Фурье модель общества лишена черт аскетизма и ригоризма, тесно связанных с эгалитарными представлениями ранних французских коммунистов и социалистов. «Человеческие страсти» для того же Г.Мабли являются непреодолимой преградой для установления совершенного общества и он советует тому, кто хочет «заложить фундамент совершенной республики», «отправиться искать себе граждан в лесах Америки или Африки»²⁵; Гракх Бабеф считает целью государства «равно распределять скудость». Рисуемое же Сен-Симоном, Фурье и Кабэ общество лишено такой «плоскости» и «одномерности». Оно как раз призвано обеспечить людям полноцен-

ную и полнокровную жизнь и не требует от них никакой уравниловки. Напротив, «социетарный порядок, который придет на смену строя цивилизации, — писал Фурье, — не допускает ни умеренности, ни уравнительности, ничего предусматриваемого философами; он хочет страстей пылких и утонченных: как только ассоциация образована, страсти приходят к согласию тем легче, чем они живее и многочисленнее»²⁶. Новый порядок не изменит человеческую природу, уверен Фурье, — «люди всегда будут руководствоваться только любовью к богатствам и наслаждениям», — но он откроет новые пути для реализации этих страстей, и те же страсти, что приводили к разладу и бедности при строе цивилизации, принесут согласие и богатство при социетарном строе. И для Сен-Симона, и для Фурье существует только один вид равенства — это равенство людей в труде.

Создаваемое общество, безусловно, будет обществом свободным, но свобода здесь опять-таки понимается иначе, чем в либеральном проекте. Социалистическая утопия выступает против формально-правовых оснований политического действия человека. Свобода — это не *право действовать* — ведь право без конкретных средств его реализации есть лишь пустая и бесполезная форма. Свобода есть *способность совершить действие*, и эта способность предполагает страстное принятие идеи и целей коллективистского проекта, принятого всем сообществом в целом. Здесь доминирует уверенность в возможности определить социальную истину и коллективное счастье всего общественного организма, убежденность в существовании подлинной свободы, конформной деятельности сообщества. Свобода, которую либеральный проект считает целью политической деятельности, — «пустая метафизическая идея», которая «в высшей степени стеснила бы влияние массы на личности, если бы ее по-прежнему положили в основание политического учения. С этой точки зрения она противоречила бы развитию цивилизации и мешала бы организации хорошо построенной системы, требующей тесной связи частей и зависимости их от целого. Я не говорю уже о политической свободе, потому что слишком очевидно, что в ней еще меньше, чем в индивидуальной свободе, можно видеть цель ассоциации»²⁷. Поэтому свобода для социалиста сводится лишь к тому, что «не запрещено Природой, Разумом и Обществом», и она «должна быть ограничена во всех случаях, когда этого требует общественный интерес, зафиксированный в суждении народа»²⁸. Свобода, таким образом, — не право, но истина, причем истина, высказываемая сообществом, поэтому главная черта такого сообщества — его полная связность, монолитность, социальная недифференцированность (в отличие от сообщества в консервативном проекте).

Таким образом, послереволюционная социалистическая утопия объединила в своем ментальном пространстве идеи достаточно противоречивые и плохо уживающиеся друг с другом: историцистскую идею, выраженную в концепции прогресса социальных структур, и, с другой стороны, идею способности человека влиять на ход истории и изменять процесс общественного развития по своему усмотрению. Примиряющим и опосредующим моментом в объединении этих двух идейных образований и выступило понятие сообщества как целостного социального организма, обладающего монополией на истину и справедливость. Но именно этот своеобразный синтез идеи прогресса «для всех»²⁹ с концепцией целостного и единообразного общества и сделал данную идеологическую конструкцию утопичной, т.е. принципиально неосуществимой в рамках западноевропейского буржуазного общества.

§ 2. Позитивная политика как следствие прогресса

В политической концепции Огюста Конта (1798–1857) стратегия прогресса приобрела совсем иное звучание и направленность. Будучи учеником и секретарем (в 1817–1824 гг.) Сен-Симона, Конт первоначально разделяет индустриалистские воззрения своего учителя. Он широко определяет политику как социальную практику, детерминирующую глобальные ориентиры развития сообщества. Выйти из кризиса, напишет позднее Огюст Конт, возможно лишь в том случае, если мы сумеем «предопределить цивилизованные нации» к тому, чтобы «направить все их усилия на формирование новой социальной системы, по отношению к которой все, что происходило до сих пор, было лишь подготовительным этапом», системы, «в наибольшей степени подходящей человеческой природе»³⁰.

В политике, утверждает он, будет действовать закон, суть которого блестяще сумел уловить еще Монтескье, – необходимые отношения, вытекающие из самой природы вещей. Таким образом, закон в понимании Конта по своему содержанию и структуре принципиально отличен от морального закона Локка и всего Просвещения, обладавшего структурой сознательного человеческого действия, подразумевавшего цель и одновременно средства достижения этой цели. Моральный закон (закон разума) выступал в качестве идеала долженствования и вместе с тем принуждения. Однако еще в рамках Просвещения Монтескье попытался распространить на человеческие отношения понятие закона, используемое до этого естественно-научной

традицией от Декарта до Ньютона применительно к природным явлениям: закон как постоянно фиксируемое отношение между различными переменными. Но Монтескье еще оставался верен своему времени. Во-первых, «есть первоначальный разум; законы же — это отношения, существующие между ним и различными существами». Кроме того, «закон, говоря вообще, есть человеческий разум», — оговаривается он. Именно поэтому человеческое общество принципиально отличается от физического и животного мира — действие законов в нем наталкивается на человеческие желания и волю, оно зависит от множества факторов самого различного характера³¹. Конт же, не колеблясь и безоговорочно, применяет к политике и истории ньютоновское понятие закона, полагая, что все возможное разнообразие и единство институтов можно понять, исходя из них самих, и что закон, описывающий это разнообразие, будет принадлежать не идеальному порядку вещей, а порядку внутренних отношений между явлениями. И закон этот дан не интуитивно, а будет выведен с помощью наблюдения из самих фактов путем исследования и сравнения. Поэтому-то перед «позитивной политикой» не стоит вопрос о «благе» и «долженствовании» — это не «позитивные идеи», а всего лишь «идеи, возбуждающие страсти», и нужны они только для удовлетворения внутренне присущей человеку моральной потребности, которой должны заниматься... люди искусства. Политическая наука — *«особого рода физика*, основанная на непосредственном наблюдении за явлениями, связанными с коллективным развитием человеческого рода, и имеющая своим предметом координацию социального прошлого, а результатом — определение системы, к которой стремится в настоящее время ход цивилизации»³².

Поворот во взглядах Конта намечился уже в заключительных главах «Курса позитивной философии», где он вводит различие между объективным и субъективным методами исследования, и окончательно оформился в четырехтомной «Системе политической философии» (1851—54), утверждающей в качестве одной из главных задач исследования сферы политического примирение обоих методов в «их позитивном соответствии». Речь теперь идет не только о том, чтобы возвыситься «от мира к человеку», но и о том, чтобы снизить «от человека к миру» с целью возрождения человечества через установление согласия между разумом и сердцем. С точки зрения объективного метода политика представляет собой науку и мораль, субъективный же синтез должен представить ее еще и как религию, поскольку «любовь естественным образом является единственным универсальным принципом». Иными словами, политическая теория для Конта — не про-

сто позитивное исследование феномена политического как такового с целью прояснения условий его существования, но и попытка создания теоретических инструментов для политического действия, которому, как предполагает Конт, надлежит возродить человечество. Таким образом, в отличие от требования ценностно-нейтрального отношения к действительности в ранних работах, написанных под влиянием Сен-Симона, в более поздний период (1840-е годы) Конт отказывается видеть в политическом философе лишь бесстрастного наблюдателя, фиксатора фактов и явлений ради установления между ними причинно-следственных отношений. Теперь он со всей определенностью ставит вопрос о политическом должествовании.

В свете этих взглядов изменяется и вся «политическая оптика». Конт полагает, что величие человека превосходит все прочие виды величия, реального или мнимого. Но, в отличие от Просвещения и того же Кондорсе с его идеей совершенствования человека, французский позитивист отказывается видеть в этом величии некий итог, который можно осуществить лишь в конце истории; оно — мера всякой индивидуальности, принимающей участие в совокупном творческом процессе всего человечества в целом. Поэтому и отношение к теории прогресса Кондорсе у Конта двойственное³³: он признает, что замысел Кондорсе хорош, но в реализации этого замысла просвечивает слабость, присущая просветителю как сыну своего века. Недостаточность теории Кондорсе Конт усматривает в чисто критическом отношении к прошлому, представляющему собой, с точки зрения французского просветителя, лишь негативный момент, служащий подготовкой к восхождению к более высоким ступеням развития.

Кондорсе, считает Конт, — математик, и должен был извлечь урок из современной ему науки. Он же предлагает лишь перечисление фактов без их реальной координации. Но от философа требуется не только провозгласить существование исторической длительности и преемственности в череде поколений — нужно уметь подчинить вторичные факты и выводы фундаментальному принципу, состоящему в умении различать эпохи развития человечества. Именно поэтому Кондорсе и совершил ошибку, свойственную его времени в целом. Играя на контрастах света и тени, он не сумел дать правильную оценку Средним векам и вследствие этого адекватно осмыслить историческую длительность, без которой история, утрачивая свою позитивность, не способна стать основанием для политической философии. История в его понимании оказалась разделенной на сумерки прошлого и вспышку света в настоящем. Но если бы история была лишь «тьмой времен», то откуда же взялся этот свет, отождествляемый Кондорсе с Просвеще-

нием? — спрашивает Конт. История, с его точки зрения, не может быть полностью ретроградной, точно так же, как всякая религия не может быть только обскурантизмом, а всякое предсказание — исключительно вымыслом и плутовством. Нельзя путать вторичные последствия, которые, конечно же, могут быть крайне негативными в длительной перспективе, с общим восходящим движением человечества. Именно поэтому Конт обращается к изучению творчества де Местра, который, по его мнению, проявив живой исторический интерес к Средним векам, вопреки своим явно ретроградным намерениям, во многом содействовал подготовке теории прогресса и укорененности политики в истории, поскольку историческое сознание — это сознание всегда политическое. И если человеческая история — цепочка необходимых событий, которые обусловлены не случайными обстоятельствами, но природой человека, то знание прошлого должно дать закон, в котором так нуждается политическое действие, ибо человеческое будущее не является полностью недетерминированным. Этот закон, первую приблизительную формулировку которого Конт дает еще в 1825, пройдет красной нитью через все его творчество: «Во всех направлениях, где он проявляется, человеческий разум по природе своей последовательно проходит через три теоретически различных состояния своего развития — теологическое состояние, метафизическое состояние и состояние позитивное. Первое носит временный характер, второе — также, третье же является окончательным»³⁴. Но это не просто три ступени развития человеческого разума — это три состояния цивилизации, детерминирующие «общественное состояние» в соответствии с «неизменным законом, основанным на силе вещей»³⁵.

Обращение к консервативной философии истории де Местра и через нее — к средневековью дало Конту ключ к пониманию западноевропейской истории как конфронтации между властью духовной и властью временной. В Средние века и в особенности в период господства католицизма, в отличие от античности, удалось создать политически монолитное и слитное общество. Они дали модель политического устройства, которой нужно не подражать или воссоздавать, но которую нужно тщательно осмыслить, поскольку она «гораздо значительнее, чем предшествующие системы, способствовала совершенствованию человечества». Кризис, поразивший европейское общество в Новое время, был, однако, неизбежен из-за эволюции общества, которую средневековая система была не способна контролировать. И для того, чтобы положить кризису конец, нужно создать тип организации общества, подобный средневековому, но принимающий в расчет завоевания Революции и ее просчеты.

История для Конта, в отличие от Сен-Симона и Фурье, — не столько предмет, сколько норма рефлексии, средство, выполняющее опосредующую функцию между эпистемологией и политикой. Поэтому историческое сознание для него всегда носит политический характер. Выработанная на базе философии истории концепция прогресса позволяет определить границы политического действия. Поскольку человеческое общество развивается на основе «спонтанного порядка, представляющего собой результирующую неизменных естественных законов»³⁶, политика должна примирять спонтанность и закономерность. Она — поистине фундаментальная наука, потому что выявляет, с одной стороны, естественные и неизменные законы развития общества, детерминирующие *порядок*, а с другой — необходимую в своей спонтанности последовательную смену исторических эпох, именуемую Контом *прогрессом*. «Порядок и прогресс, — пишет Конт, — которые античность рассматривала как по сути своей непримиримые, в значительной степени составляют сущность современной цивилизации, это два одинаково необходимых требования, чье теснейшее и неразрывное сочетание характеризует отныне и основное препятствие, и главный источник развития любой настоящей политической системы. Никакой реальный порядок не может более быть установлен и в особенности обрести устойчивость, если он не сочетается всецело с прогрессом; и никакой значительный прогресс не смог бы действительно осуществиться, если он не служит в конечном счете укреплению порядка». Поэтому на практике позитивная политика должна быть отмечена спонтанным стремлением выполнить это двоякое условие, порядок и прогресс станут непосредственно двумя одинаково необходимыми аспектами единого принципа»³⁷. Источник порядка Конт усматривает в человеческой природе — это то, что составляет постоянство человеческого бытия на протяжении истории. Прогресс же следует понимать как постепенное разотрачивание заложенных в этой природе качеств, а не как совершенствование в отношении априорно определенной цели, каковой Просвещение, к примеру, считало счастье.

Общественную теорию спонтанного порядка человеческих обществ Конт называет социальной статикой. В жизни все способствует организации, утверждает он: индивид — своей основополагающей социальностью, семья — созданием особого духа родственного единения, наконец, общество как особый организм, в котором возрастающей специализации различных органов сопутствует спонтанно слагенный характер их работы и взаимодействия. Таким образом возникает спонтанный порядок — общество стремится к самооргани-

зации, подобно живому существу, и это социальное существо представляет собой особую реальность, преобладающую над своими элементами (индивидами и семьями). Любая социальная система, однако, находится в состоянии развития, прогресса. Общую теорию прогресса мыслитель именуется социальной динамикой, цель которой – выявление закона этой эволюции. Таким законом прогресса социальной системы и является знаменитый контовский закон трех состояний. Общество стремится к установлению рационального и мирного режима, характеризуемого «преобладанием духа целого над духом детали». Таков смысл синтеза порядка и прогресса.

Взаимосвязь между прогрессом и порядком утверждает совершенство любого из исторических периодов. Конечность человеческой природы, развивающей в и посредством истории заложенные в ней возможности, исключают, следовательно, «химерическую концепцию безграничного совершенствования», как его понимал Кондорсе и просветители.

По Конт, именно в этом контексте и разворачивается подлинная политика. Она представляет собой практическую деятельность, которая применительно к условиям совершенствования своей эпохи реализует открываемые социологией возможности. Это своего рода «искусство», придающее «разумно систематический характер» действию людей в рамках общества³⁸. Понимаемая таким образом политика, по мнению Конта, должна противостоять утопическому мышлению, ошибочно конструирующему совершенное состояние, выдаваемое за цель политической деятельности, вместо того, чтобы учитывать фундаментальный урок философии истории, состоящий в том, что в каждую данную эпоху социальное состояние совершенно лишь в той мере, в какой оно соответствует данному типу цивилизации. «Никто лучше меня не уяснил главную опасность современных утопий, – писал Конт, – которые в пылу страстной жажды прогресса оглядываются на античный тип политической деятельности, согласные в своем предписании человеческому сердцу возвыситься безо всякого перехода от изначального состояния личности к непосредственно всеобщему благоденствию, вырождающемуся у них в смутную и бесплодную филантропию, зачастую являющуюся источником беспорядков»³⁹. Именно поэтому утопия чревата революцией, ведь искусственно перескочить через этапы исторического развития можно только с помощью насилия.

Следует оговориться: Конт не был противником применения силы в политике, он признавал, что политическое действие может осуществляться двумя путями: через насилие и через научное постижение

действительности. Заблуждение революционеров состоит в их желании непосредственно принудить людей к произвольным действиям по изменению общественного состояния, тогда как следует, учитывая состояние общественного развития, воздействовать на природу, «чтобы изменить в первую очередь самого человека». С другой стороны, государственные институты необходимо существуют в любом обществе, а поскольку политический режим всегда носит иерархический порядок, то он предполагает не только отношения подчинения, но отношения силы. Не случайно Конт всегда с большим уважением относился к Гоббсу, которого наряду с Аристотелем считал величайшим политическим философом не в последнюю очередь из-за того, что тот признавал «спонтанное господство силы»⁴⁰. Однако применение силы и насилие — вещи разные, и если первое — дело в политике неизбежное и естественное (в противном случае политическая система может выродиться в анархию), то второго следует всячески избегать. Насилие отождествляется им главным образом с попыткой нарушения равновесия между порядком и прогрессом и стремлением «перескочить» через известные фазы развития. Проблема перехода к позитивной фазе очень занимает мыслителя. Он даже допускает возможность введения диктатуры в переходный период, но отвергает при этом революционное насилие, считая его шагом назад к эпохе войн. Так будет обеспечен мирный переход к обществу, органично сочетающему в себе прогресс и порядок в соответствии с новой формулой: «Любовь как принцип, Порядок как основа, Прогресс как цель»⁴¹.

Сохраняя неразрывное единство духовного и временного измерений общественного бытия, начинать позитивное изменение социального устройства, по Конту, следует все-таки с духовной реорганизации, которая должна повлечь за собой и все прочие трансформации. При этом необходимо помнить, что «основополагающая эволюция человечества с необходимостью носит спонтанный характер, и только точная оценка его естественного развития может стать основой мудрого вмешательства» в преобразование общественной ткани. Таким образом, это политическое вмешательство предполагает морально-философскую основу: подлинная концепция политики может проистекать только из философии, которая постоянно совершенствует общественные детерминации политики и осуществляет своеобразный синтез «естественных отношений», выступая их систематизатором. Однако роль философии сводится исключительно к этой систематизации, и всякое иное вмешательство в политику с ее стороны будет лишь узурпацией предназначения политики, что приведет к непоправимым последствиям. Установленный таким образом режим

предполагает свободу, понимаемую Контом исключительно как свобода духовная (он высказывается, в частности, за свободу образования, отданного в руки «частных ассоциаций», и отказ государства от вмешательства в эту сферу, равно как и в конфессиональную область). С другой стороны, он приведет к формированию «публичного порядка», т.е. к преобладанию центральной власти, не знающей порочного, с точки зрения мыслителя, разделения на исполнительную и законодательную, а также к уменьшению значения местных властей, не способных в полной мере оценить значение общественных потребностей.

В таком обществе воцарится религия Человечества, призванная, по мысли Конта, заменить традиционную веру в Бога в теократическую эпоху. Главным принципом этой религии должно стать полное растворение всех общественных элементов в общем единстве, и все существовавшее такого общества будет покоиться «на взаимной любви, связывающей между собой различные его части». Новая религия возродит политику в лучшем ее понимании, сведя ее к «активному культу Человечества». Индивиды здесь должны будут полностью отказаться от идеи своих прав, чтобы думать только о своих обязанностях по отношению к другому. Таков смысл знаменитой контовской формулы: «Отныне никто не имеет иного права, как всегда исполнять свой долг». В новом обществе дилемма прогресс/порядок будет разрешена таким образом, что прогресс подчинится порядку, движение — существованию. Однако, по Конту, такая концепция порядка носит не статичный, но динамичный характер: движение должно лишь изменить соотношение общественных элементов, не разрушая их. Прогресс выступает как «постепенное развитие порядка», а порядок «выражается в прогрессе».

Таким образом, политическое возрождение мыслится французским позитивистом как глубоко консервативное движение, направленное на восстановление духовного и временного единства человечества. Особенность предлагаемого Контом проекта политического возрождения человечества⁴² состоит в том, что оно весьма органично сочетает в себе черты социалистической и консервативной утопии в их противостоянии либеральному стилю политического мышления. Подобно социалистам, Конт переносит воплощение своих идей в будущее и пытается выявить в современном ему политическом процессе имманентные тенденции, способные привести к осуществлению намеченных идей. Однако, если в социализме главным движущим моментом выступает прогресс социальных структур, детерминирующий все прочие аспекты становления, то у Конта главной детерминантой пред-

стает синтез духовного и временного. И хотя он делает основной акцент именно на духовной динамике, он вместе с тем пытается объяснить совокупность социально-политических феноменов с помощью подхода, исключающего по мере возможности всякие ссылки на трансценденцию, следуя в своей теории лишь путями анализа человеческих взаимоотношений. Именно поэтому в одном из последних своих произведений Конт обращается с призывом к консерваторам («Призыв к консерваторам», 1855), понимая под консерваторами не политиков, занимающих ретроградные позиции в обычном смысле этого слова, но людей, способных обеспечить победу позитивистских идей и переход к новому более высокому общественно-политическому строю.

§ 3. Критика прогрессистских оснований политической теории

Идея естественного закона прогрессивного развития, унаследованная позитивизмом XIX в. из французского Просвещения, как мы видели, была чревата банализацией политики и утопизмом. Ведь понимание человеческой истории как линейного процесса эволюции от простого к сложному привело к формированию единственной исторической перспективы. Эту историческую перспективу создает формулируемая Разумом цель, порождая очевидное противоречие между ней и постулируемым естественным течением истории. Политика в этом случае утрачивает свою ценностно-нормативную и легитимирующую функции и превращается в набор практических инструментов, облегчающих действие естественного закона прогресса, — действие, которое политика не может ни отменить, ни уничтожить, а может только корректировать.

С другой стороны, очевиден и утопизм позитивистских прогрессистских политических концепций, связанный даже не столько с принципиальной невозможностью трансформации существующего общественно-политического здания в абсолютно бесконфликтное и благополучное общественное образование, сколько с провозглашенной возможностью «прогресса для всех» и отсутствием сколько-либо значимого понятия регресса. У Сен-Симона мы еще встречаем дихотомию «трутней» и «пчел» (блестяще развитую и проиллюстрированную в знаменитой притче «Парабола»), т.е. классов производящих, «промышленников», и классов праздных; соответственно, и прогресс мыслится им как прогресс *для* «промышленников» и *против* «трутней».

Причем у него эта дихотомия принимает форму не просто направленной против социального паразитизма сатиры — она отсылает нас к историческому разрыву между прошлым угнетения и будущим нового общества, полностью посвященного труду и созиданию. Конт же развивает принадлежащую Кондорсе идею истории как «приключения единого народа»⁴³, истории человечества в его совокупном развитии. Корни этого развития везде одни и те же — это природа человека. Различия в географическом положении, климате, влияниях, традициях действуют в соответствии с общими законами, которые едины для всего человечества. Принципиальное естественное единство человечества только и делает возможным развитие, становление, историю как повествование.

Эти просвещенческие в основе своей, но модифицированные и опосредованные революционным опытом принципы, в соответствии с которыми переживаемый здесь и теперь момент представляет собой кульминацию исторической драмы, когда кризис должен быть разрешен переходом к совершенному (и потому бесконфликтному, статичному, вне- и надисторическому) обществу, впервые были поставлены под сомнение в середине XIX в. Блестящий дипломат, ученый востоковед, писатель, помощник на политическом поприще и — несмотря на очевидные различия в политическом кредо — близкий друг Алексиса де Токвиля Жозеф Артур де Гобино (1816–1882) высказал идею о том, что история человечества — не прямая, определяемая единственной целью; она подразумевает множественность миров. «Человечество как единый народ» Кондорсе и Конта, единое человечество — всего лишь политический миф, подобный мифу эгалитарному: «...на всей земле, на той же самой почве существуют бок о бок варварство и цивилизация»⁴⁴.

Для Гобино наиболее уязвимыми кажутся сами основания просвещенческой концепции прогресса — теория о безграничном совершенствовании человеческой личности. Успехи, достигнутые нашей цивилизацией в области науки, приводимые обычно в качестве факта в защиту этой теории, сами по себе призрачны и неоднозначны, полагает он. Современному человеку удалось достичь большего на научном поприще вовсе не потому, что он стал умнее и талантливее своих предков. Просто современные люди использовали достижения древних, чьими продолжателями, учениками и наследниками мы выступаем. Открытия в изучении природы, сделанные человечеством за последние полтора-два века, вовсе не означают ни всемогущества Разума, ни того, что мир полностью прозрачен для него. Даже если мы исследуем всю землю вдоль и поперек, даже если мы приблизимся к

пределам атмосферы и сумеем решить многие загадки астрономии, даже пересчитав «все планетарные системы, которые движутся в пространстве», мы вряд ли сумеем познать бесконечность мироздания. Мы не стали лучше или умнее наших предков, уверен Гобино, просто мы идем *другим путем*, употребляя наш разум на *иные цели, иные исследования*, «отличные от задач остальных цивилизованных групп человечества».

Более того, интеллектуальные и нравственные достижения человечества вовсе не представляют собой восходящую линию — «наши завоевания сопровождаются поражениями», многое из достигнутого нашими предками оказалось навсегда утраченным; обретая новое, мы постоянно теряем. «Следовательно, — заключает французский мыслитель, — состояние нашей цивилизации не свидетельствует о стремлении человечества к совершенствованию. Человек научился многим вещам и одновременно многие забыл. Он не прибавил ни одного чувства к уже имевшимся, ни одного члена к своему телу, ни одной способности к своей душе. Он всего лишь перешел на другую сторону выпавшего на его долю круга...» А значит, идея о всемогуществе Разума не столь уж очевидна, как это казалось представителем Просвещения, да и сам этот разум вряд ли способен сделать человека счастливым. «Может быть, инстинкт животных, ограниченный минимумом потребностей, — задается вопросом Гобино, — делает их (людей. — *М.Ф.*) более счастливыми, чем разум, с которым человечество появилось на земле во сто раз более уязвимым, чем остальные обитатели нашей планеты, более беззащитным перед лицом страданий и невзгод, вызываемых ветром, солнцем, снегом и дождем?» Таким образом, вопреки ожиданиям и надеждам, разум не способен дать всем людям «способ обуть и одеть *всех на этом свете*, спасти *всех, без исключения*, от голода и жажды»⁴⁵. Разум — всего лишь одна из человеческих способностей, притом весьма ограниченная в своих возможностях, и мир не столь уж податлив и пластичен по отношению к ней. «Человеческий интеллект, постоянно колеблющийся, кратковременный в пространстве и времени, не отличающийся вездесущностью, возвеличивает то, чем овладевает, забывает то, что упускает из рук и, устремляясь дальше по кругу, границы которого ему не дано прорвать, оплодотворяет лишь какую-то часть своих временных владений, оставляя бесплодной другую. И всегда человек одновременно и превосходит своих предков, и уступает им. Следовательно, человечество никогда не может превзойти самого себя; значит, не способно человечество к бесконечному совершенству»⁴⁶.

Критика Гобино политического рационализма естественным образом была связана и с критикой неразрывно связанного с ним политического морализма. Так же, как и для ранних консерваторов, для Гобино универсальный Разум отнюдь не является творцом и создателем ценностей. Но если де Местр или де Бональд усматривали источник ценностей, управляющих развитием мира человеческого бытия, в предрасудочном, т.е. дорефлексивном сознании, опосредованном историческим опытом человечества, то Гобино вовсе отрицает за моральными факторами сколько-либо весомое влияние на формирование и жизнедеятельность политического организма или всей цивилизации в целом. Причины возвышения или крушения цивилизаций отнюдь не носят морального характера, утверждает он, ибо «падение нравов есть преходящий фактор, подверженный колебаниям, и его нельзя рассматривать как необходимую и решающую предпосылку падения государства»; «жизнеспособность, свойственная нации, не имеет отношения к состоянию ее нравственности»⁴⁷.

Перед нами — иной, нежели в консерватизме, вариант критики просвещенческого универсализма Разума и обусловленного последним Прогресса. Как и консерватизм, он исходит из критики универсализма разума, только противопоставляет последнему не столько внерациональные формы познания, сколько гипертрофию эмпирии, «голого факта». В обоих случаях речь идет об *опосредовании* Разума, только опосредующий момент в обоих этих случаях разный. И связан он с различными философско-историческими основаниями. При всем своем пристрастии к национальному историческому опыту консервативная философия истории исходила из идеи единства человеческой цивилизации, чье происхождение хотя и теряется во мраке времен, тем не менее очевидно связано с божественным провидением и божественным промыслом. Гобино рассуждает совершенно иначе: для него не существует единственной исторической перспективы, обусловленной будь то рационалистическим универсализмом, будь то универсальностью Провидения. Не существует единой линии — восходящей или нисходящей — развития человечества, есть множество исторических перспектив, множество различных цивилизаций, находящихся на разных ступенях своего развития.

В предопределяемом идеями Просвещения сознании европейца первой трети XIX в. Понятие цивилизации, как мы видели выше, было крепко связано со всей совокупностью социально-политического и нравственного развития и главное с — *идеей освобождения* человечества, идеей свободы, изначально характеризующей западноевропейскую

политическую культуру Нового времени. При всех различиях и подходах к этому понятию от Вольтера и Фергюсона до Гизо и Мишле цивилизация в просвещенческой традиции — это борьба двух принципов: Разума и неразумия, свободы и порабощения, равенства и его антипода; причем не просто борьба, но и прогресс, обусловленный обязательной победой Разума, Свободы, Равенства, Братства и проч. Главным содержательным компонентом цивилизации (понимаемой, разумеется, прежде всего как цивилизация западноевропейская) является внутреннее, духовно-нравственное измерение человека, без развития которого не имеют смысла никакие внешние материальные стороны развития человеческого общества.

Гобино в своем определении цивилизации выносит на первый план не момент прогрессивного развития, а момент устойчивости; для него цивилизация — это «состояние относительной стабильности, в котором индивидуумы стараются удовлетворить свои потребности без ущерба для других, совершенствуя свой менталитет и свои нравы»⁴⁸. Устойчивость же и стабильность цивилизации обеспечивает не нравственный и рациональный компонент (как мы видели, для Гобино весьма относительный и неустойчивый в человеческой истории), а компонент «естественный и постоянный» — этнический, расовый. «Организирующий характер любой цивилизации, — пишет по этому поводу мыслитель, — определяется самым очевидным признаком доминирующей расы; цивилизация изменяется, трансформируется по мере того, как эта раса сама подвергается изменениям; именно в рамках цивилизации в течение более или менее продолжительного периода продолжает действовать импульс, который когда-то дала ей исчезнувшая раса, и, следовательно, система сформировавшаяся в обществе, представляет собой факт, который ярче всего свидетельствует о конкретных способностях и уровне народа, — это лучшее зеркало, в котором народ отражает свою индивидуальность»⁴⁹.

Совершенно очевидно, что принятая Гобино философско-историческая перспектива самым решительным образом модифицирует понимание политики и политического. Политика — это не просто рамки законности, обеспечивающие взаимодействие выразителей различных, порой даже противоположных общественно-экономических, идеологических и моральных интересов; не сфера регуляции нравственной и гражданской деятельности человека. Следуя позитивистской традиции⁵⁰, Артур де Гобино превращает политику в этически и ценностно нейтральную, но научно-обоснованную технику особого рода, специфика которой обусловлена особенностями того «общества», на регулирование отношений в котором она направлена. В пози-

тивистски окрашенных концепциях Сен-Симона и Конта политика мыслилась как особая техника, призванная «организовать» общество, ускорив тем самым действие естественного закона прогрессивного развития, но при этом само «общество» понималось как рациональное и моральное в своей основе, мало того — как ориентированное на развитие этих разумных и нравственных способностей. У Гобино же дело обстоит совсем иначе. Общество — особый организм, само по себе оно «свободно от идеи нравственности», оно неподвластно и автономному индивидуальному разуму; не изменяет его и воля монарха. «...Не политическая форма дает жизнь массам, формирует их волю и их образ жизни», — говорит Гобино. Главной движущей силой, предопределяющей его к «позитивному существованию», является «необходимое количество соответствующих этнических элементов»⁵¹. Таким образом, «над всеми преходящими и намеренными действиями, исходящими либо от отдельного человека, либо от толпы, возвышаются генерирующие принципы, которые осуществляют свое влияние неуклонно и непрерывно. Из этой абсолютной сферы, где они сочетаются и взаимодействуют, каприз человека или нации не в состоянии извлечь никаких случайных результатов. Именно там, в ходе нематериальных вещей, в высшей сфере, работают активные силы, основополагающие принципы, находящиеся в вечном соприкосновении как с человеком, так и с массой»⁵².

Итак, «общество» в концепции Гобино — это не «гражданское общество» либеральной теории, обладающей собственной значимостью и автономией не только перед лицом силы государственной власти, но и вообще внутренней содержательностью, самостоятельностью; оно полностью утрачивает у Гобино собственную автономию, подчиняясь действию внешних по отношению к нему «основополагающих принципов», которые Гобино, именуя «душою», причислял к «главным космическим механизмам». Не случайно А. де Токвиль, подметив эту особенность теории своего оппонента, говорил о таком обществе, как о «стаде овец»⁵³. Но «общество» Гобино — это и не «общество» классического консерватизма, отмеченное органическим единством вследствие признания общественного характера самой природы составляющих это общество людей. Для Гобино, в отличие от де Местра, Шатобриана или де Бональда, непременным условием существования общества является стремление к внутреннему самосохранению и самозащите от чужеродных в этническом отношении элементов, смешение с которыми способно привести лишь к анархии и даже более того — к деградации данного общественного организма, к утрате им собственной идентичности⁵⁴.

Нам представляется, что такое отличие в философских основаниях позволяет, с одной стороны, выделить национализм в качестве особого идеологического образования, не смешивая его с окрашенными в национальные тона и привечающими идею нации и национальной особенности разновидностями консерватизма; а с другой — понять эволюцию самого понятия нации в XIX столетии и тот резкий скачок в ее интерпретации в конце века, когда из понятия, обозначающего сугубо духовную и культурную специфику того или иного общественного организма, она превратилась в агрессивно-биологизаторский концепт. В начале века в консервативной, традиционалистской, романтически-патриотической идеологии понятие «нация» практически совпадает со словом «народ», тогда как в националистически ориентированных учениях конца века оно сближается с «расой», приобретая отчетливый этнический и биологический оттенок. Так, по де Местру, нации, хотя их происхождение и окутано тайной, представляют собой прежде всего «подлинное моральное единство, которое превращает их в то, чем они являются»⁵⁵. Существование нации для ранних консерваторов было связано главным образом с сохранением духовной традиции, передачей исторического опыта от поколения к поколению. Очень часто символом нации выступает образ дерева, которое ассоциируется со спонтанным развитием, ассимиляцией, восприятием соков родной земли: дуб де Местра, деревья Комбура у Шатобриана, платан у Тэна, воплощающий традицию, чистую длительность, эволюцию без кризисов и препятствий. Либерально-романтический национализм известного историка Жюль Мишле (1798—1874) усматривает в судьбе Франции величественную панораму, в которой исчезают все индивидуальные устремления, где царят символы, олицетворяющие каждое действие и каждое событие. Миссия Франции, по Мишле, — разбудить все нации, направить их на истинный путь; она — очаг свободы всего мира, источник «благородного социального инстинкта», несет в себе «божественный гений общества». При этом душу любой нации Мишле различал в творчестве масс, он верил в единство Франции, в силу ее мощного централизованного государства.

Известные моменты в определении нации, сближающие ее с биологическим понятием расы, привносятся поздним французским позитивизмом. Так, Ипполит Тэн в своей работе «История английской культуры» (1863—64) утверждал тройственный принцип, предопределяющий существование всякой цивилизации — «раса, среда, момент». При этом «то, что обычно называют расой, есть не что иное, как врожденные и наследственные способности, которые человек приносит с собою на свет божий и которые обычно связаны с различиями в ха-

рактере и телосложении»⁵⁶. В знаменитой лекции Эрнеста Ренана «Что такое нация?», прочитанной в Сорбонне 11 марта 1882 г., нация определяется как «дух, отвлеченный принцип». При этом сам принцип подразумевает не просто «действительное согласие, желание жить вместе, желание продолжать существование наследия, полученного неразделенным»⁵⁷, но и стремление защитить и оградить это наследие от какого-либо чужеродного вмешательства.

Разумеется, ни Гобино, ни Тэн, ни Ренан не были националистами в том смысле, в каком понятие национализма употребляется в современном политологическом дискурсе, обычно обозначая популистскую и авторитарную доктрину. В своих теоретических исканиях они, как и ранние консерваторы, руководствовались скорее стремлением противопоставить универсализму Просвещения общегуманистическое желание определить историческую судьбу каждого народа через его прошлое и его культурные традиции. Но вместе с тем ими закладывается особая линия, философские основания которой впоследствии приведут к формированию устойчивого националистского дискурса. В этом отношении, как нам кажется, нельзя согласиться с известным исследователем французского национализма Зевом Стернелом, выделявшим в политической культуре Франции XIX – начала XX в. две политические традиции – универсалистскую, просвещенческую, и националистическую⁵⁸. Точнее, можно и в самом деле говорить о двух традициях, если под ними подразумевать универсалистскую и рационалистическую традицию Просвещения и традицию анти- и контрпросветительскую. Однако последняя, представляя собой достаточно мощное идеологическое образование, была далеко не однородной, включала различные элементы и основания, тесно переплетающиеся в мировоззрении контрпросвещения XIX столетия (подчас даже в рамках теоретической конструкции одного мыслителя), и отчетливо расходящиеся только в XX в. Основой этого расхождения можно считать, в частности, различие между пониманием нации как не замкнутой в себе общности, определяемой *развитием исторической духовной традиции* и в принципе открытой для приобретения нового, и, с другой стороны, нации как общности биологической в своей основе и детерминированной *сохранением этнической самоидентичности*, общности закрытой и враждебной для любого вмешательства извне. В первом случае понятие нации совпадает с понятием «народ» (традиция, берущая начало в Просвещении, но сохраняющаяся у ранних консерваторов и позитивистов), во втором же случае оно совпадает (у поздних позитивистов – Тэна и Ренана) или полностью заменяется понятием *расы* (у Гобино, Ваше де Ляпужа, Сури). При этом опять-таки у Тэна и Ренана и даже у Ле Бона в используемом ими по-

нятии расы доминируют еще культурно-исторические моменты⁵⁹, тогда как у Гобино, Веше де Ляпужа и у ученика и последователя Ренана Жюля Сури — моменты сугубо биологические⁶⁰.

Тем не менее, несмотря на политико-философские предпосылки доктрины Гобино, чреватые националистическими выводами, его критика просвещенческой идеи прогресса была необычайно важна. Она зародила сомнения в том, что история является прогрессом разума или нравственности, что ее можно представить как некий «накопительный» процесс суммирования всех достижений человечества, что, следовательно, история представляет собой устремленную в бесконечность (или к некоей предопределенной точке) прямую. «Не существует такой универсальной истории, которая ведет от дикости к гуманности и человечности, но существует всемирная история, которая ведет от пращи к мегабомбе, — скажет позднее Адорно в “Негативной диалекте”. /.../ — История — это единство прерывности и непрерывности. Общество поддерживает свою жизнь не вопреки всем антагонизмам, а благодаря им»⁶¹.

Проанализировав позитивистски-ориентированные и социалистические концепции, основанные на просвещенческой идее прогресса, мы пришли к выводу о том, что они, с одной стороны, сводят историю лишь к механическому процессу более или менее жесткой взаимосвязи причин и следствий, фактически исключая «практическое видение истории как результата свободной человеческой практики, а с другой — неизбежно влекут за собой утопические политические проекты, утопизм которых состоит не просто в невозможности их реализации в сколько-нибудь отдаленном будущем, но вообще в уничтожении статуса политического. Как справедливо отмечает в этой связи Б.Г.Капустин, в прогрессивистских концепциях «Современность *увекочивала себя*, поскольку ее “открытость будущему” и “устремленность в будущее” по существу означали экстраполяцию ее самой в бесконечность: *будущее было тем же самым настоящим*, только усовершенствованным, освобожденным от чуждых примесей и «родимых пятен прошлого» и, конечно, идеализировано прекрасным. Колонизация прошлого необходимо оборачивалась утратой будущего как качественно и неожиданно нового, как *новых творческих начал*»⁶². Человек, безусловно, не свободен от своего прошлого, но его нельзя рассматривать и как раба этого прошлого. Утопия, вытекающая из просвещенческих принципов, таким образом, закрывала возможность продуктивной и свободной рефлексии о будущем, возможность осмысления себя не только как продолжения прошлого и обусловленности им, но и как качественно нового и отличного от своих предшественников, *иного* по отношению к ним.

Примечания

- ¹ *Манхейм К.* Идеология и утопия. С. 204–205.
- ² *Сен-Симон А. де.* О промышленной системе // *Сен-Симон А. де.* Избр. произведения: В 2 т. Т. 2. М.–Л., 1956. С. 16, сноска.
- ³ *Сен-Симон А. де.* О старой и новой политической системе (Продолжение брошюры о Бурбонах и Стюартах) // Там же. С. 105.
- ⁴ К. Бугле и Э. Галеви различают несколько этапов в формировании мировоззрения Сен-Симона: сциентистский (до 1813 г., к этому периоду относятся «Письма обитателя Женевы» 1802–1803 и «Введение к плану научных работа XIX века», 1807–1809 гг.), пацифистский («О реорганизации европейского общества», 1814), индустриальный (основной массив работа 1816–24 гг., центральные среди которых «Промышленность» и «Об индустриальной системе») и морально-религиозный («Новое христианство», 1825) (см.: *Bouglé C., Halévy E.* *Doctrine de Saint-Simon.* Exposition. P., Rivière, 1924). Однако, думается, следует ограничиться выделением только двух основных этапов – либерального (до 1816 г.) и индустриального (1816–1825), как это делает, в частности, Пьер Ансар (см.: *Ansart P.* *Saint-Simon.* P., 1969; *Marx et anarchisme. Essai sur les idéologies de Saint-Simon, Proudhon et Marx.* P., 1969).
- ⁵ См.: *Сен-Симон А. де.* О Промышленной системе // *Сен-Симон А. де.* Избр. произведения. Т. 2. С. 12–13.
- ⁶ «...Общество для своей деятельности нуждается в цели, – пишет Сен-Симон, – без этого не может быть никакой системы» (О промышленной системе. С. 15).
- ⁷ «Переворот в политической системе произойдет по той единственной причине, что состояние общества, которому соответствовал старый политический строй, совершенно изменилось по существу. Гражданская и моральная революция, которая совершалась постепенно в течение шести столетий, породила и сделала неизбежной революцию политическую; это как нельзя более соответствовало природе вещей», – писал Сен-Симон в «Промышленной системе» (Там же. С. 39. 16 сноска).
- ⁸ *Сен-Симон А. де.* Катехизис промышленников // *Сен-Симон А. де.* Избр. произведения. Т. 2. С. 180–191.
- ⁹ Там же. С. 88; *Сен-Симон А. де.* О старой и новой политической системе. С. 107.
- ¹⁰ Это противоречие просвещенческой теории прогресса было прекрасно охарактеризовано в полемике между А. Фурсовым и Б. Капустиным на страницах журнала «Космополис». Приведем здесь высказывание Б. Г. Капустина: «...филиации одной социальной системы из другой не бывает. Следовательно, возникновение любой такой системы должно быть понято как *событие*, а не осуществление очередного пункта того, что Гегель называл “планом истории”. Если такое возникновение – событие, то оно происходит в конкретных обстоятельствах места и времени и только благодаря определенному стечению этих обстоятельств. /.../ Если переход от одной социальной системы к другой опосредован событием, то он не может быть понят в качестве закономерного поступательно-прогрессивного движения, осуществляющего некие *трансисторические* законы развития человечества. Именно такие неизменные законы и составляют «план истории», который как таковой находится *вне* истории именно потому, что сам он не подвержен историческим изменениям» (*Капустин Б. Г.* Спор о прогрессе // *Космополис.* 2004. № 2).
- ¹¹ *Сен-Симон А. де.* Катехизис промышленников. С. 121.

- 12 Из наиболее известных сенсмонистов, возглавивших школу после смерти учителя, следует назвать прежде всего Бартолеми-Проспера Анфантена (1796–1864) и Сент-Амана Базара (1791–1831), а также Олинда Родрига (1794–1851). Первоначально они издавали журнал, первый номер которого вышел еще с благословения мэтра и учителя. Журнал назывался «Производитель» («Le Producteur»), имел в качестве подзаголовка «философский журнал промышленности, наук и изящных искусств», а в качестве эпиграфа – знаменитые слова Сен-Симона «Золотой век, который традиция помещала в прошлое, – перед нами». После закрытия журнала в 1826 г. сенсмонисты занялись устной пропагандой учения индустриализма. В 1829 г. Базаром и Ипполитом Карно (1801–1881) был прочитан курс публичных лекций, позднее изданных под названием «Изложение учения Сен-Симона» и представляющих собой не просто пересказ основных моментов концепции великого французского утописта, но вполне самостоятельную и оригинальную доктрину.
- 13 Изложение учения Сен-Симона. М.–Л., 1947. С. 168. Соответственно история определяется сенсмонистами как «картина *последовательных физиологических состояний* человеческого рода, рассматриваемого в его коллективной сущности; они образуют науку, приобретающую характер строгой точной науки» (с. 180), а человеческий род есть «организованное целое, прогрессивно растущее, согласно *неизменным законам*» (с. 176. курсив мой, – **М.Ф.**).
- 14 Там же. С. 185.
- 15 См.: Там же, лекция 6.
- 16 Важность этого направления признавал и сам мэтр: «Прискорбно сознавать, – писал он, – что столь полезная, столь необходимая промышленности наука, как политическая экономия..., распространена, однако, гораздо меньше всех других существующих наук» (Взгляд на собственность и законодательство // *Сен-Симон А. де*. Избр. произведения. Т.1. С. 416).
- 17 Созданная в 1829 г. сенсимонистская Церковь, призванная проповедовать «новое христианство», уже в 1832 г. приходит в упадок после осуждения одного из ее идейных вдохновителей, Анфантена, судом присяжным за «посягательство на общественную мораль» (имелись в виду его выступления по вопросу о соотношении полов в обществе).
- 18 **Манхейм К.** Идеология и утопия, гл. IV. Мангейм, в частности, пишет: «Можно ориентироваться на далекие от действительности, трансцендентные бытию факторы и тем не менее стремиться к сохранению или постоянному репродуцированию существующего образа жизни. В ходе истории люди значительно чаще ориентировались на трансцендентные, чем на имманентные действительности факторы, и тем не менее осуществляли на основе подобного не соответствующего бытию “идеологического” сознания вполне конкретное устройство социальной жизни. Утопичной подобная не соответствующая действительности ориентация становилась лишь тогда, когда она действовала в том направлении, которое должно были привести к уничтожению существующей “структуры бытия”». **Манхейм К.** Цит. произведение. С. 164–165).
- 19 «Я вижу в утопии, – писал К.Шмитт, – не некую произвольную фантастику или идеальную конструкцию, но определенную систему мышления, созданную на основе снятия пространства и потери местоположения, на больше-не-связности социальной жизни человека с пространством» (**Шмитт К.** Глоссарий: заметки 1947–1951 // Реферативный журнал. Социальные и гуманитарные науки. 1988. Сер. 4. № 1. С. 70).

²⁰ *Мор Т.* Утопия. М., 1978. С. 280.

²¹ «То обстоятельство, что наблюдатель, сознательно или бессознательно поддерживающий существующий социальный порядок, пользуется таким широким неопределенным и недифференцированным понятием утопии, в котором полностью стирается разница между абсолютно и относительно неосуществимым, не случайно, — пишет в этой связи Мангейм. — Здесь все дело в нежелании выходить за пределы данного социального порядка. Это нежелание лежит в основе того, что неосуществимое только на данной стадии бытия рассматривается как неосуществимое вообще, и посредством такого стирания различий полностью устраняется возможность выставлять требования, которые носят характер относительной утопии» (*Манхейм К.* Идеология и утопия. С. 168).

²² Там же. С. 205.

²³ В основании его системы три главных, «извечных, несозданных и нерушимых начала» — Бог, Материя и Математика или Справедливость. Бог — это активный принцип бытия, приводящий в движение весь мир, материя — принцип пассивный, воспринимающий заданное Богом движение, математика же — принцип организующий, «направляющее начало движения» (*Фурье А.* Избр. произведения. Т. 1. М.—Л., 1951)ю С. 134). Мир организован Богом из материи при помощи математики как целесообразный механизм. В нем все происходит не случайно, а по некоему провиденциальному плану; он подчинен математическим законам и прежде всего универсальному закону аналогии. Вселенная подобна Богу, человек подобен вселенной. Весь мир вечно пребывает в движении, разделяющемся на четыре главных направления: материальное, органическое, анимальное и социальное. Вся земная жизнь человечества, в которой, как и в материальном мире, периоды беспорядочного и хаотичного движения чередуются с периодами гармонии, продолжается 80 тыс. лет и распадается на 4 фазы и 32 периода. Первая (дисгармоничная) фаза — 7 периодов — соответствует детству в жизни индивидуума и продолжается 5 тыс. лет. Затем наступают вторая («восходящая согласованность») и третья («нисходящая согласованность») фазы — 18 периодов — гармоничного существования, длящиеся 70 тыс. лет. Начиная с 26-го периода человечество вновь попадает в фазу дисгармонии, соответствующей дряхлости индивида и длящейся еще 5 тыс. лет. По прошествии их наступает конец человеческого рода.

²⁴ Для него цивилизация — ключевое слово всей системы — представляет собой лишь одну (пятую) из «фаз» — преходящую, несовершенную, на смену которой вследствие открытия законов социального движения должны прийти другие фазы совершенства и счастья. Период цивилизации, имеющий своей целью дальнейшее развитие производства на основах индивидуальной свободы, начинается с государств древнего мира и характеризуется понятием «крупное бессвязное производство». Для Фурье понятие цивилизации исполнено негативного смысла: «Строй цивилизации, — пишет он, — всегда был и будет только клоакой всех преступлений» (там же. Т. 2. С. 46). И хотя первые две восходящие фазы цивилизации способствовали освобождению человечества, развитию наук и искусств, создали предпосылки для перехода от строя цивилизации к строю гармонии, выход из цивилизации не был своевременно найден, и цивилизация неизбежно начала свое нисходящее движение. Сами ее достижения обернулись во вред человечеству. Свобода вырождается в торговую анархию, индивидуальное рабство сменяется рабством коллективным, основанным на экономической зависимости и тирании частной собственности.

- 25 *Мабли Г.* О законодательстве или принципах законов // *Мабли Г.* Избр. произведения. М.—Л., 1950. С. 119.
- 26 *Фурье Ш.* Избр. произведения: В 4 т. Т. 1. С. 101.
- 27 *Сен-Симон А.* О промышленной системе. С. 17.
- 28 *Кабэ Э.* Путь в Икарию. М.—Л., 1948. Т. 1. С. 76.
- 29 В этом отношении можно согласиться с Б.Капустиним, прекрасно показавшим «честность» Просвещения, утверждавшего «прогресс не для всех» и окончательное и бесповоротное бесправие народов, оказавшихся на «обочине Современности». Вскрывая противоречие между универсальностью Просвещения в способности всех человеческих существ быть разумными и невключенностью неевропейских народов в общую «стратегию» прогресса, Капустин делает вывод о том, что «прогресс и регресс — не сосуществующие бок о бок “стороны”», а конкурирующие идеологические проекты разных сил, претендующие на то, чтобы утвердить в качестве “истинной” интегральную и “итоговую” характеристику происходящего» (*Капустин Б.Г.* Спор о прогрессе).
- 30 *Comte A.* Œuvres compl. en 12 vol. Vol. X. P., 1968. P. 47—48.
- 31 См.: *Монтескье Ш.Л.* О духе законов. С. 11—13.
- 32 *Comte A.* Système de politique positive // *Comte A.* Œuvres compl. Vol VII. P. 131 (курсив мой. — *М.Ф.*).
- 33 На протяжении всего своего творчества Конт постоянно обращается к теории прогресса Кондорсе: подробный анализ этой теории содержится и в ранней работе «План научных работ, необходимых для реорганизации общества» (1822), и в 47 уроке «Курса позитивной философии», и в «Системе позитивной политики» (см., в частности, Vol. IV, Appendice général. — P. 109 et sq.).
- 34 *Comte A.* Cours de philosophie positive. Vol. IV. P. 331.
- 35 См.: *Comte A.* Système de politique positive. Vol. I. P. 63—64.
- 36 *Comte A.* Cours de philosophie positive. Vol. IV. P. 388.
- 37 Ibid. P. 8—9.
- 38 Ibid. P. 405.
- 39 *Comte A.* Système de philosophie positive. Vol. I. P. V.
- 40 Ibid. Vol. II. P. 299.
- 41 Ibid. P.65.
- 42 Следует отметить, что, выступая за возрождение западноевропейского мира, Конт никогда не недооценивал вклада восточного мира в совокупный процесс восстановления духовного и политического единства. Говоря об этих двух частях современного ему мира, он утверждает, что они «лицетворяют соответственно порядок и прогресс, нынешний контраст между которыми представляет собой последнюю фазу необходимого противопоставления Востока и Запада», предполагая, что позитивная религия примирит оба до сих пор антагонистичных момента (Ibid. Vol. IV. P. 9—10).
- 43 В отличие от современников, ограничивавших сферу прогресса главным образом западноевропейским цивилизованным миром (что прекрасно показано и проиллюстрировано в цитировавшейся выше статье Б.Г.Капустина о прогрессе), Кондорсе полагал, что и «нецивилизованные» народы также будут вовлечены в общее движение Разума. Он пытался доказать, что неевропейские народы обладают теми же правами, что их европейские собратья (см.: «Reflexions sur l’ esclavage des nègres»).

44 *Гобино Ж.А. де.* Опыт о неравенстве человеческих рас. М., 2001. С. 48.

45 Там же. С. 149–150, 152–153, 154 (курсив мой. — *М.Ф.*).

46 Там же. С. 158.

47 Там же. С. 28.

48 Там же. С. 91.

49 Там же. С. 104.

50 «По характеру своих исследований я стою на сугубо позитивной почве, — замечал по этому поводу Артур де Гобино, — и мне надо получить результаты, которые можно “пощупать”» практикой и опытом» (Там же. С. 86).

51 Там же. С. 748–749.

52 Там же. С. 747.

53 «Вы глубоко не доверяете человечеству, по крайней мере человечеству нашего типа, — писал Токсиль Гобино. — Вы полагаете, что оно не только в упадке, но и не способно когда-либо из него подняться. Вы считаете, что сама наша физическая конституция обрекает нас на порабощение. В этом случае вполне можно предположить, что в целях поддержания хоть какого-нибудь порядка в этой толпе политика меча и даже кнута кажется Вам вполне оправданной. /.../ Для меня же человеческие сообщества, как и личности, оказываются достойными чего-либо только на основе пользования свободой. Я всегда говорил, что намного труднее поддерживать и сохранять свободу в наших новых демократических обществах, чем в некоторых аристократических обществах прошлого. Но я никогда не осмелюсь думать, что это невозможно. /.../ Нет, я никогда не поверю, что человеческая раса, стоящая во главе всего видимого творения, становится тем безродным стадом овец, каковым, как вы говорите, она является, и что нам не остается ничего другого, как предоставить это стадо без будущего и без надежды небольшому числу пастухов, которые в конце концов не только не лучше тех животных, коими являемся мы, — человеческие овцы, но и на деле часто хуже» (*Correspondance entre A. de Tocqueville et A. de Gobineau.* P., 1908. P. 361).

54 «...Народы деградируют лишь в результате и пропорционально степени смешения кровей и в зависимости от качества этих кровей; Евозникает ситуация, когда регулирующие элементы общества и элементы обусловленные этническими факторами достигают такой степени разношерстности, что их уже невозможно привести в гармонию, т.е. свести хотя бы к минимальному единообразию и, следовательно, добиться общности инстинктов и интересов, которая есть единственная предпосылка социальных связей. Нет ничего хуже, чем этот беспорядок, ибо, как бы он ни отягощал нынешнее время, для будущего он готовит еще худшие испытания», — пишет в этой связи Гобино (Опыт о неравенстве человеческих рас. С. 199).

55 *Maistre J. de.* Etude sur la souveraineté. P. 325.

56 *Тэн И.* История английской литературы. М., 1904. С. 371.

57 *Ренап Э.* Что такое нация. СПб., 1886. С. 36–37.

58 «...Во Франции существует не одна, а две политические традиции, — пишет Стернелл. — С одной стороны, укорененная во Французской революции универсалистская и индивидуалистическая, рационалистическая, демократическая традиция с либеральными или якобинскими гранями, которая, начиная с III Республики и вплоть до лета 1940 г. была традицией господствующей. С другой стороны — традиция партикуляристская и органицистская, которая находит свое выражение в локальном варианте биологического и расового национализма, традиция, очень близкая к традиции *volkish* в Германии» (*Sternell Z.* Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France. P., 1987. P. 12).

- ⁵⁹ «С точки зрения исторических наук, — пишет Э.Ренан, — пять моментов составляют основное содержание расы и дают право говорить о ней как об особой индивидуальности в рамках человеческого рода. Это особый язык, литература, пронизанная специфической психологией, религия, история, цивилизация» (*Renan A. Mélanges historiques // Renan E. Œuvres compl. Т. 2. Р. 533*). Или такое определение расы Густавом Ле Боном: «Когда народы одного или даже разного происхождения, не слишком отдаляясь друг от друга, на протяжении многих столетий подчинялись одним и тем же верованиям, институтам, законам, они составляют то, что я назвал “исторической расой”; раса эта, следовательно, обладает в морали, а значит и в религии, в политике совокупностью общих идей и чувства, настолько прочно запечатленных в человеческих душах, что все без исключения, не задумываясь, приемлют их» (*Le Bon G. Les opinions et les croyances. Р., 1894. Р. 169*). Ср. с определением народа у Н.-Д.Фюстеля де Куланжа (1830—1889); «Люди в душе ощущают себя единым народом, когда они обладают общностью идей, интересов, привязанностей, воспоминаний и чаяний» (*Fustel de Coulanges N.-D. Questions contemporaines. Р., 1922. Р. 96*).
- ⁶⁰ «Психология расы господствует над психологией индивида, — провозглашает Ваше де Ляпуж. — Это фундаментальное понятие дарвиновского монизма и противовес мечтам девственной души, этим порождением философов» (*Vacher de Lapouge G. Агвен. Р., 1899. Р. 351*). Или Гобино: «...Нынешние расы представляют собой различные ветви одного или нескольких первородных и уже утерянных стволов, даже самые общие черты которых нам знать не дано. Эти расы, отличающиеся друг от друга внешними формами и пропорциями тела, строением черепа, внутренней конституцией, наличием или распределением волосяного покрова, цветом кожи и т.д., могут утратить свои главные признаки только в результате скрещивания» (*Гобино Ж.А. Опыт... С. 138*).
- ⁶¹ *Адорно Т.В. Негативная диалектика. М., 2003. С. 287.*
- ⁶² *Капустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. М., 1998. С. 303.*

Заключение

Острые контroversы между «старыми» и «новыми» можно, наверное, уже считать одной из форм развития философской мысли. Дискуссии между сторонниками и противниками проекта Модерна относятся к спорам такого рода. Чем для современного человека, живущего в начале III тысячелетия, предстает проект Просвещения – «незавершенным проектом» или «управляемым расчетом и произволом, которые непонятны человеку и разрушительно бесцельны»? Ответ на этот вопрос предполагает выявление возможностей (или принципиальной невозможности) развития основных теоретических установок, лежащих в основе просвещенческого проекта, применительно к новым реалиям нового мира.

Проведенный анализ позволил выявить основные вехи модификации политического проекта Просвещения применительно к такой стране, как Франция, прошедшей в XIX столетии через череду буржуазно-демократических революций и переживавшей полосу серьезной экономической, политической и социальной модернизации. Бурные политические катаклизмы во Франции XIX в. позволили высветить основные противоречия и слабости политической теории, предложенной ранней Современностью. В теоретическом плане это привело к формированию новых идеологических образований, которые, будучи укорененными в философии Просвещения, вместе с тем существенным образом модифицировали ее либо, подобно консервативной идеологии, породили антитезу просветительскому проекту.

В ходе предпринятого исследования были выделены три основные проблемы, решение которых, на наш взгляд, в последующем во многом определяло фон политико-философской рефлексии в целом. Внутренние противоречия, заложенные в самой их изначальной формулировке в предшествовавший XIX в. период, и были той движущей силой, что предопределила развитие политической мысли во Франции.

Внутренние противоречия принципа индивидуализма и принципиальная неспособность политической философии непротиворечиво объяснить с этих позиций становление общественного и политического порядка приводят к размыванию самого основания буржуазно-либеральной теории, а также к тому, что вопрос о возможности такого индивида стать матрицей правопорядка заменяется контекстуальным анализом взаимоотношений такого индивида в политическом пространстве. Яркий образ «человека, затерянного в толпе», высветенный А. де Токвилем, прекрасно иллюстрирует эти труднос-

ти раннелиберальной теории и одновременно открывает путь к новому осмыслению этого фундаментального принципа. Таким образом, изменяется само понятие индивида, которое теперь уже не столько направляет и формирует политическую рефлексию, сколько само становится функцией нового понимания политики и политического. «Принятие свободы индивидов, — пишет в этой связи К. Лефор, — того, что каждый из них не сводим к другому, связано с приданием большого значения политическому обществу, которое обнаруживает новую восприимчивость к непознаваемому и неукротимому. И одновременно тенденция этого общества запрещает... полное видение общественного бытия, куда был бы включен каждый»¹. Эта линия развития политической философии, намеченная в полтико-философском дискурсе XIX столетия, приведет в веке XX к признанию того, что «парадигма познания предметов должна смениться парадигмой взаимопонимания между субъектами, способными рассуждать и действовать»².

Что касается принципа всевластия и универсальности Разума как базового постулата Просвещения, то XIX век еще не воспринимал всю его трагичность. Разум-законодатель, монологичный Разум еще предопределяет развитие политической рефлексии, еще непоколебима вера человека в то, что с его помощью он может стать властителем природы и построить справедливое, свободное общество. Для либералов Разум выступает в качестве единственного законного Суверена, который устанавливает общественную и политическую справедливость; для социалистов он является основой научной организации общества, которая одна только и способна преодолеть последствия революционного кризиса и поднять общество на новый этап его эволюции. Разум, отождествляемый с моральностью и правом, противопоставляется «неразумию», которое должно быть уничтожено любой ценой, чтобы впоследствии на «расчищенном» от векового гнета предрассудков месте можно было реконструировать общество на вполне разумной основе.

В отличие от принципа индивидуализма, развитию и преодолению внутренних противоречий которого способствовала имманентная критика, этот просвещенческий постулат подвергается критике извне, со стороны противников просвещенческого проекта. Политическому априоризму Разума консервативная критика противопоставляет детерминацию и опосредование Разума всем человеческим опытом и исто-

¹ *Лефор К.* Политические очерки (XIX—XX века). С. 225.

² См.: *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 306.

рий. Французские консерваторы поставили под сомнение абстрактно-гуманистическое понимание человека исключительно как мыслящего существа и, следовательно, чем более погруженного в практику, тем дальше отстоящего от задаваемых разумом ценностей. Отказ от идеи моральной автономии личности, бывшей для либеральной мысли синонимом свободы, привел консерваторов к противопоставлению просвещенческому принципу рационализации политического принципа опосредования сознания и связанной с ним моральности бессознательными, «пред-рассудочными» моментами. Отсюда и понимание ими политики как постоянно соотносимой с опытом и историческим знанием, тесно зависимой от последнего.

Консервативная критика просвещенческих идей во многом способствовала установлению тесных взаимосвязей между политической философией и философией истории. История выступает в качестве момента, призванного опосредовать действие, направленное на воплощение истины Разума. Тем самым в политическую концепцию вносится известный динамизм, ограниченный, однако, признанием существования некоего «начала» или истока истории, каковым в раннем французском консерватизме выступает, как правило, божественное Провидение. Именно принципы исторического мышления, призванные смягчить жесткий априоризм статичного в своей истине Разума, привносят французские либералы в свою политическую концепцию. И хотя история еще воспринимается ими как единое прогрессивное движение всего человечества, устремленного к идеалам Справедливости и Свободы, уже в середине XIX столетия появляются идеи, пробивающие брешь в этом «историческом универсализме». Впервые на французской почве возникает мысль о том, что история не представляет собой единого процесса, что Разум управляет развитием далеко не всякого общества и что он не всегда синонимичен понятию цивилизации.

Сформулированные консервативной мыслью принципы, альтернативные Просвещению, представляли собой особый «стиль мышления», существование которого существенным образом влияло на развитие либеральных идей во Франции. В результате, как было выявлено в ходе анализа, сам французский либерализм приобретал в значительной мере консервативную окраску, что и составляет специфику этого идеологического образования на французской почве.

Наконец, развитие идеи прогресса в политической мысли Франции, ее обогащение ранне-позитивистскими концептами привело к формированию обширного поля разнообразных по своей окраске социалистических теорий. С одной стороны, эти теории, выражая чая-

ния обездоленных и пострадавших в ходе революционных событий масс и заявивших о себе как о грозной социально-политической силе, в теоретическом плане питались универсалистской просвещенческой верой в возможность счастья и справедливости для подавляющего большинства граждан. С другой же — выступали против порожденных Просвещением либеральных интерпретаций идей свободы и равенства. В отличие от широко распространенной точки зрения на утопичность ранних социалистических доктрин, обусловленной его «ненаучностью», в работе сделан вывод о том, что так называемая утопичность и обусловлена указанной противоречивостью. На основе определения утопического сознания как трансцендирующего окружающее его бытие и направленного на уничтожение его структуры была предпринята попытка выявить, какой из элементов этого сознания выполняет основную функцию активного, деятельного отрицания. Был сделан вывод о переходе от у-топии Просвещения (внепространственного мышления) к а-хронии — позитивной концепции длительности, выступающей источником прогресса и постулирующей политику улучшения реальности. Утопия с этой точки зрения предстает не просто как проект идеального государственного устройства, возможность реализации которого ставится под сомнение господствующими формами политического сознания, а как специфическое измерение политического сознания вообще.

Таким образом, как показывает проведенное исследование, политический проект Современности, основы которого были заложены философско-политической мыслью Просвещения, не является внутренне однородным и аморфным образованием. Политическая мысль XIX в. в своем стремлении преодолеть противоречия просвещенческого политического универсализма идет по пути кардинального пересмотра просвещенческих идеалов, доходящего до прямого их отрицания. Это была своего рода борьба с Просвещением как на его собственной основе, так и с помощью открыто противостоящих ему принципов.

Содержание

Введение	3
Глава I. От века восемнадцатого к веку девятнадцатому (философские предпосылки французской политической мысли XIX столетия)	6
Глава II. Свободный индивид как основа политического проекта: метаморфозы и альтернативы	47
Глава III. Разум – Деспот или Суверен?	94
Глава IV. Человечество на путях прогресса	148
Заключение	186

Научное издание

Федорова Мария Михайловна

**Метаморфозы принципов Просвещения
в политической философии Франции
эпохи буржуазных революций**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *А.В.Сафонова*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 07.07.05.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 11,93. Уч.-изд. л. 11,74. Тираж 500 экз. Заказ № 041.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14

