

Российская Академия наук
Институт философии

М.М. Федорова

**МОДЕРНИЗМ И
АНТИМОДЕРНИЗМ
во французской
политической мысли XIX века**

Москва
1997

ББК 66.02

Ф 33

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *Т.А.Алексеева*
доктор филос. наук *А.М.Руткевич*
кандидат филос. наук *И.И.Блауберг*

Ф 33

ФЕДОРОВА М.М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. — М., 1997. — 185 с.

В монографии рассматривается, каким образом в истории политической мысли формируются две тенденции, граница между которыми, не совпадает с классическим делением на правые и левые политические движения. С одной стороны, — убеждение в автономии индивида и его способности распоряжаться собой, принятие конфликтного характера общественного развития со всеми его разломами и дифференциациями. С другой, — коллективистское видение общества, осуждение во имя общего блага индивидуализма поиски общей веры. Эти тенденции мы обозначаем как модернизм и антимодернизм. Они соответствуют двум различным видениям общей судьбы человечества, двум системам социальных и политических ценностей, двум формам социального поведения.

ISBN 5-201-01942-0

©М.М.Федорова, 1997

©ИФРАН, 1997

ВВЕДЕНИЕ

Человечество всегда волновала проблема самоидентификации: на протяжении всей истории неоднократно предпринимались попытки объяснить возникающие или уже существующие явления во всех областях, соотнести их с предшествующими парадигмами социальной, экономической, культурной жизни. Поэтому вопрос “что значит быть современным?”, иными словами, в чем состоит сущностное различие между “теперь” и “прежде”, который в той или иной форме присутствует в мировоззрении любого крупного мыслителя, с полным правом можно отнести к числу вечных жизненных проблем. Понятие “modernus” (современный) в латыни употреблялось уже с V в.н.э., а в известном французском словаре Petit Robert его определение мы находим уже в середине XIV в. Во всех контекстах термин “современность” (modernity, modernité) был общим понятием для описания определенного исторического периода, характеризуемого специфическими социокультурными дифференциациями. “Современным (moderne) можно быть в любую эпоху, если говоришь на языке своих современников, но несколько отличным от языка твоих учителей”, — отмечал в этой связи Койре¹.

Однако до недавнего времени понятие “modernité” вполне совпадало по смыслу с понятием “contemporanéité” и было “тощей абстракцией”, обозначающей ту или иную степень новизны происходящих изменений. Обращение к понятию современности как совокупности черт, характеризующих сдвиги, происходящие более или менее открыто как в образе мысли, так и в образе бытия, было свойственно многим мыслителям. От Перро (“Parallèle des Anciens et des Modernes”, 1688) и Фонтенеля (“Disgression sur les Anciens et les Modernes”, 1689) до Руссо рефлексия пытается выявить закон прогресса человеческого духа, показать современность как неизбежный продукт независимых усилий человеческого

разума, отличный от всякого рода имитаций, характерных для эпохи Возрождения; показать, каким образом разум сам становится независимым и освобождается от власти авторитетов и традиций. Еще задолго до того, как философы начали говорить о “модернизме” как специфическом образе бытия современной западноевропейской цивилизации, многие мыслители пытались объяснить возникшие или возникающие явления во всех областях человеческой деятельности с того самого момента, как средневековая Европа после возрожденческого подражания античным образцам и экзальтированного отношения к Природе внезапно осознала сущность революции, произошедшей не только в политической и религиозной сферах, но и во всех прочих областях, прежде всего, в науке и культуре.

На протяжении последних двух столетий Современность рассматривалась и с точки зрения новых форм экономической организации общества (Маркс, Вебер), и с точки зрения прогресса (Ницше), и с точки зрения развития технологии (Хайдеггер). Однако связанный с пониманием характера современной эпохи термин “модернизм” появляется лишь в последние десятилетия, когда со всей очевидностью открывается истина, что проблематична не сама современность, а лишь ее интерпретация, кода принадлежность к “современности” как определенному жизненному стилю стала *ценностью*, которую пытались реализовать, либо контр ценностью, которую следовало отвергнуть либо искоренить. Именно в последние десятилетия проблема самоидентификации обрела подлинно философский смысл, тесно сомкнувшись с вопросами цивилизационного различия.

Каждая эпоха осознает свое отличие от предшествующих эпох, но ни одна историческая эпоха не переживала свой исторический опыт в столь заостренной идеологической форме. Поэтому, анализируя философские дискуссии последних лет, можно сделать однозначный вывод о расхождении двух понятий — “modernité” и “contemporanéité”. В дальнейшем в нашем исследовании за неимением адекватных

русских аналогов для различения этих терминов мы будем использовать понятия “современность” (эквивалент французского “contemporaneité”) и “модернизм” (для обозначения французского modernité или английского modernity, а также их производных — modernism и т.д.). И если понятие современности остается по-прежнему “тощей абстракцией”, этимологически восходящей к латинскому “modo” (недавний) и обозначающей то, что ново или, как определяет Littré, “то, что свойственно настоящему или сравнительно недавней эпохе (по отношению к более древним периодам)”, то понятие модернизма обретает цивилизационную окраску, становится тождественным эпохе или стилю².

В таком контексте 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, представляющего 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*, по отношению к которому настоящее выступает не более, чем в виде ориентировки. Таким образом, идея настоящего как полностью затмевающего прошлое оказывается как бы полностью подавленной осознанием настоящего как распахнутого в будущее, как 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.

Здесь возникает множество вопросов. Возможно ли вообще с эпистемологической точки зрения построение целостной концепции современности? Если возможно, то каковы должны быть ее регулятивные принципы? И что является главным, исходным пунктом, отличающим современную эпоху от эпох предшествующих? Общим моментом всех дискуссий о сущности эпохи модернизма является логоцентристский подход, полагающий, что основным моментом в осмыслении всех происходящих в западном обществе процессов за последние два столетия является рациональность, вне зависимости от того как — положительно или отрицательно — эта рациональность оценивается. Обычно считают, что модернистский проект, унаследовавший основополагающие моменты Просвещения, провозгласил в качестве аксиомы положение о том, что мир устроен рационально, то есть что в нем действуют законы, которые могут быть не только познаны человеком благодаря накопленному опыту и знаниям, но и использованы для освобождения человечества от природного и социального гнета. Лозунгом эпохи могла бы стать известная максима Кондорсе: что хороший закон должен быть хорош для всех. Преломленный в социальную область проект модернизма предполагал возможность сознательной и целенаправленной реконструкции общества и обустройства его на принципах свободы, справедливости, равенства.

Эту мысль в той или иной степени можно обнаружить у всех крупных мыслителей последнего столетия, даже не работавших в терминологии модернизма. Оценивая уникальность западной цивилизации, Гуссерль подчеркивал, что особенностью этой цивилизации с духовной точки зрения является взятая ею на себя “бесконечная задача” осуществления “свободной рефлексии — теоретичной и универсальной - по отношению ко всему человечеству в целом”³. Вебер

также рассматривает западное общество под углом зрения сложившихся здесь двух типов рациональности — *Zwerckrationalitat* (целеполагающая рациональность) и *Wertrationalitat* (ценностная рациональность), — первая из которых носит чисто инструментальный характер, а вторая подчинена моральным ценностям. Те же констатации мы находим у Адорно и Хоркхаймера в их широко известной “Диалектике Разума”, и у Фуко в его “Истории безумия”, и у Хабермаса... Этот список можно было бы продолжать бесконечно. В данном случае не имеет особого значения, рассматривается ли Разум и идентифицируемая с ним западная цивилизация как орудие освобождения человечества или как синоним убийственной технократии, империализма, тоталитаризма и прочих несчастий, постигших человечество в последний период его развития.

В контексте модернизма говорят также о временных и геокультурных рамках современной эпохи. Если модернизм представляет собой логику нового видения мира, то эта логика не может касаться какой-либо изолированной области. Человеческий мир постепенно менял свою конфигурацию, и основными вехами здесь стала целая плеяда революций — научная революция, означавшая переход от видения мира как управляемого божественным промыслом, к осмыслению мировых процессов как саморегулируемых; в результате на смену символическому единству в миропонимании приходит такая картина мира, в которой человек отделен от природы и пытается всячески с ней соединиться путем подчинения ее своей мысли и воле; в мире все подчинено законам механики, и эти законы призван познать человек. Затем политическая революция: в данной области “точкой разрыва” предстает возникновение новых форм демократии, как они сформировались сначала в Англии и Америке, а позднее во Франции. Суть обновления заключалась в том, что демократия понимается не как одна из форм правления наряду с прочими, но как единственно рациональная форма государственного устройства. Радикальные изменения

затрагивают, прежде всего, осмысление природы и источники власти: власть не носит более харизматического характера, она оправдана лишь согласием народа. Еще одной вехой на пути развития современной цивилизации и степенью в ее осмыслении становится промышленная революция: общественная техноструктура обретает свою самостоятельность, начинает во все большей степени оказывать влияние на другие области, прежде всего, на социальные и политические. Наконец, революция в области культуры, тесно связанная с научной революцией: здесь речь идет о десакрализации всей духовной жизни и ее рационализации; главной ценностью становится Человек. Естественно, все эти процессы были взаимосвязаны и развивались постепенно начиная с XVII века, но их “пик” приходится на XIX столетие.

Что же касается геополитических границ современной цивилизации, то их можно было бы обозначить как Западную Европу и североамериканские государства, изначально развивавшиеся по западноевропейскому образцу. Как отмечал П.Азар, “Европа никогда не довольствуется достигнутым, она постоянно возобновляет поиски истины и счастья, и в этом ее порыве всегда присутствует некая болезненная прелесть. Изучая развитие идей и принципов, их метаморфозы и пути их эволюции, прослеживая то, каким образом они крепили и утверждались в их успехах, победах и конечном торжестве, мы приходим к глубокому убеждению, что именно духовные и моральные силы, а никак не силы материальные направляют и руководят всей жизнью”⁴.

Однако в последние годы в дискуссиях о специфике характера современности появляется мнение о том, что идея западной цивилизации несводима только к идее рациональности, в какой бы форме эта рациональность ни выступала. Прежде всего, подчеркивается единство в различии скоротечного и случайного характера изменений, отличающих нашу нынешнюю эпоху. Современность изменчива, текуча, случайна, — отмечал еще в начале века Бодлер. А Поль Валери признавал, что “новизна, которая по природе своей

преходяща и тленна, является для нас столь значимым качеством, что она заменяет нам все прочие качества, тогда как отсутствие обновления отравляет наши души. Под угрозой унижения, презрения, скуки мы принуждаем себя всегда стремиться вперед, быть самыми передовыми в области искусства, нравов, в политике и в развитии идей; мы воспитаны таким образом, что ценим лишь все мгновенное и поражающее наше воображение, последствия любых потрясений”⁵. “Быть современным, — пишет Маршалл Берман, — значит находиться в окружении, обещающем приключения, власть, игру, рост, изменения самого себя и мира. И в то же время — это угроза разрушения всего, что мы имеем, что мы знаем, всего, что мы есть. Современный жизненный опыт не знает географических и этнических границ, классовых, национальных, религиозных и идеологических различий; в данном смысле можно говорить, что современность объединяет все человечество. Но это единство носит парадоксальный характер, это единство различия: оно обрушивается на каждого человека водоворотом постоянных разъединений и обновлений, борьбы и противоречий, двойственности и страдания. Быть современным — значит быть частью мира, в котором, по словам Маркса, все основательное взлетает на воздух”⁶.

Как можно соединить эти, казалось бы, несоединимые вещи — понимание мира как построенного в соответствии со строгими рациональными законами и его текучий и случайный характер? Действительно ли признание преходящего характера всего сущего лишает смысла утверждение об исторической длительности? И как можно построить новый мир, не разрушая того, что уже было создано многовековым опытом предшествующих поколений?

Вопросы эти сейчас стоят очень остро, и однозначного ответа на них, разумеется, дать невозможно. Но можно выделить некоторые тенденции, возникшие в последние годы в обществоведении и способные помочь распутать возникший клубок противоречий и загадок. Так, например, Т.Рок-

мор утверждает, что хотя разум, несомненно, выступает в качестве одного из важнейших аспектов современного социального мира, в эпистемологической перспективе мы не должны пытаться осознать современность исключительно в терминах рациональности, ибо разум представляет собой лишь часть целого, именуемого современным миром. Кроме того, важнейшим, с нашей точки зрения, выводом Рокмора является его идея о том, что целостная теория современности возможна лишь в качестве регулятивного принципа, идеала, которого невозможно ни достичь, ни полностью осуществить⁷.

Требованием многозначного и комплексного подхода к проблеме современности отмечены и точки зрения таких исследователей, как И. Валерштайн и Л. Э. Кэйун. Их объединяет то, что, во-первых, они усматривают неоднородность самого модернизма (Валерштайн выделяет два типа модернизма — “технологический модернизм” и “модернизм свободы”); Кэйун же вычленяет пять “промодернистских” ориентировок), а во-вторых, тот факт, как справедливо отмечает Валерштайн, наш мир никогда не мирился с модернизмом, и в разные периоды своего развития по разным причинам (Кэйун также выделяет три типа антимодернистского дискурса)⁸.

Таким образом, из философских дискуссий последних лет по проблеме специфики современной западной цивилизации можно сделать следующие выводы.

Во-первых, модернизм как “проект современности” (Хабермас) не является единственной концептуальной матрицей для осмысления всех форм социального и политического контекста, свойственных западной цивилизации, как она сформировалась за последние два столетия. И хотя модернизм, несомненно, выражает “генеральную линию” такого развития, наряду с ним существуют и иные концептуальные формы, находящиеся с ним в открытом, а порой и латентном противоречии и борьбе; эти формы имеют тот же объект для осмысления — современное общество, — но они

характеризуются иным подходом к его изучению и тем самым вносят свой вклад в построение общей теории современности.

Во-вторых, содержание самого модернизма не сводимо исключительно к логоцентристской парадигме научного мышления — оно значительно шире и богаче общей теории рациональности, хотя отрицать доминирующую роль последней было бы бессмысленно.

Конкретной иллюстрации этих положений мы бы и хотел и посветить нашу книгу, определенным образом ограничив при этом поле нашего исследования. Прежде всего, наш анализ коснется лишь одной из сфер общей теории современной эпохи, а именно, политической философии в ее связи с общефилософскими и общемировоззренческими установками и их развитием. Ведь именно в политической плоскости — в области соотношения общества и государства, единичной личности и политического универсума — критика модернистского проекта со стороны его оппонентов предстает наиболее значительной и основательной. Каким образом стало возможным, что проект эмансипации человечества превратился в систему всеобщего угнетения во имя освобождения человека? Чем обусловлен вывод, что логика Просвещения и рациональности есть логика господства и порабощения, а стремление к господству над природой с неизбежностью ведет к попыткам повелевать над другим человеком? Где располагаются “болевы точки” логоцентристской доктрины, каковы грани свободы, бывшей путеводной звездой лучших умов XIX и XX столетий?

Мы воздержимся от обсуждения очень популярной в последние годы темы, является ли модернизм “незаконченным проектом” или его победное царствование уже завершено, и мы живем в эпоху постмодерна. Наша цель скромнее — вернуться к истокам политического модернизма, проследить его “прорастание” из античного способа политического дискурса, дальнейшую его эволюцию в борьбе со своими идейными противниками, его победы и поражения.

Мы попытаемся разрешить эту задачу на материале анализа двух ключевых проблем, составляющих, как нам представляется, основную “линию натяжения” между политическим проектом модернизма и его главными оппонентами. Такими проблемами, на наш взгляд, является, во-первых, вопрос о том, что лежит в самом основании общества в его политическом измерении — единичный индивид или некая изначальная целостность, сообщество; а во-вторых, это проблема механизмов общественно-политического развития: является ли движущей силой политики независимый человеческий разум или унаследованная и передаваемая из поколения в поколение сила традиции? Тот или иной вариант ответа на эти вопросы является методологическим основанием для разрешения всех прочих политико-философских проблем — соотношения свободы и равенства, выбора адекватной формы государственного устройства, сущности и характера прав человека и гражданина и т.д., которые в той или иной форме будут затронуты в рамках нашего исследования.

При этом мы постараемся придерживаться рефлексивной точки зрения: мы покажем, что говорили люди XIX века — философы, историки, социологи, политические деятели — о своих собственных действиях и целях, и в особенности постараемся осмыслить связь генезиса их мыслительных конструкций с общей эволюцией духовного климата эпохи. Ограничивая таким образом методологически рефлексивный подход, можно выделить собственно идеологический аспект политических программ и доктрин, определить точки соприкосновения различных мыслителей, каждый из которых представляет собой сильную, не похожую на других личность, а также проследить расхождения и различия, разделявшие схожих, на первый взгляд, в идейном отношении мыслителей и школ. Мы ограничили наш анализ главным образом изучением политической мысли Франции XIX века, ибо французская политическая культура этого периода, безусловно, имеющая свои отличительные, специ-

фические черты, в своей совокупности представляет собой классический вариант политической культуры в целом.

При этом, однако, нельзя забывать тот факт, что любой историк, а тем более историк, работающий в области политической философии, в силу того, что сам принадлежит к определенной исторической эпохе, рассматривает изучаемую им область идей с точки зрения исторически детерминированного настоящего. Он обращается к тому или иному периоду прошлого философской мысли именно с позиций, которые сегодняшним днем выдвигаются на первый план. Думается, что для нас сегодняшних, мучительно осмысливающих специфику приобщения России к ценностям западной цивилизации, вопрос о путях формирования этих ценностей не может оставаться безразличным. Собственно, исторически российский спор “западников” и “славянофилов”, приобретший ныне иную окраску и иные формы, в той или иной степени сводится к вопросу о выборе между модернизмом (отождествляемым с западным цивилизационным путем развития) и антимодернизмом (отождествляемым с исконно российской традицией).

¹ *Koyré A. Etudes d'histoire de la pensée scientifique. P., 1973. P. 16.*

² Сразу оговоримся: мы используем это понятие в гораздо более широком смысле, чем оно использовалось до недавнего времени в эстетических теориях для обозначения специфического культурного стиля, сложившегося в Европе на рубеже XIX–XX веков.

³ *Husserl E. La Crise de l'humanité européenne et la philosophie. Trad. De P. Ricoeur. P., 1977. P. 63.*

⁴ *Hazard P. La crise de la conscience européenne (1680–1715). P., 1961. P. XI.*

⁵ *Valéry P. Regards sur le monde actuel. P., 1931. P. 161.*

⁶ *Bermann M. All that is solid mets into air. N. Y, 1982. P. 15.*

⁷ См.: *Rockmore T. La Modernité et la Raison: Habermas et Hegel // Archives de la Philosophie. 1989. N 52. P. 177–190.*

⁸ См.: *Cahoone L.E. The ten modernisms // Journal of Social Philosophie. 1993. Vol. 24. N 3; Wallerstein I. The end of what modernity? // Theory and Society. 1995. N 4. Vol. 24.*

ГЛАВА ПЕРВАЯ

1. Становление политического проекта модернизма

Как мы уже констатировали выше, модернизм явился мировоззрением, пытавшимся в систематической форме осознать и осмыслить изменения, произошедшие в человеческом бытии в конце XVIII — начале XIX веков. Но оба процесса — процесс реальных изменений и процесс их осмысления — находятся в различных онтологических уровнях и почти никогда не совпадают между собой. Как известно, мысль человека редко когда идет в ногу с делами — она то значительно опережает их, то отстает от них. Однако, как бы то ни было, никакие значительные изменения в способе человеческого Бытия и Мысли не происходят “вдруг”, внезапно, как это иногда выглядит на поверхности реальных фактов. Прежде чем произойдет “революция”, т.е. качественный скачок, проходит не одно десятилетие медленной эволюции, накапливающей и подготавливающей изменения. Люди не могут “вдруг” начать мыслить иначе, как это утверждает, в частности Поль Азар (хотя в целом его книга “Кризис европейского сознания (1680—1715)” отличается необычайной глубиной и прекрасным, детально тонким воспроизведением общей картины духовного климата западно-европейского общества на рубеже XVII—XVIII вв.): “Какой контраст! Какое внезапное изменение! — восклицает Азар. — Иерархия, дисциплина, порядок, который берется обеспечить власть, догмы, прочно регулирующие жизнь — вот ценности, почитаемые людьми XVII века. Принуждение, власть, догмы — вот то, что ненавидят их непосредственные преемники, люди XVIII века. Первые являются добродетельными христианами, вторые — неверующими; первые верят в божественное право, вторые — в право естественное; пер-

вые спокойно живут в обществе, разделенном на неравноправные классы, вторые мечтают о равенстве... В XVII в. большинство французов мыслили как Боссюэ, и вдруг они начали думать как Вольтер: это революция"¹. Контраст между характером мышления человека XVII века и его потомков действительно был значительным, и человечество входит в XIX столетие с совершенно иными представлениями о мире и месте в нем человека, чем это было век тому назад. Однако произошедшие изменения не носят столь скоротечного характера и занимают не два-три десятилетия, а гораздо более длительный промежуток времени.

Как и любое духовное образование, политическая философия модернизма проходит длительный период формирования, как бы прорастает из предшествующей философии, но вместе с тем она представляет своего рода эпистемологический разрыв по отношению к классической политико-философской парадигме, отрицая многие ее сущностные черты. Зарождающиеся еще в XVI—XVII вв. идеи — первоначально еще робкие и хрупкие — постепенно растут и крепнут. Они переходят границы государств и, достигнув новых широт, обретают новые силы. Эти идеи без конца подвергаются нападкам, их критикуют и опровергают вплоть до того дня, когда они становятся достаточно сильными, чтобы заменить собою принципы, вдохновлявшие многие поколения людей, чтобы обратить умы новых поколений к лучшему будущему.

Классическая форма политико-философского дискурса сформировалась в античности на основе политических взглядов Платона и Аристотеля и с незначительными трансформациями, не изменяющими, однако, ее сущности, просуществовала вплоть до XVII века. Факт облачения ее в период Средневековья в религиозно-теологическую форму нисколько не противоречил основным постулатам Стагири-та, а Возрождение означало также лишь возврат к аристотелизму в его светской форме, очищенной от религиозных наслоений.

В основе классического типа политической философии можно выделить следующие основные моменты. Во-первых, натурализм. Бытие — и природное, и человеческое — представляет собой единое целое, а диалектика культурного развития обязательно связана с космологией. А.Ф.Лосев характеризует такой тип мышления как “историзм по типу природного развития”, в котором природа является моделью для построения исторических и политических схем, провозглашается тождество времени и вечности: небесного свода и исторического процесса². В политическом плане это означает, что в качестве критерия справедливого берется субстанциальный элемент природы, космический порядок, независимый от субъекта, и определение “наилучшего политического порядка” осуществляется по отношению к естественному порядку без учета человеческих потребностей. Необходимость политического порядка, даже установленного в соответствии с обязательными требованиями разума, вписана в скрытый механизм плана природы. Для Платона и Аристотеля, как, впрочем, и для гуманистов Возрождения (в частности, Данте и Марсилиа Падуанского) искусство политики есть подражание природе. Из этих положений вытекает также и антиэгалитаристская концепция права: принцип справедливости — не равенство, но пропорциональность, то есть установление иерархического порядка, имитирующего космический порядок.

Во-вторых, этико-теологический взгляд на общество и государство. В классической парадигме политической философии политике всегда сопутствует этика, при этом этическая перспектива и забота о Благе преобладают над чисто политическими заботами. Отношение политики к общественной жизни аналогично отношению морали к частной жизни. Одновременно и политика и этика опираются на метафизический постулат о фундаментальном законе природы. Политическая и моральная добродетели взаимообусловлены. Отсюда и лучшим гражданином считается благой (с моральной точки зрения) человек. Благим политическим

институтам соответствуют благие нравы, а правителем должен быть мудрец-философ. Проблема наилучшей формы правления была едва ли не основной в классической политической философии, и такое положение дел сохранялось вплоть до XVI века.

Кроме того, и человек, и природа созданы и живут ради определенной цели. Человек — существо, уже от природы предназначенное для социальной жизни (*zoon politicon*). Естественная и начальная форма этого общежития — семья; наиболее же совершенная форма — государство. Государство есть по сути своей осуществление высшего блага для действующего человека; его цель — живая и совершенная добродетель всех граждан, потому что государство есть высшее Благо для человека, осуществление высшей моральной ценности — эвдемонии — как наивысшего состояния ума и полного уподобления божественному состоянию³.

Эта сторона аристотелевского учения и была позднее заимствована средневековой схоластикой (в первую очередь в лице Фомы Аквинского) и развита в соответствии с христианскими требованиями: самое великое благо есть Благо, даруемое Церковью, и поставленная ею цель является самой высокой целью.

И еще один момент. С Платона начинается длительная философская традиция, развивающая схему, основанную на различии града земного и града божьего. При этом христианство, “подправившее” платоновский идеализм и поместившее на место идей Бога, как бы заключило историю в скобки, что для политической философии означало полное господство догматической метафизики. “Классический дух склонен к стабильности, — отмечал в этой связи Поль Азар, — он и есть сама стабильность, В жизни господствует порядок. Зачем пытаться выйти за рамки замкнутой системы, признаваемой всеми совершенной, зачем обращаться к опыту, все ставящему под сомнение? Классическая парадигма испытывает страх перед пространством, таящим в себе неожиданности, и пытается в меру возможного приостановить

неумолимый ход времени⁴. Еще Сенека провозглашал первым признаком уравновешенного ума умение вовремя остановиться и оставаться самим собой. Поэтому классическая политическая мысль всячески стремится избежать любых изменений, которые могли бы разрушить естественное равновесие, сложившееся в обществе.

Значение открытия историчности политического универсума принадлежит только Новому времени, когда в политико-философскую мысль входит идея о субстанциальности реальности и о том, что структуры и модальности существования и функционирования сферы политического изменяются в зависимости от смены исторических периодов.

Известный исследователь истории политической мысли Пьер Манан именно в двойственности аристотелевской концепции государства — в том, что она одновременно служила и формированию претензий Церкви на земной суверенитет, и светским требованиям освобождения от влияния Церкви — усматривает причину того, что политическая философия Нового времени не стала продолжением и развитием идей Ренессанса⁵. Однако, думается, дело здесь не только в неспособности классической философии, основанной на аристотелизме, разрешить “теолого-политическую проблему” эмансипации государственной власти. Конечно, разрушение союза между религией и государственной властью, высвобождение последней из-под опеки ортодоксальной Церкви, понимание веры как индивидуального, субъективного и спонтанного устремления человеческой души к высшему источнику бытия в значительной степени способствовали разрушению установившегося порядка политического мышления и сыграли свою роль в становлении новаторских элементов. Суть проблемы, по нашему мнению, — в возникновении принципиально нового жизненного опыта, порожденного всей совокупностью социальных, экономических, политических и культурных факторов, опыта, сконцентрированного на индивидуе, личности, на осознании их значимости и в истории, и в политике, и в духовном развитии.

Здесь сложно установить какие-либо причинно-следственные связи и говорить о предопределяющем влиянии и детерминации: речь, видимо, должна идти о целом комплексе взаимосвязанных и взаимозависимых факторов (утрата религией интеллектуального и эмоционального влияния, разрушение под воздействием социально-экономических факторов иерархических структур, а вместе с ними и прежней концепции общества и замена ее идеями абстрактного индивида).

В пользу подобного вывода можно привести пример из истории развития идей XVII века, когда извечный спор между властью и свободой, хотя облаченный в религиозную оболочку, очень жестко развел и противопоставил друг другу два принципа, по сути своей уже вполне соответствующие двум различным типам жизненного опыта, выбирая между которыми, будут жить люди в XIX столетии. Сторонниками двух противоположных идей выступили Клод и Боссюэ: один защищал право свободомыслия, право беспристрастного и неограниченного подхода к любому вопросу, наконец, право ценить решения индивидуального сознания и индивидуальной совести выше всеобщего согласия; другой из них отстаивал стремление подчиниться общему решению и единой для всех дисциплине, а также необходимое признание власти высшего авторитета в качестве руководящего жизненного принципа.

Кризис классической парадигмы политического мышления начинается с позднего Возрождения, с XVI века, когда люди постепенно начинают осознавать, что античный полис не может более служить моделью для политического развития европейских королевств. С другой стороны, как уже указывалось, Церковь утрачивает свое влияние на политический мир, поэтому в качестве такой модели не мог выступать и Град Божий. Кроме того, существование феодальных сеньорий, раздроблявших власть, не давало возможности в реальности увидеть государство как единый и целостный организм, но, тем не менее, подводило к пониманию, что дальнейшее существование государственности в виде

феодалных структур также невозможно. Поэтому у мыслителей XVI века, таких как Макиавелли, Эразм Роттердамский, Томас Мор, Жан Боден, Де Без и др., мы находим не столько идею государства в нашем современном его понимании, сколько ее как бы предчувствие и предвосхищение. “Истоки государства должны были начать осознаваться только тогда, когда начал существовать организм, который для людей XVI века был еще достаточно новым, чтобы они ощутили необходимость наделить его именем — именем, которое народы того времени передавали друг другу”⁶, — писал известный историк Люсьен Февр.

В теоретическом плане XVI век не дал значительных политических систем; все работы того времени носили скорее ситуационный характер, но вместе с тем включали и осмысление фундаментальных политических проблем, которые должны были позволить позднее выделить сущность политического как такового. Так, описание чисто случайного исторического факта прорастало либо понятием, либо еще неотчетливым рисунком концептуальной схемы. Например, войны Франциска I были поводом для осмысления вопроса о территориальных границах государства; царствование Генриха III — для вопроса о династическом характере власти; крестьянская война 1525 г. в Германии подвела Лютера к изучению проблемы бунта и права народа на восстание и т.п. Факты осмысливались не только в их событийности и значимости для дня нынешнего, но и в их перспективе: фактам соответствовали понятия, подводившие к более или менее абстрактным идеям; за цепью событий усматривались концептуальные связи.

Особое место в этом отношении занимает творчество Макиавелли. Бурхарт полагал, что Макиавелли является мыслителем, с которого начинается современное государство. Творчество Макиавелли включало в себя три значительные идеи, ставшие катализатором всей логики Нового времени: связь политики с историей, связь политических институтов с категорией принуждения, появление идеи нации.

По мнению С. Гойяр-Фабр, “эпистемологическая смелость Макиавелли” состояла в “создании праксеологии, включающей в себя политическую философию”⁷. Макиавелли был первым мыслителем, отступившим от классической парадигмы и отказавшимся от образа “совершенного государства”.

В отличие от Аристотеля, описывавшего политическую жизнь с точки зрения цели, каковой является Благо, Макиавелли обращается к истокам и началам политики, часто насильственным и несправедливым. Благо у него тесно связано со злом, приходит через зло и только злом удерживается. Аристотель (а за ним и вся классическая традиция) концентрирует внимание на том, как достичь всеобщей добродетели и избежать “неправильных форм” государственного устройства; Макиавелли практически изучает только “ложные” (с точки зрения Аристотеля) феномены государственной жизни: как взять власть и удержать ее хитростью, нужно ли унижать и оскорблять врага, если его можно просто уничтожить и т.п. Но Макиавелли не только заронил в души людей сомнение относительно их совместного бытия и реалий политики, — он попытался показать механизмы политического действия. В 17-й и 18-й главах “Государя” он рисует картину общества, в котором люди действуют в соответствии со своими сиюминутными интересами, не строя далеко идущих планов, причем никто не желает жертвовать сегодняшним выигрышем ради дальнего блага. На этом и играет правитель: он не заставляет людей отказываться от их эгоизма, но пытается соотнести его с более длительной перспективой. Стратегия правителя должна основываться на страхе, а не на любви, так как тот, кто боится сегодня, будет бояться и завтра. Только страх перед возможным наказанием заставляет отступить сиюминутный интерес.

В политической философии Макиавелли политика обладает автономией по отношению к морали. Если насилие сопутствует власти и служит ее поддержанию, то это вовсе не означает, что Макиавелли отвергает всякие моральные ценности — просто он разводит мораль и политику по раз-

ным уровням. Макиавелли — тоже моралист, но он порывает с классической моральной традицией, он — философ политической нормативности.

Пример Макиавелли показывает, что платоновская идея мудреца-правителя не привлекает более политическую философию. Политическая мысль опирается уже на реальность, но в то же время старается выйти за эмпирические пределы событийности, сделать ее умопостигаемой, осуществить теоретический синтез на уровне общих идей. Но потребовались научное призвание и рационалистическая сила XVII века, чтобы превратить эти возможности мощного подъема политической философии в подлинную политическую науку.

Политическая мысль Возрождения отвергла многие классические догмы и идеи, поставив под вопрос устоявшиеся способы мышления и бытия. Вместе с тем, дав политической философии новые понятия, Возрождение не смогло создать систематического знания об обществе и законах его управления. Как утверждал Кассирер, духовный динамизм, пронизывающий культуру Ренессанса, еще не возымел решающего значения в философии и был как бы изначально парализован. Несмотря на гениальные догадки и “предчувствия” Макиавелли, Бодена, де Беза и др., потребовалось возникновение нового типа рациональности для осуществления перехода от интуиции к научным понятиям и системному анализу. Отсюда и специфика политико-философских построений XVII века: Гоббс, Локк, а вслед за ними, и Руссо заботились не столько о практической эффективности своих политических конструкций, сколько о прояснении концептуального инструментария, идейной четкости и ясности своих построений. XVII век был веком господства абсолютистских доктрин, но теоретический абсолютизм той эпохи не был эквивалентом тирании или деспотии — он символизировал победу разума, означал рационализацию политического универсума.

Так, гоббсовский проект состоит в том, чтобы основать политический порядок не на идее “лучшего государствен-

ного устройства” как в классической модели, а на “истине самих вещей”; не на цели, предписанной человеку природой (или Богом), но на наиболее мощной и универсальной страсти — на страхе. Таким образом, исходный момент у Гоббса и у Макиавелли сходный, но в отличие от Макиавелли, по Гоббсу, новый порядок, который предстоит построить, — это не благо, к которому мы стремимся, но зло, коего пытаемся избежать. По Гоббсу, античный идеал общественного действия, ориентированный на благо — естественное или сверхъестественное, — провалился, ибо понятия людей несовместимы с благом, и несовместимость эта представляется Гоббсу главным источником всех конфликтов и войн. Как в повседневной, так и в общественной жизни человека правят тщеславие, самолюбие, агрессивность, стремление взять верх над ближним, доказать свое превосходство. Греческая идея благой природы человека, основанная на иерархии добродетелей, ложна. Гоббсовское описание естественного состояния направлено как против античного мировосприятия и претензий классического республиканизма (природа человека не блага), так и против христианской идеи спасения (зло связано не с грехом, а с необходимостью самозащиты).

В первоначальной форме эта тенденция проявилась в истории политической мысли в форме становления новой идеи естественного права, которая в ходе своей эволюции преодолевала одновременно как концепцию божественного права, так и античную концепцию естественного права (политика как подражание природе).

Естественное право Нового времени было порождено определенной философией: философией, отрицающей все сверхъестественное, божественное и заменяющей личное действие и волю Бога имманентным порядком природы и общества. Но 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 предназ-

начением. Наконец, естественное право было тесно связано с определенным мироощущением: власть, внутри страны устанавливающая произвол в отношениях правителя со своими подданными, а между странами приводящая к войнам, должна быть отвергнута и заменена новым правом — правом людей, а не богов.

Первый шаг на этом пути был сделан еще Гуго Гроцием в его работе “*De jure belli et pacis*” (1625): он вводит двойственную формулу — естественное право существует наряду с правом божественным, ибо “Бог пожелал, чтобы подобные принципы существовали в нас”. Собственно, новаторство Гроция состояло не во введении в оборот политической мысли понятия естественного права, но в разведении и даже противопоставлении понятий божественного и естественного права. И главное — пока еще смутное и неоформленное ощущение мыслителя, 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 (“*De Jure naturalis et gentium libri octo*”, 1672; “*De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*”, 1673). Уже сам язык, лексика этого мыслителя, толкующего об обязанностях человека и гражданина, представляющей собой дискурс эпохи модернизма; развиваемые им идеи будут господствовать в следующем столетии, ведь говорит он о том, что философская абстракция должна заменить конкретную историю, ибо можно рассматривать “первого человека как бы упавшего с небес и наделенного теми же склонностями, что имеют и современные люди, приходя в этот мир”⁸. По его мнению, гражданское общество, выросшее из естественного состояния, посредством укрепления таких институтов, как семья, брак и формирования собственно политической сферы с необходимостью имеет договорную основу: индивиды объединяются в

сообщество, дабы сообща решать вопросы, касающиеся их общей пользы и безопасности; государь, наделенный суверенной властью, берет на себя защиту общего дела, прочие же граждане взамен обещают ему повиновение. Естественное право царит в общественной жизни: “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”⁹.

Здесь важно подчеркнуть два момента. Во-первых, хотя Пуфендорф не отрицает существования божественной силы, он как бы переводит ее в иной план: существует уровень чистого разума (уровень естественного права) и уровень божественного откровения (уровень моральной теологии), т.е. уровень обязанностей, которые употребление разума заставляет нас признать необходимыми для нормального существования общества, и уровень обязанностей, налагаемых на нас Богом, Они не связаны друг с другом: моральная теология занимается делами небесными, а естественный разум — земными. Во-вторых, естественное право у Пуфендорфа соотносится не с соответствием или несоответствием природе, а только с сущностью человека как существа *разумного*.

Дальнейшим шагом на пути становления модернистской парадигмы политической философии была концепция Гоббса. По его мнению, новое политическое искусство есть умение правильного использования разума, а единственный выход из состояния войны всех против всех — общественный договор. Каждый человек отказывается от своего права на самозащиту и передает его другому, специально избранному человеку, который должен гарантировать соблюдение мира и норм гражданского общежития. Права суверена неограниченны, ему переходит естественное право каждого из составляющих данное сообщество. Естественное право или право человека, пребывающего в естественном состоянии, Гоббс определяет в “Левиафане” следующим образом: “Естественное право, называемое обычно писателями jus

naturale, есть свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей природы, т.е. собственной жизни, и, следовательно, свобода делать все то, что по его суждению и разумению является наиболее подходящим для этого средством”¹⁰. Основа абсолютного суверенитета — право индивида, которое, в свою очередь, обусловлено необходимостью самосохранения, стремлением избежать смерти. Данный момент представляется крайне важным: у Гоббса впервые в истории политической мысли понятие блага заменяется понятием права, которого не знала классика. Это уже язык и проблематика Нового времени, первый шаг в формировании либерального дискурса. 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. С еще большей определенностью проблематика права и субъекта права прозвучит у Локка. В двух трактатах о государственном правлении” он формулирует три основных права личности: право на жизнь, на свободу, на собственность. Локк использует также гоббсовский понятийный инструментарий для выведения своей формулы правовой основы общественной жизни — естественное состояние. Однако определяющей формой человеческой жизнедеятельности у него, в отличие от Гоббса, выступает труд, связывающий воедино все основные права личности. В своих рассуждениях Локк идет еще дальше: божественное право не способно обосновать власть одного человека над другими людьми. Власть должна быть контролируемой и разделяться на исполнительную и законодательную ветви. Причем если исполнительная власть действует вразрез с поставленными целями реализации свободы всего народа, ее нужно отобрать у тех, в чьих руках она сосредоточена.

Политико-философская концепция Руссо непосредственно вытекает из теоретических построений Гоббса и

Локка и разворачивается в русле сформулированных ими идей и понятий: проблема естественного состояния и естественного права, общественного договора, индивида как исходной “клеточки” для построения общественного целого и т.п. Руссо не просто заимствует и развивает их идеи — он выводит из них все возможные логические следствия, ясно и определенно говорит о том, что у Гоббса и Локка только еще намечено или недосказано. Он как бы замыкает собою ряд раннебуржуазных теоретиков, заложивших основы политической доктрины модернизма, как бы символизирует характер предреволюционной эпохи, когда множество пробелов раннелиберальной доктрины еще не были со всей определенностью высвечены историей, но могли лишь смутно предчувствоваться или гипотетически предполагаться. Его философско-политический дискурс еще не освободился до конца от определенных моментов классического образца политического мышления (в первую очередь его ссылки на античную демократию, имеющие не поверхностное, но смысловое значение — окончательный, сознательный разрыв произойдет позднее).

С другой стороны, самый характер произведений Руссо таков, что они являли собой не описание реалий прошлого или проект будущего устройства общества, но были чисто умозрительной, логической реконструкцией и выполняли критическую функцию по отношению к традиционной концепции власти, были своего рода философскими притчами (вспомним: в своем “Рассуждении о происхождении неравенства” Руссо говорит на одной из первых страниц: “Начнем с того, что отодвинем в сторону все факты”¹¹). Все это обусловило сложность и многоплановость философских построений Руссо и их последующие далеко не однозначные интерпретации. Все политические теории XIX века — от традиционалистских до социалистических и даже анархистских — так или иначе отталкивались от конвенционализма и эгалитаризма Руссо, даже если они к нему весьма критически относились. Современный исследователь поли-

тической философии Люк Ферри говорит о двойственном характере фигуры Руссо, который “в глазах сторонников Старого порядка (например, Берка) предстал как модернист, а в глазах представителей модернизма (либералов) выглядел архаичным”¹². В политической истории XIX века фигура Руссо как идеолога буржуазной революции вызывает столько же споров и дискуссий, как в политических дебатах века двадцатого фигура Маркса в качестве идеолога революции социалистической. “С Руссо произошла та же история, что и со всеми великими политическими творениями: в конце концов, неважно, что хотел сказать автор; для истории социальных идей важно лишь то, как его можно прочесть и что можно из него заимствовать”¹³, — не без иронии замечает Ж.Жюийяр.

В интерпретациях Руссо недостатка не было: от теоретика демократии до идейного родоначальника современных форм тоталитаризма. Однако думается, что, во-первых, соотношение теории и практики нельзя упрощенно рассматривать в терминах причинно-следственной связи (ни одна теория не может быть полностью реализована на практике, равно как и никакая теория не может быть полностью обусловлена одними объективными процессами) и, следовательно, нельзя возлагать на какую-либо доктрину “ответственность” за те или иные уродливые жизненные проявления. А во-вторых, если говорить конкретно о руссоистской политической философии, то она никогда не была “сборником рецептов” политического действия — это скорее размышление о началах общественного устройства, логический конструкт, а не социальная программа.

По нашему мнению, основное значение творчества Руссо состоит в первую очередь в том, что здесь впервые была ясно и отчетливо сформулирована проблема индивида и общества в ее политическом измерении. Эта проблема была центральной для всей политической философии вплоть до тех пор, когда в последней трети XIX века социально-экономическое развитие и политический опыт человечества

выдвинули иной социально-политический проект: построение общества на основе групп, классов, масс, ставший знаменем социализма.

Свою задачу Руссо определяет следующим образом: “Найти такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всею общею силою личность и имущество каждого из членов ассоциации, и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде”¹⁴. Иными словами, его внимание сосредоточено на разрешении вопроса, каким образом возможно построить общество, т.е. единство, исходя из индивидуума, по природе своей рожденного свободным. И в этом отношении Руссо вполне приближается к логике политической философии либерализма, пытающегося осмыслить политическое исходя из того, что составляет сущность индивида, т.е. из свободы, понимаемой как самоопределение. Самоопределение личности раскрывается через понятие автономии, которое со всей определенностью будет осмыслено Кантом как нравственно конструируемая свобода воли. Но и у Руссо уже намечено понятие моральной автономии личности: “Отказаться от своей свободы — это значит отречься от своего человеческого достоинства, от прав человеческой природы, даже от ее обязанностей... — говорил Руссо. — Подобный отказ несовместим с природой человека; лишить человека свободы воли — это значит лишить его действия какой-либо нравственности”¹⁵. Или еще совсем почти кантовские слова: “К тому, что уже сказано о приобретениях человека в гражданском состоянии, можно было бы добавить моральную свободу, которая одна делает человека хозяином самому себе; ибо поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода”¹⁶.

Гоббс, как мы помним, также подошел к проблеме построения общества из индивида, но у него единство общества основано на абсолютной власти правителя. Руссо такое решение категорически не устраивало — сын своего време-

ни, он был яростным противником абсолютизма во всех его формах. Для решения данной теоретической задачи — построение общества исходя из единичного свободного индивида и обоснования индивидуализма без абсолютизма — Руссо использует два ключевых понятия, которые прочно войдут в политическую лексику первой половины XIX века — понятия всеобщей воли и суверенитета народа.

Итак, понятие общей воли (*volonté générale*). По Руссо, понятие общей воли означает не единодушие и не выражение мнения большинства, но предполагает единство общества в главном при расхождении в несущественных деталях; это своего рода “равнодействующая” всех индивидуальных волей. Один из наиболее интересных и глубоких комментаторов творчества Руссо, А.Филоненко сравнивает общую волю по Руссо, с одной стороны, с математическим понятием интеграла, а с другой — с лейбницевской монадой¹⁷: подобно тому, как каждый видит мир со своей точки зрения и каждая точка зрения является особенной, так и каждая воля отличается от другой воли, но мир един, и, следовательно, различные точки зрения согласуются, гармонизируются. Но главное — общая воля выступает в качестве основы легитимного политического действия. Отсюда становится понятным значение идеи народного суверенитета, который “заключается, в сущности, в общей воле”¹⁸.

Отметим, что Руссо не был первооткрывателем понятия “суверенитет народа”. Оно входило в лексикон политической философии еще в XVI веке: мы встречаем его в труде Жана Бодена “Шесть книг о Республике” (1576) и позднее у Шарля Луассо в его “Трактате о Сеньорах” (1614). Позднее оно используется Гоббсом и Пуфендорфом, очищается от метафизических наслоений, рационализируется. Суверенитет определяется Гоббсом как сумма всех естественных полномочий, которые люди единодушно отказались исполнять сами. Понимаемый таким образом суверенитет соответствует секуляризации теологического термина *suprema potestas* и как таковой означает высшую возможность управлять и ре-

шать все проблемы вплоть до самых исключительных случаев; суверенитет становится монополией *политического решения*. Но у Гоббса и Пуфендорфа понятие суверенитета предназначалось не столько для утверждения власти народа, сколько было направлено на освобождение власти правителя от политического господства Церкви. У Гоббса речь идет о суверенитете как полноте власти государя, которому народ делегирует свою волю. Пуфендорф рассуждает иначе: если источником власти выступает не Бог, то им может быть только народ. Таким образом, Руссо, провозгласив идею суверенитета народа, вполне вписывается в общую линию политических теоретиков своего времени. Однако, как подчеркивает Р.Дерате, радикальная новизна концепции Руссо состояла в том, что он передал народу не только *источник*, но *возможность осуществления* суверенитета¹⁹. До Руссо считалось, что народ обладает суверенитетом лишь изначально, а затем делегирует его, передает правителю. У Руссо же суверенитет выступает как неотчуждаемое качество именно потому, что связан с общей волей, “ воля не может быть передаема; Но с другой стороны, он отказывается от гоббсовского абсолютизма: порядок и единство общества не должны быть привнесены извне (правителем). Следовательно, нужно идентифицировать волю каждого и волю всего общественного организма, что он и делает при помощи понятия общей воли. И вот здесь как раз и срабатывает новое понятие политического субъекта, о котором мы говорили выше: человек есть существо, способное подчиняться внутреннему моральному закону, способное к самоуправлению; он — “автор собственной человечности, а не только создатель политического сообщества”²⁰. Таков общий смысл и значение руссоистской концепции соотношения индивида и общества, полностью перевернувший взгляд на условия осуществления правления.

Но именно 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* (подчеркнуто мною. — М.Ф.), и суверен, который есть всегда не что иное, как коллективное существо, может быть представлен только самим собою. Передаваться может власть, но никак не воля”²¹. Во-вторых, суверенитет *неделим*, ибо “воля является общею, либо ею не является”²². Из двух названных принципов суверенитета — его неотчуждаемости и неделимости — с необходимостью логически 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. На страницах “Общественного договора” 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. Любопытно, что именно эта тенденция взяла верх в якобинстве, в котором герои Спарты и Рима с их готовностью к самопожертвованию всегда были лучшими примерами для подражания. Можно сказать, 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”²³. 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 политика²⁴. Иными словами, прямая демократия мыслится Руссо не как демократия *правлящая*, но только как демократия *законодательная*.

Таким образом, уже здесь, в толковании идеи суверенитета народа, содержался вопрос, крайне важный для всей либеральной 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 веке.

Либо признание всемогущества народа, которое оправдывает любые его деяния, в том числе и несправедливые; либо права народа должны быть ограничены (например, правами личности), и тогда демократия являет собой не царство суверенитета народа, но царство права. В первом случае акцент делается на право большинства, и эта тенденция возьмет верх в партиях народной ориентации. Во втором — на первый план выдвигается уважение прав меньшинства, что найдет свое отражение в либеральных доктринах. Необходимо отметить и еще один момент: именно французскому либерализму в лице Токвиля принадлежит заслуга привнесения в теорию демократии социального аспекта. То есть демократия мыслится не только как способ правления, но и как “равенство условий”, т.е. не только как равенство имущества или выполняемых общественных функций, но и как

равенство социальное. Демократическое общество есть общество, лишенное каст и сословий, обеспечивающее всем равный доступ к исполнению общественных функций, отсутствие привилегий и почестей, обусловленных от рождения принадлежностью к определенному слою. Так за несколько десятилетий понятие демократии проделало огромный путь от античной модели, господствовавшей в политической мысли на протяжении столетий, до современного понятия, соответствующего эпохе индустриального общества периода модернизма.

Творчество Руссо завершает собою целый этап в развитии либеральной философии — этап ее формирования и “прорастания” из классической парадигмы политического мышления. Главным итогом этого этапа было выявление нескольких принципиально новых для политической философии в целом моментов:

— индивидуализм (общество состоит из отдельных индивидов, каждый из которых обладает волей и является свободным; в теоретическом плане индивид предшествует социальности);

— эгалитаризм, т.е. равенство прав всех составляющих сообщество индивидов;

— утверждение о том, что социальные связи имеют своим источником волю и рефлексивные действия людей и что закон есть внешнее, искусственное творение человека;

— положение о репрезентативной сущности власти, конечной целью которой является обеспечение самоидентичности социального целого.

Именно этими моментами модернизм XIX века будет противостоять своему главному оппоненту — антимодернистскому проекту, выдвинутому традиционализмом. Либеральный модернистский проект опирается на рационализм Просвещения; традиционализм выступает с попыткой адаптации к современному ему миру классической доктрины естественного права. Либеральному индивидуализму традиционализм противопоставит концепцию, согласно которой

подлинный разум носит внешний по отношению к индивиду характер, он воплощен в истории и традиции. Отвергая эгалитаризм, оппоненты модернистского проекта обратятся к органицистской и иерархизированной концепции общества.

2. Традиционализм как антимодернизм

В предыдущем параграфе мы проследили основные этапы формирования и становления общественного проекта модернизма, сливающегося на ранних стадиях своего развития с либеральной доктриной. Однако на наш взгляд, было бы неверным полагать, что все политические проблемы общества *lato sensus* ясно и отчетливо выражаются в господствующем политическом дискурсе. Во-первых, существует множество механизмов блокировки, препятствующих изучению определенных вопросов и отстаивающих все привилегии в изучении других проблем. С другой стороны, поскольку политическая мысль имеет своей целью прояснение конкретных механизмов власти, она связана своими важнейшими задачами и проектами либо с господствующими, либо с угнетенными, но поднимающимися общественными слоями. Но поскольку эта мысль направлена также и на пробуждение определенных надежд и ожиданий, заигрывает с извечно присущей человечеству жаждой иллюзий и мифов, то она овладевает и проблематикой политических моделей, чья беспочвенность уже доказана Историей, создаст теории, способные скорее стимулировать воображение, нежели непосредственно отражать главные тенденции судеб человечества. Однако же такое положение подобных политических теорий не снижает их значимости как для общей эволюции культуры и цивилизации, так и для конкретного политического действия, ибо они в символической форме решают проблемы, не попавшие в поле зрения господствующего политического дискурса.

Работы традиционалистов начала века заложили основы целой политической культуры. В отличие от универса-

листской и рационалистской, укорененной в политической мысли Просвещения и практике французской революции политической традиции модернизма эта культура никогда не занимала господствующего положения в обществе. Но с другой стороны, традиционализм никогда не был и маргинальной идеологией. Напротив, его влияние на эволюцию политического сознания людей всегда было значительным. В политической жизни Франции традиционалисты и консерваторы всегда были в оппозиции и в меньшинстве, но это меньшинство оказывало особое влияние: оно ставило вопросы, поднимало проблемы, по-своему формировало духовный климат эпохи.

Такому положению идеологии традиционализма немало способствовала его особая внутренняя гибкость и способность перестроиться в зависимости от обстоятельств. В то время как либерализм, по крайней мере, до начала XX века, оставался достаточно стабильной идеологией и относительно мало эволюционировал в теоретическом отношении, традиционализм никогда не воспринимал очередное свое поражение на политической арене в качестве окончательного и всякий раз (быть может, именно в силу этого обстоятельства) модифицировал свои основные постулаты с учетом нового исторического и интеллектуального контекста.

При этом главные принципы, сформулированные на рубеже XVIII—XIX веков Берком и Де Мэстром, — опора на историческую традицию и коллективную социальную целостность, апелляция к коллективному разуму текста нации и ее жизненному опыту, органицистская теория общества и государства — оставались незыблемыми, изменялась лишь их “теоретическая оболочка”: способ аргументации, сфера приложения, те или иные акценты. Хотя дистанция, разделяющая, скажем, “Размышления” Де Мэстра и “Происхождение современной Франции” Тэна, огромна.

Великим законом политической истории — как в области чисто событийной, так и в плане развития идей — является закон реакции. Это и реакция свободы против всевла-

тия авторитета, и реакция авторитета власти против 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 веков — Великая французская революция и набирающая силу промышленная революция — пробрили 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 в качестве 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, в системе кажущихся незыблемыми ценностей²⁵. Именно в силу этого на заключительных этапах революционных потрясений доминирующее значение приобретают идеологии консервативного толка. Так, уже в первые десятилетия XIX века формируется контрмодель современного общества. Реальности, представленной как подвижная, открытая для всех новаций история, чья ткань отмечена внезапными разрывами и скоротечными изменениями, противопоставляется бесконфликтное течение политического времени, исто-

рия гладкая и линейная. Принципу автономии личности, высвобождению личных амбиций и инициатив - понятие социально однородной группы, сосредоточенной на своих интересах, в которых преобладают ценности взаимопомощи, солидарности и совместного выживания. Морали, основанной на извлечении прибыли, вере в законы рыночной экономики — неверие во всемогущество Денег, осуждение общественной иерархии, основанной на рыночных критериях. 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.

Таким образом, в истории политической мысли формируются две тенденции, граница между которыми, хотя и очерченная достаточно отчетливо, не совпадает, тем не менее, с привычным разделением на левые и правые политические движения и партии. С одной стороны, — убеждение в автономии индивида и его способности распоряжаться своими способностями и самим собой, смелое принятие конфликтного характера общественного развития со всеми его разломами и дифференциациями, лояльное отношение к Церкви, ее доктрине и институтам. С другой, — коллективистское, унифицирующее 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. Две этих тенденции мы обозначаем как модернизм и антимодернизм. Они соответствуют двум различным видениям общей судьбы человечества, двум системам социальных и политических ценностей, двум формам социального поведения.

По нашему мнению, было бы неверно сводить традиционализм исключительно к контрреволюционной идеоло-

гии, истоки которой относятся к концу XVIII — началу XIX веков. В этом случае он был бы ограничен одним лишь ощущением пассаизма, 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 традиционализм всегда выражал глубинные чаяния значительных общественных слоев выявить универсальный смысл мирового целого, связав индивида с идеальным порядком, подобным тому, который существовал во времена “золотого века” человечества; и в качестве таковой эта идеология составляет важнейшую часть культурного достояния самых различных народов, существующую на протяжении всей истории человечества и проявляющуюся с большей или меньшей силой в различные исторические периоды в зависимости от конкретной политической ситуации. Только в дореволюционной Франции можно назвать имена Фенелона и Буленвилля, Ле Лабурера и графа д’Антраг, аббата Дюбо и Боссюэ... В начале бессознательно, но затем все более осознанно разрозненные образы связываются интеллектуальной элитой и составляют символическую систему, а позднее и идеологию, способную легитимировать переустройство общества в соответствии с экономическими потребностями. Пожалуй, только в конце XVIII — начале XIX века традиционализм обретает более отчетливые очертания, укрепляет свои теоретические позиции благодаря творчеству таких ярких представителей, как англичанин Эдмунд Берк и выходец из Савойи Жозеф Де Мэстр.

Здесь следует дать некоторые терминологические пояснения. Говоря об идейном течении, некоторые из принципов которого мы очертили выше, мы используем не довольно прочно вошедшее в научный оборот понятие консерватизма, но менее употребимое — “традиционализм”. Это не случайная оговорка. Мы полагаем, что понятия эти не эквивалентны и не взаимозаменяемы, хотя некоторые исследователи их отождествляют ²⁶.

Одним из первых эти термины стал различать Карл Мангейм: он выделял традиционализм как “формальную характерную психологическую черту каждого отдельного сознания” в отличие от консерватизма, который он определял как “объективную мыслительную структуру”, исторически укорененный, динамически изменяющийся структурный комплекс, в качестве такового являющийся частью духовно-психологического контекста, определяемого социальной и исторической реальностью данной эпохи²⁷. Иными словами, Мангейм видит в традиционализме некую универсальную человеческую склонность недоктринального характера, тогда как консерватизм выступает для него в качестве идеологически осмысленного выражения этой склонности применительно к особенностям того или иного общества.

Несколько иное определение традиционализма мы находим у Э.Шилза: он определяет его как “форму повышенной чувствительности к *sacrum*, требующую его исключительности. Его (традиционализм) удовлетворяет только целое. Ему недостаточно сохранения традиции в каких-либо отдельных сферах, например, в семье или в религиозных обрядах. Он бывает удовлетворен лишь в том случае, если традиционный взгляд проникает во все сферы — в сферу политики, экономики, культуры и религии — и объединяет их в общем признании полученного от прошлого *sacrum*”²⁸. Иными словами, традиционализм у Шилза выступает в качестве целостного мировоззрения, которое все наследие общества обращает в позитивную ценность.

Однако, по нашему глубокому убеждению, экспликативная ценность антимодернистского традиционализма состояла в том, что он не был одним лишь стремлением к консервации уходящего образа социального и политического бытия, страхом перед движением в любую сторону, порождающим бесплодную инерцию в действиях и мыслях. С одной стороны, он по-своему, в иной форме, нежели это делал модернистский проект, осмысливал происходящие в обществе процессы, давал иные, чем либерализм, ответы на воп-

росы, поставленные революционируемой эпохой. С другой стороны, он поднимал также проблемы, неведомые модернистской парадигме политического мышления (в частности, проблема соотношения политики, традиции и истории), которым впоследствии суждено было прочно укорениться в политико-философской мысли.

Кроме того, следует принять во внимание и тот факт, что традиционализм никогда не был единодушен в своем отношении к прошлому. Факт идейной разнородности традиционализма в последнее время все отчетливее осознается исследователями, работающими над изучением данной сферы культурного достояния человечества. Так, польский историк и социолог Ежи Шацкий различает “интегральный традиционализм” докапиталистических обществ и “идеологический традиционализм” Нового времени. По его мнению, идеально-типический “интегральный традиционализм” представляет собой мировоззрение *безальтернативное*: “в нем нет проблемы выбора принципов поведения, ибо принципы приняты раз и навсегда как естественные и единственно возможные; здесь нет места для различий “есть” и “должно быть”²⁹. Он имеет сильную религиозную и даже сакральную окраску: то, что было всегда, хорошо еще и потому, что за ним авторитет сверхъестественных сил; он познает мир как однородное целое и видит в социальном порядке часть божественного и естественного миропорядка; миропорядок этот постоянен и неизменен, и любые его нарушения неизменно должны заканчиваться возвращением к исходному положению.

В отличие от “примитивного” идеологический традиционализм, по мнению Шацкого, не исключает из своей картины мира социальных изменений и даже изменений, происходящих с устойчивой последовательностью. Кроме того, представители идеологического традиционализма осознают тот факт, что человек нового общества поставлен перед множеством нравственных, политических и социальных альтернатив, поэтому данная идеология видит свою

задачу в том, чтобы склонить человека к нравственному выбору, а не в том, чтобы удержать его в рамках унаследованного от предков “естественного мышления”. Ощущение изменчивости и многообразия социального мира подводит традиционалистов к убеждению, что защита прошлого должна быть скорее отстаиванием неких общих принципов, нежели защитой конкретного социального порядка, существовавшего в определенных пространственно-временных рамках³⁰.

Со своей стороны Лауренс Кэйун в противостоящей модернизму позиции дифференцирует три ветви. Это, во-первых, *антимодернизм* как радикальный отказ от современности в пользу предмодернистских принципов (данная позиция часто принимает форму религиозного фундаментализма). Во-вторых, *номмодернизм*, заключающийся в “отрицании того, что любые нетехнические черты, составляющие содержание термина “modern”, являются достаточно значимыми, чтобы их соотносить с темпоральным или геокультурным своеобразием европейской постренессансной цивилизации”. Номмодернистское требование *per se*, по мнению Кэйун, означает, что модернистский общественный проект представляет собою зло; что европейское эгоцентристское самомнение, игнорирующее прочие культуры и прочие эпохи, развивается в тандеме с неудачной попыткой признания неизменяемости в качестве основополагающей черты человеческой природы (данной позиции придерживаются главным образом не западные мыслители, например, Ганди). Наконец, *контрмодернизм*, противостоящий просвещенческому общественному проекту, выступающий против модернистского индивидуализма, эгалитаризма, рационализма и секуляризма за возврат к социальной или религиозной традиции. В качестве классического представителя данного направления автор называет Э.Берка, а также усматривает реинкарнацию предмодернистских принципов в творчестве Мак Интайра и Р.Скрутона³¹.

В данном случае в наши задачи не входит подробный анализ приведенных выше классификаций и концептуаль-

ных схем. Воспроизводя их, мы хотели лишь показать, что традиционализм как явление социально-политической жизни общества многолик, что отрицание модернистского проекта реконструкции общества изначально не являлось чем-то монолитным и единообразным. В данной работе нас будет интересовать то направление, которое Шацкий называет “идеологическим традиционализмом”, Кэйун характеризует как “контрмодернизм”, а многие исследователи обозначают как консерватизм. Подчеркивая его антимодернистскую заостренность, мы будем говорить о нем просто как о традиционализме, имея в виду, однако, все различия, сформулированные цитируемыми нами авторами. Употребление термина “традиционализм” в нашем контексте имеет целью выйти за рамки простого противопоставления либеральной и консервативной идеологий с тем, чтобы изучить процесс их становления в более широком культурно-цивилизационном и философском аспектах.

Понятие “консерватизм” более “политично”; этимологически оно включает в себя момент обращенности в прошлое и попытки сохранить его в противовес каким-либо общественным изменениям и катаклизмам. Обращаясь же к термину “традиционализм”, мы хотели бы подчеркнуть, что данная идеология была направлена не столько на сохранение определенного общественного состояния, сколько на его реконструкцию, причем реконструкцию на принципиально иных началах, нежели начала, предлагаемые общественным проектом модернизма, воплощенном в либеральной идеологии. В этом отношении понятие традиционализма шире, чем понятие консерватизма, поскольку включает в себя мощный культурно-философский пласт, позволяет рассматривать и анализировать концепции теоретиков, которых никак нельзя назвать консерваторами, но чьи идеи косвенным образом сыграли значительную роль в становлении консервативной идеологии (например, Э.Ренан или И.Тэн).

В пользу подобного различия понятий консерватизма и традиционализма можно привести еще и то обстоятель-

ство, что многие исследователи рассматривают консерватизм исключительно как “реактивную” идеологию, развивающуюся как ответ на определенные лакуны идеологии либерализма. И действительно, внешне все выглядит именно так: программные работы идеологов консерватизма были исключительно ситуационны и являлись ответом на те или иные революционные события (как известно, “Размышления” Берка и “Воззрения” Де Мэстра были ответом на Великую французскую революцию, а толчком к написанию “Происхождения общественного строя современной Франции” Тэном послужила Парижская Коммуна и франко-прусская война). Да и сама по себе традиционалистская доктрина является самой диалогичной из всех идеологий: она вырастает и развивается из постоянной полемики со своим главным оппонентом — философией модернизма. Конечно, отрицать факт критической заостренности традиционализма невозможно. Но вместе с тем следует отметить, что помимо критического пафоса традиционализм имеет и очень глубокое собственное содержание. Он является не просто критикой либеральных принципов, но и самостоятельным идеологическим образованием, т.е. имеет собственную концепцию общества и человека, концепцию государства, власти, правления, морали и религии. Кроме того, нельзя забывать, что осмысление феномена Великой французской революции было важнейшим компонентом как французской историографии, так и политической мысли XIX столетия. К истории французской революции обращались Жозеф Де Мэстр и Жермена де Сталь, Тьер и Минье, Мишле и Кине, Луи Блан и Токвиль, Сорель и Жорес, Тэн и Олар. И каждый раз анализ событий этой великой эпохи давал повод для развития собственных политических взглядов автора, добавляя в то же время лишнюю черту к характеристике этого события.

Итак, в чем же суть концепции традиционализма в его французской версии? Размышляя о процессе становления либерализма, мы говорили о том, что он представлял собой в определенной степени разрыв с классической политико-

философской традицией, отход от принципов политической мысли, разработанных в античности Платоном, Аристотелем, а позднее интегрированных христианством. Раннебуржуазная политическая мысль рождалась из борьбы с христианской идеологией и пафосом ее было освобождение человека как от земных оков, так и от оков, налагаемых царством божьим. Свободный индивид, равный по своим естественным правам всем прочим индивидам, — вот основа либерального проекта. Такой индивид, полагали либералы, способен при помощи мощнейшего орудия, которым наделила его природа, — разума — создать справедливое общество на началах равенства всех перед законом и уважения прав себе подобных. Первые попытки практического воплощения этой доктрины показали, что общество не во всем “прозрачно” и податливо для разума, что в нем действуют скрытые механизмы, способные извратить принципы равенства и справедливости, что свобода подчас оборачивается жестокой тиранией большинства. Либерализм XIX века был сосредоточен на корректировке раннебуржуазных воззрений, пересмотре проблемы суверенитета народа под углом зрения соотношения гражданского общества и государства. Традиционализм пошел иным путем: в создании своей концепции общества он опирался на классическую традицию, от критики которой отталкивался либерализм.

Социальному артификализму (общество есть результат общественного договора, т.е. сознательных действий индивидов) и волюнтаризму (в основе социума — атомы индивидуальной воли) раннего либерализма противопоставляется берущая свое начало в античности концепция, согласно которой человек изначально пребывает в общественном состоянии (знаменитый аристотелевский *zoon politicon*). Таким образом, в основе традиционалистской социологии лежала идея органической целостности.

Здесь хотелось бы коснуться еще одного представляющего для нас особый интерес вопроса о связи французского традиционализма с романтизмом.

Именно своим выходом на историческую проблематику традиционализм оказал значительное влияние на культуру того времени, прежде всего, на творчество романтиков, которые по-своему пытались осмыслить вечные проблемы человечества — проблемы старого и нового — в контексте общей адаптации к новым социально-историческим условиям. Традиционалистов и романтиков роднило общее чувство, ощущение переходной эпохи между революционизируемым прошлым и неясным, не определенным пока будущим. Их объединяли зачарованность феодальным прошлым, стремление к идеалам христианства и монархии. Данные обстоятельства давали повод для отождествления раннего традиционализма и романтизма: для многих исследователей романтизм начала XIX века синонимичен политическому консерватизму.

В критической литературе, посвященной анализу феномена романтизма, последний чаще всего характеризуется как мировоззрение, основанное на отказе от ценностей буржуазной цивилизации, как бунт против “духа капитализма”, рожденного вместе с протестантской Реформацией и ставшего господствующим благодаря промышленной революции. Это определение объединяет самые разнообразные подходы к романтизму — и рассмотрение его как тенденции в литературе и искусстве первой половины XIX в., и как консервативную реакцию на Великую французскую революцию, и как субъективистско-психологические умонастроения определенных социальных групп, и как реакционное философское течение, предвосхитившее появление фашистской идеологии. Вскормленный ностальгией по прошлому, в котором люди жили в гармонии с природой и с самими собой, романтизм склонен к религиозности, мифотворчеству, символизму, воспеванию традиции, окруженной магической аурой, одновременно демонстрируя открыто пессимистическое отношение к существующей реальности. Однако нельзя не согласиться с такими авторами, как М.Леви и Р.Сэйр, полагающими, что в качестве критики современности (мо-

dernity) романтизм был порожден самой этой современностью и преследовал ее как тень, в силу чего он трансформировался в типичный феномен современной культуры, научился сосуществовать с духом Просвещения³². Итак, романтизм так же антимодернистичен, как и традиционализм, но означает ли это, что между ними можно поставить знак равенства, т.е. считать традиционализм романтическим мировоззрением или романтизм однозначно отождествлять с традиционализмом?

Вопрос этот не так прост, как кажется на первый взгляд. Так, однозначное соответствие между романтизмом и традиционализмом наблюдается, пожалуй, только в Германии. В Италии же романтики придерживались скорее либеральных взглядов, в Англии приверженцы романтизма занимали различные политические позиции (Байрон, например, скорее тяготел к либерализму, тогда как Колридж был приверженцем традиции), но в целом английское романтическое движение не выходило за пределы литературы и не соединялось, как в Германии, с обширным религиозно-философским движением, проникающим в социально-политическую область. Во Франции соотношение романтизма и традиционализма было неоднозначным и подвижным. Думается, дело здесь в неоднозначности самого понятия романтизма. В задачи нашего исследования не входит в настоящий момент точное определение романтизма как глобального явления духовной культуры человечества (Поль Валери, например, вообще утверждал, что нужно утратить всякий дух научной строгости, чтобы попытаться определить романтизм), тем более что данному предмету посвящена весьма обширная литература.

Однако, чтобы выявить соотношение между традиционализмом и романтизмом, нужно, как нам представляется, прежде всего, занять определенную методологическую позицию по отношению к *политическому романтизму*. По нашему мнению, романтизм был не столько самостоятельной идеологией (в этом случае вполне правомерно было бы вы-

являть соотношение между романтизмом и традиционализмом в политическом плане), сколько *формой выражения* различных идеологий. Уже Б.Констан говорит о “моральной болезни века”; в 1833 г. Сен-Бев роняет ставшее знаменитым выражение “болезнь века”; Бальзак в 1842 г. называет введение к 3-ей части “Утраченных иллюзий” “Грустной исповедью дитя века”, а в 1846 г. озаглавливает как “Болезнь века” главу в “Изнанке современной истории”. Термин “болезнь века” пытался вобрать в себя специфический характер мировосприятия и мироощущения самых разнообразных людей второй трети XIX века. Это объясняет социальную разнородность романтизма, существование наряду с аристократическим романтизмом салонов так называемого “народного романтизма”, романтизма легитимистского толка и социалистической ориентации.

Жан Гушар, называя первую половину XIX века “эпохой романтизма” (в отличие от второй половины столетия — “эпохи позитивизма”), выделяет следующие основные черты политического романтизма. Это, во-первых, склонность к драматизации политической истории (прославление героизма, жертвенности, величия нации, народа, пролитой крови предков). В этом отношении политический романтизм подпитывается воспоминаниями о дореволюционном прошлом и империи. Во-вторых, sentimentalное и выразительное понимание политики. Понимавшаяся ранее как искусство возможного, политика превращается в призыв к идеалу. Здесь появляется очень важный момент в политике: речь идет уже не столько об организации управления (порядка и послушания), сколько о том, чтобы убедить, увлечь за собою. Политика прибегает к искусству слова, пытается учитывать психологию управляемых. Отсюда и то значение, которое начинают играть литераторы и писатели на политическом поприще. В-третьих, политический романтизм всегда выражает жалость — к отверженным, несчастным, отторгнутым слоям общества, к угнетенным народам. В принципе это была весьма специфическая, sentimental-

но-романтическая формулировка социального вопроса, который в ту эпоху полностью выпадал из поля зрения либерализма, а позднее стал краеугольным камнем социалистической идеологии. Наконец, в-четвертых, Тушар характеризует политический романтизм как глобальное видение мира: традиционно понимаемая политика заключалась в классификации проблем и их решений, романтики же стараются не столько разрешить, сколько поставить проблемы во всем их объеме, расширить их до пределов всего универсума и всей истории³³.

К перечисленным выше характеристикам политического романизма, указанным Тушаром, добавим и еще одну, представляющую нам крайне значимой. Романтизм — как в искусстве, так и в политике — всегда выражал *сомнение*, порожденное долгим и болезненным процессом осознания людей XIX столетия своего места в революционируемом обществе. Это сомнение всегда было обращено против основ буржуазного общества, как политических, так и идеологических. Поэтому политический романтизм всегда занимал крайние левые или правые позиции и избегал центризма.

Антибуржуазная и антимодернистская ориентация романтизма во многом объясняет и характер эволюции, которую претерпела эта специфическая форма выражения мироощущения людей. Романтическое сомнение, родившееся из кризиса доверия людей к обществу, первоначально возникло в среде аристократии, которой революция доказала необоснованность ее политических амбиций и преходящий характер ее власти. Для тысяч людей, представлявших определенные общественные интересы, но и бывших как бы завершением целой исторической эпохи, будущее оказалось навсегда закрытым, лишенным своей непредсказуемой прелести и какого бы то ни было рационального оправдания. В дальнейшем, по мере раскрытия основных тенденций, заложенных новым веком, по мере того, как становится очевидным, что восстановить старые общественные связи невозможно, а новые создаются с невероятным трудом, что

невозможно восстановить утраченную социальную веру и придать будущему сколько-нибудь ясные очертания, по мере того, как все отчетливее проявляются новые экономические интересы, и деньги начинают играть фундаментальную роль единственного закона мира — правая социально-политическая критика обретает невиданную доселе значимость и размах. Конечно, во все времена были люди, утратившие веру в себя и в свое будущее, были неудачники и деклассированные. Во все времена деньги глумились над личными заслугами. Но на сей раз новизна ситуации состояло в том поистине *историческом* измерении, которое обретает данное явление, становясь действительно “*болезнью века*”.

Именно здесь, в этой точке смыкаются традиционализм и романтическое сомнение в прочности общественных основ и возможности какого бы то ни было будущего. Традиционализм приобретает романтическую окраску и в то же время сам подпитывает романтические настроения литераторов, возвращая краски жизни и ее таинственный смысл историческому процессу. Хотя творчество, например, Де Бональда, этого “последнего из схоластов”, по выражению Эмиля Фаге³⁴, внешне далеко от романтического стиля: он исходит из определенной аксиомы и дедуцирует из нее все принципы своей системы, не допуская ничего, что бы не содержалось в этом первейшем принципе; это чистый логик и только логик. Впрочем, Карл Шмитт утверждал, что и “бессмертный Де Мэстр” был “воинствующе неромантическим мыслителем”: “его антилиберализм суров, строг, но в то же время реалистичен, не заражен мечтательной снисходительностью романтизма”³⁵. Тем не менее, объективно созданная ранними традиционалистами система открывала обширные перспективы для романтической чувственности, воображения и мысли. Не случайно ранний романтизм и в политическом и в сентиментальном отношении обращен к уходящей Франции: Шатобриан, Ламаргин, Де Виньи были роялистами, а молодой Гюго воспеваает Карла X. По мнению Э.Ренана, несомненной заслугой традиционалистской фи-

лософии этого периода было “выведение французской души из узкого круга сенсуализма и материализма прошлого столетия”, открытие исторических исследований и исследований по истории философии, а также то, что она придала “выразительную форму и подлинно народный смысл великим истинам морального порядка”³⁶. Но очень скоро романтические настроения меняют свою социальную ориентацию, несмотря на то, что внешне тесная идейная связь с традиционализмом еще сохраняется. Лакуны цитадели либеральной идеологии обнаружилось очень скоро, и из глубин либерального универсума начинает подниматься беспокойство и неудовлетворенность. Молодое послереволюционное поколение, уже не принадлежащее к старой аристократии, натолкнувшись на ограниченность мира, построенного на частном интересе, обращает свои взоры к романтизму. Так называемый “левый” романтизм родился из неспособности буржуазии использовать весь потенциал общественного развития, высвобождению которого она способствовала. Очень скоро выяснилось, что царство буржуазии не было только царством свободы, науки и промышленности в самом благородном смысле, но было царством денег и личного интереса. Обнаруживается разрыв между старыми либералами и молодежью, которая отказывалась идти за ними. В 1825 г. Стендаль пишет работу, озаглавленную “Новый заговор против промышленников”, в которой сожалеет о том, что промышленность предала свои благородные идеалы и цели; в 1827 г. Октав Де Маливер демонстративно отрекается от своих либеральных взглядов, поскольку олицетворением либерализма для него выступает преуспевающий буржуа. В своей знаменитой “Записке, представленной королю в июле 1814 г.” Карно замечает: “Революция была подготовлена огромной массой чисто философских работ. Души, исполненные надеждой на неизведанное счастье, внезапно устремились в неизведанные области воображаемого... Опыт жестоко разочаровал нас: что осталось у нас от тщетной погони за химерами? Сожаления, предубеждения против способно-

сти к совершенствованию, обескураженность множества людей, осознавших беспочвенность своих надежд”³⁷. Пьер Барберис называет эту новую волну романтизма в отличие от аристократического — мечтательного и элегического — прометеевским романтизмом.

Итак, романтизм и традиционализм в идейном отношении имеют множество точек соприкосновения, обусловленных их общей антимодернистской и антибуржуазной направленностью. Но если романтизм как определенное направление в духовной жизни европейского общества, оставив значительный след в европейской культуре, во второй половине XIX века постепенно сходит со сцены, традиционализм надолго сохраняет романтический настрой, который с разной степенью интенсивностью будет проявляться на разных этапах его эволюции. Так, в конце XIX века в идейной жизни европейского общества усилится движение, которое многие исследователи называют своего рода неоромантизмом³⁸. Как и первое поколение романтиков, “неоромантизм” конца века отказывается от простых схем в объяснении общества и заменяет поиски универсальной истины описанием оригинального пережитого опыта. Он также колеблется между культом истории и оправданием бунта, между индивидуализмом, выступающим как культ творческого гения человека, и подчинением индивида коллективности и Истории. При этом сама политическая целостность воспринимается не просто как сумма составляющих ее индивидов, но как нечто, наделенное собственной сущностью и жизнью. Поэтому это движение направлено против рационалистического индивидуализма, против разрыва общественных связей и политической атомизации буржуазного общества. Но этот бунт против либерального модернизма имеет место в совершенно новом интеллектуальном контексте: он проникнут идеями дарвиновской биологии, вагнеровской эстетики, расовых теорий Гобино, психологии Ле Бона, философии Ницше, а позднее и Бергсона.

Весь XIX век Франция в политическом отношении оставалась как бы лабораторией, в которой испытывался но-

вый политический опыт. Это было становление нового общества, — индивидуалистического, основанного на частной собственности и идеях экономического либерализма, — ищущего свою форму правления. Один за другим сменяют друг друга монархический и парламентский режимы, полупарламентская и полупрезидентская республика с всеобщим избирательным правом, новая плебисцитарная диктатура в рамках республики, а затем империи. К 1870 г. сложились благоприятные для парламентаризма условия, поскольку правящие классы пытались держаться на равно удаленном расстоянии как от авторитарного режима, уже дважды приведшего страну к военному поражению, так и от революции якобинского или социалистического типа, т.е. от Национального собрания или Конвента, чреватого диктатурой улицы и массы. Речь шла о политическом компромиссе как амортизаторе всех антагонизмов, и воплощением этого компромисса стал парламентаризм, который должен был принести обществу долгожданную стабильность. Укрепление парламентаризма как идеи и как факта политической жизни делали надежду на реставрацию монархии столь малой, что сторонники традиции вынуждены были искать новые формы для выражения своих идеалов. В то же время II Империи не удалось создать собственной политической традиции, достойной продолжения. Поэтому в конце века речь шла о новой политической ориентации в рамках традиционализма, что позволило некоторым исследователям сделать вывод о формировании неотрадиционализма³⁹. При этом традиционализм в значительной степени опирался на весьма распространенное умонастроение последних десятилетий века, характеризующееся сомнением в совокупности идей и институтов, порожденных индустриальной цивилизацией. Вырабатываемые в этот период доктрины направлены против последствий промышленной революции, изменившей лицо континента и ритм жизни, обеспечившей победу буржуазии и подъем пролетариата. Подобно романтизму первых десятилетий века, это движение было бунтом

против мира материи и разума, против буржуазного общества и его обыденности, против либеральной демократии и ее непоследовательности. При этом негативные последствия промышленной революции и отдельные издержки процесса становления демократического общества воспринимались поколением интеллектуалов конца века как кризис всей цивилизации. Одним из самых популярных понятий тех лет становится понятие декаданса. Тема упадка цивилизации возникает уже в 60-е годы XIX века, но в 80-е годы она овладевает почти всеми умами. Чувство декаданса было общим как для Барреса, так и для Леметра, для Дрюмона и Бурже, Поля Де Лагарда и Лангбена и др. По свидетельствам современников, Э.Ренан сказал однажды Деруледу: “Молодой человек, Франция умирает, не тревожьте ее агонии”⁴⁰. Все они сожалеют о царящей вокруг посредственности, о нестабильности и коррумпированности современного им общества, враждебно относятся к крупным городам, где царит рутина и полностью утрачены даже следы какого-либо героизма. Нападки на буржуазное общество подкрепляются беспрецедентным осуждением либеральной демократии и парламентаризма; оживляются призывы к реформе политических институтов в духе авторитаризма, к возвращению лидера, спасителя, воплощающего добродетели нации.

Ситуация во Франции усугублялась еще и поражением во франко-прусской войне 1870–1871 гг. Это поражение породило новые размышления о национальном возрождении Франции и идее нации как таковой. Волна националистических работ захлестывает французское обществоведение, политическая мысль приобретает открыто националистический характер. Необычайно популярны труды Гобино, написанные еще в середине века. Их влияние на Тэна, Ренана, Бурже, Сореля и Барреса неоспоримо. Сочетание теории Гобино и дарвинизма дает синтез, имеющий огромное значение для всей европейской мысли — речь идет об антропологической социологии Ваше Де Лапуга, А.Муффанга во Франции, Шаломо в Швейцарии и т.д. Поражение Фран-

ции создало благоприятную атмосферу для ревизии старых республиканских ценностей. В самом стане республиканцев Дерулед одним из первых поставил под вопрос старое революционное наследие. На республиканскую и либеральную идеологию не только возлагали ответственность за поражение в войне, но и считали их неспособными преодолеть всю тяжесть создавшегося положения. Седан воспринимается как поражение политической культуры, воплощающей “отрицание дисциплины”, культуры, главной тенденцией которой является “принижение значимости государства во имя индивидуальной свободы”; Франция поплатилась за “ложную политику Руссо”⁴¹. Таким образом, дух бунтарства, обращенный во Франции против установленного порядка, приобретает еще и националистическую окраску.

Кроме того, политическая напряженность и интеллектуальная неустойчивость конца XIX века были проявлением и иного феномена — трудностей, которые испытывал либерализм при адаптации к зарождавшемуся массовому обществу. “Эпоха, в которую мы входим, будет поистине **эрой толпы**, — замечал Ле Бон. — Судьбы народов решаются отныне не в королевских советах, но в душе толпы”⁴². Выход на политическую арену огромных масс городского населения поставил перед идеологией либерализма новые, доселе неизвестные ему проблемы. Ведь либерализм в основе своей является индивидуализмом и рационализмом; он был продуктом общества, тяготеющего к стабильности и стремящегося избежать решительных социальных сдвигов и, как следствие, подразумевал весьма ограниченный круг лиц, принимающих участие в активной политической деятельности. С выходом на политическую арену значительных социальных слоев со всей очевидностью обнаружились глубокие противоречия между принципом индивидуализма и типом жизни городских слоев населения, между традиционной для либерализма концепцией естественных прав и политизацией значительных городских масс, порожденных эпохой индустриализма. Во Франции первым проявлением кризи-

са либеральной идеологии и политики стал буланжизм. Это было открытое выступление против буржуазного общества и либеральной демократии, в котором под лозунгом антипарламентаризма впервые объединились радикальные националисты и социалисты немарксистского или антимарксистского толка (в первую очередь бланкисты). При этом бланкисты выступали против буржуазного общественного строя как такового, националисты же главным образом против его политического выражения — парламентаризма. Десятью годами позже тот же синтез идей мы находим в стане противников дела Дрейфуса, затем, уже в начале XX века — в “желтом движении”, затем в синдикализме и т.д. Это был мощный сплав антибуржуазных, антимодернистских идей и действий, идущих на штурм цитадели буржуазной демократии — парламентаризма.

Еще одной важнейшей чертой духовного климата той эпохи было торжество позитивизма во всех областях знания, включая и политическую мысль. Суверенитет науки и разума, провозглашенный еще Просвещением и принятый на вооружение либерализмом, теперь распространяется и на другие идеологические течения. Для подтверждения своих выводов к науке апеллируют все — и либералы всех тенденций, и социалисты (различие между утопическим и научным социализмом Маркса), и консерваторы. Но специфика нового периода состоит в том, что в конце XIX века либеральные ценности, унаследованные из Просвещения, отходят на второй план, оптимизм и утопизм, вскормившие европейскую политическую мысль накануне Революции, уступили место видению мира, имеющему мало общего со старым европейским политическим гуманизмом и либеральными принципами, лежащими в основе Революции 1789 г. Главное отличие нового периода состояло в том, что место идеализма и историцизма 20–30-х годов в политическом мышлении последних десятилетий уходящего XIX столетия прочно заняли биология и психология. Понятие организма, введенное в оборот политической философии ранними тра-

диционалистами, было подкреплено дарвинизмом и стало одним из ключевых понятий политической философии конца века. В то же время психология обращается к иррациональным мотивам человеческого поведения. Люди начинают понимать, что бессознательные мотивы играют в их жизни несравненно более важную роль, нежели это представлялось в XVIII — начале XIX века. Традиционная механистическая концепция человека и его поведения, руководимого рациональным выбором, заменяется идеей о том, что в политике чувства значат гораздо больше, чем осознанные рассуждения. Теории Ле Бона, Тарда, Юнга в значительной степени способствуют развитию антиинтеллектуалистского течения в политической мысли.

Логическим следствием этих воззрений является презрение к демократическим институтам и механизмам. Страх перед толпой и темными силами, вызванными к жизни демократией, воплощенный в образе якобинца, столь характерный для ранних традиционалистов, пронизывает и “Происхождение современной Франции” Тэна, “Интеллектуальную и моральную реформу” Ренана.

В этих условиях традиционалистская мысль развивается в двух основных направлениях, внешне достаточно непохожих друг на друга, но связанных общностью смыслообразующих компонентов как между собой, так и с традиционализмом начала века. Первое из этих направлений, отмеченное именами Эрнеста Ренана и Ипполита Тэна, соотносимо с “экспериментальной политикой” Де Мэстра: оно тесно связано с современной ему наукой, философией позитивизма, широко опирается на исторический фундамент.

Второе в большей степени использует патриотически-националистическую мифологию раннего традиционализма, которая у Де Мэстра, в частности, подчинена общей идее органического построения общества и государства; теперь же данные элементы в силу особых исторических обстоятельств выходят на первый план, обретая совершенно самостоятельное значение, становятся знаменем современного

национализма. Вместе с тем оба направления имеют многочисленные точки пересечения: национализм Барреса, а позднее Мораса развивается не без влияния концепции нации и расы Ренана, обоим направлениям свойственны органицизм во взглядах на общество и государство и т.п.

-
- ¹ Hazard H. La Crise de la conscience européenne. P., 1961. P. VII.
- ² См. *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977. С. 7-9.
- ³ У Аристотеля мы читаем: “Примером для нас является божество, которое пользуется эвдаймонией и блаженно благодаря не какому-либо внешнему благу, а благодаря самому себе и тому, каково оно по своей природе... По тем же самым соображениям и всякий наилучший полис должен пользоваться эвдаймонией и проявлять прекрасную деятельность” (Политика. VII, I. 1323в).
- ⁴ Hazard P. La Crise de la conscience européenne. P. 3.
- ⁵ См.: *Manent P.* Histoire du libéralisme. Dix leçons. P., 1987. P. 33-35.
- ⁶ *Fèbvre L.* Encyclopédie française. T.X. Introduction. De l’Etat historique a l’Etat moderne. P., 1954. P. III.
- ⁷ См.: *Goyard-Fabre S.* Philosophie politique. XVI–XX s. P., 1987. P. 53.
- ⁸ См.: *Ibid.* P. 254.
- ⁹ *Ibidem.*
- ¹⁰ *Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2 т. 1964. Т. 2. С. 238.
- ¹¹ *Руссо Ж.-Ж.* О происхождении неравенства // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 46.
- ¹² *Ferry L., Renault A.* Des Droits de l’ Homme à l’ idée républicaine // Philosophie politique. Т. 3. P., 1985. P. 85.
- ¹³ *Juillard J.* La Faute a Rousseau. P., 1985. P. 75.
- ¹⁴ *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре или принципы политического права // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. Кн. I, гл. VI. С. 160.
- ¹⁵ Там же. Кн. I, гл. IV. С. 156.
- ¹⁶ Там же. Кн. I, гл. VIII. С. 165.
- ¹⁷ По мнению Филоненко, наиболее точно смысл понятия общей воли передает известный 57-й параграф лейбницевской “Монадологии”: “И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества субстанций существует как бы столько же разных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным *точкам зрения* каждой монады” (*Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. I. М., 1982. С. 422-423).

- ¹⁸ *Rusco Ж.-Ж.* Об общественном договоре. С. 221.
- ¹⁹ *Deratou R.* Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps.
- ²⁰ *Manent P.* Histoire intellectuelle du libéralisme. P. 70.
- ²¹ *Rusco Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Кн. II, гл. I. С. 168.
- ²² Там же. Кн. II, гл. II.
- ²³ Там же. Кн. III, гл. IV. С. 201.
- ²⁴ 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 препирательств” (Трактаты. С. 228-229).
- ²⁵ См.: *Chevalier J.-J.* Histoire des institutions et des regimes politiques de la France de 1789 à nos jours. P., 1985.
- ²⁶ См., в частности: *Thibaudet A.* Les idées politiques de la France. P., 1932.
- ²⁷ См.: *Манхейм К.* Консервативная мысль // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 593-596.
- ²⁸ *Shils E.* Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependance // *Etics.* 1955 (IV). Vol. LVIII. N 3. P. 160.
- ²⁹ *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М., 1990. С. 376.
- ³⁰ См.: Там же. С. 376-381.
- ³¹ См.: *Cahoone L.E.* The ten modernisms // *J. of Social Philosophy.* 1993. N 3. P. 202-203.
- ³² См.: *Lowy M., Sayre R.* Révolte et mélancolie. Le romantisme a contre-courant de la modernité. P., 1992. В этой картине мира, фрагментированной в различных конфигурациях, авторы различают несколько идеально-типических конструкций: это *реституционалистский романтизм* — ветвь главным образом религиозной ориентации, представленная немецкими писателями, прежде всего Новалисом. Затем *консервативный романтизм* Берка и Де Мэстра, восстающий против наступления модернизма за возрождение ценностей Старого порядка. *Предфашистский романтизм* Юнгера, Шпенглера и Шмитта, провозглашающий упадок Запада и стремящийся установить новый иерархический и авторитарный порядок, часто несовместимый с промышленной технологией, но всегда вскормленный архаичным мифом. Это и *умеренный романтизм* (теории, эксплицитно содержащиеся у Вебера и Зиммеля), объединяющий ностальгию по прошлому с ясным осознанием необратимого характера рационализации современного мира; *реформаторский романтизм*, направленный на изменение реальности, принимавший как якобинско-демократическую

форму (Блейк, Гейне), так и популистский вид (Сисмонди) или утопически-гуманистическую окраску (Мозес Гесс); наконец, *марксистский романтизм*, в законченном виде оформившийся в творчестве Э.Блоха. В культуре XX века романтизм воплощен прежде всего в разного рода авангардных движениях типа экспрессионизма или сюрреализма, а в наши дни обретает второе дыхание в экологистской практике капитализма, в латиноамериканской теологии освобождения или в мистическом социализме Шарля Пеги.

³³ См.: *Touchard J.* Histoire des idées politiques. Т. II. P., 1959. P. 515.

³⁴ *Faguet E.* Politiques et moralistes du XIX siècle. Serie. I. P., 1890. P. 70.

³⁵ *Schmitt C.* Political Romantism. Cambridge, 1986. P. 134, 144.

³⁶ *Renan E.* Essais de morale et de critique. P., 1859. P. 68.

³⁷ Цит. по: *Romantisme et politique.* P., 1969. P. 178.

³⁸ См., в частности, *Wager W.W.* European intellectual history since Darwin and Marx. N. Y., 1966.

³⁹ См., в частности, *Touchard J.* Histoire des idées politiques. Vol. 2. P., 1959.

⁴⁰ Цит. по: *Beau de Lomenie E.* Maurras et son système. P., 1965. P. 48.

⁴¹ *Renan E.* La réforme intellectuelle et morale. P., 1871. P. 93, 90, 32.

⁴² *Le Bon G.* Psychologie des foules. P., 1895. P. 3.

ГЛАВА ВТОРАЯ

1. Индивид. “Изолированный атом” или “звено общественной цепи”?

Новая философия выявляла свой смысл по отношению к человеку и для человека, ставшего ее центром. Постепенно отходит в прошлое то время, когда здание политического строилось “по кирпичику”. Возникает вопрос об основаниях и значении политики, также способствовавший переосмыслению человеческой природы, назначения человека, смысла его жизни, ценности выработанных им институтов, границ его власти. В центре политической философии оказывается не “наилучший государственный порядок”, но человек: его природа, его свобода, его возможности, принципы и цели. Политические концепции Макиавелли или Гоббса, 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. Поэтому политическую мысль Нового времени нередко характеризуют как политический гуманизм.

В основе политического гуманизма эпохи модернизма лежит тот факт, что человек в самом себе видит источник своих представлений и действий. Человек нового политического гуманизма черпает нормы поведения и законы не в природе вещей (классическая политическая философия Аристотеля) и не в Боге, но самом себе — он строит их посредством своего разума и своей воли. Поэтому в модернизме сфера политической жизни мыслится как саморегулируемая (теория договора) в противовес обществам, основан-

ным на традиции посредством понятия привилегий, которому нет места в модернизме.

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 неспособен управлять своими страстями и сдерживать их; но это рабское состояние отступает, как только мы обретаем отчетливую и ясную идею о том, что человек обретает свободу лишь в действии — 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”¹.

Для того чтобы проблема легитимности, проблема прав человека обрела свое философское значение, потребовалось стечение, по меньшей мере, двух обстоятельств:

Во-первых, человек должен был предстать в качестве высшей ценности, он должен был стать единственным субъектом права и “мерой всех вещей” (в отличие от классического образца, в котором таким мерилом выступала природа). Связь учения о человеке с политической мыслью уже отчетливо проявляется 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. И именно у Гоббса возникновение юридической субъективности обретает свое политическое значение. 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.

Во-вторых, должна была быть сформулирована проблема соотношения государства и общества. У Гоббса мы нахо-

дим лишь прообраз различения гражданского общества и государства. Гражданское общество есть равенство естественных прав, государство (в лице правителя) есть инструмент этого общества, обеспечивающий мир, спокойствие и порядок. Но уже здесь, даже в неотчетливо формулируемой проблеме, которой предстоит стать едва ли не центральной в политической философии XIX века, намечены и обозначены парадокс и трудность гоббсовской доктрины. Различение гражданского общества и государства и их связь через идею представительства порождает постоянное колебание мысли между двумя полюсами: с одной стороны, поглощение государства обществом (“отмирание” государства), а с другой, напротив, поглощение гражданского общества государством. Гоббс решает проблему утверждением сущностной идентичности между сувереном и представляемым субъектом. Он исключает всякую идею представительства, передачи воли — воля присуща только индивиду. Субъект признает все *действия* суверена своими, но это не означает, что в его воле он видит проявления своей собственной воли. Индивид Гоббса целостный, и в этом сила гоббсовского индивидуализма. Но если индивид и его воля суть единственное основание законности политики, то политический порядок, придающий единство множественности разобщенных индивидов, может прийти только извне, и власть его должна быть абсолютной. Таким парадоксальным образом индивидуализм Гоббса связан с абсолютизмом. Левиафан представляется как бы внешним по отношению к индивидам, его власть не противоречит личной свободе каждого члена общества. Тот, кто подчиняется закону, всегда свободен.

Вместе с тем, как уже говорилось выше, на этом — самом раннем этапе наметились своеобразные “точки разлома”, т.е. болевые точки либеральной доктрины, впоследствии высвеченные французской революцией и опосредованные всем опытом политического развития XIX века: соотношение свободы и равенства, непогрешимость суверенитета народа, безграничность сферы политического дей-

ствия, ограничение роли правительства только осуществлением общей воли, выраженной суверенитетом народа и др. Революционное действие показало ситуацию и роль человека, которую ранний либерализм только имплицитно предполагал, но не раскрывал.

На месте старого общества — монолитного, строго организованного и иерархизированного — Революция создала множество разрозненных индивидов-атомов, автономных и ни от кого не зависимых, породила ростки самоидентификации и новой легитимности, создав 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.

Является ли данный феномен неотделимым свойством народовластия, или он означает искажение и деформацию принципа суверенитета народа? Всегда ли антиномична взаимосвязь между свободой и равенством или между ними возможна хотя бы относительная гармония? Вот вопросы, которые мучительно пытался разрешить послереволюционный либерализм, т.е. либерализм в его зрелой и классической форме, либерализм той эпохи, когда политическая философия в целом действительно становится частью политической ситуации общества.

Революция до предела заострила оба полюса руссоистской философии: с одной стороны, радикальный индивидуализм; с другой — идеал полного растворения в коллек-

тивности (общая воля). Единое древо раннелиберальной мысли дает две ветви, хотя и имеющие общую основу, но в дальнейшем все далее и далее отстоящие друг от друга. Политическая мысль якобинства не отбрасывает ценности либерального индивидуализма, но весьма своеобразно их интерпретирует: человек по-прежнему является точкой отсчета политической доктрины, но он не просто освобождается от вековых социальных оков — по мнению идеологов якобинства, все существующие доселе государственные институты, установления и проч. должны быть радикально *перестроены* с единственной целью освободить человека от всякой зависимости и многовекового неравенства. Здесь происходит примечательная подмена терминов: сформулированная раннелиберальной мыслью идея о *равенстве в правах* заменяется на требование *равенства в положении*, которое, кроме того, отождествляется со справедливостью. В вопросе о том, как сочетается равенство со свободой, собственно либеральная позиция будет отстаивать идею свободы; якобинцы своим утверждением о том, что государство должно встать на сторону неимущих, займут позицию приоритета равенства. Кроме того, место индивидуальной свободы личности как основы всего социального здания у Сен-Жюста займет “свобода всего народа в целом”. Либералы, взывая к опыту деспотизма королевской власти при Старом порядке и якобинской тирании 1793 г., будут выступать за ограничение власти государства; якобинцы и их идейные последователи выступят с осуждением формально провозглашенной, не гарантирующей общественной безопасности свободы как фикции. Либералы, укрепленные верой в экономические законы, увидят в восстании масс проявление варварства и разрушения цивилизации. Оппоненты обвинят их в монополизации всего богатства и уничтожении провозглашенного права на использование государственной власти для защиты существующих отношений собственности. Намеченная в раннелиберальной философии трещина между принципом индивидуализма и основами демократии разра-

стается до размеров пропасти, которую в стане либералов попытается преодолеть Токвиль. Якобинская же версия крайнего индивидуализма делает круг и превратится в свою противоположность — в коллективистскую модель всеобщего принуждения, выльется в идею революционной диктатуры, направленной против любых тенденций к социальному многообразию и неравенству.

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”².

Таким образом, на ранних этапах развития политической мысли модернизма в центр философских исканий выдвигается проблема соотношения индивида и политической целостности, воплощенной в руссоистском понятии “суверенитет народа”.

Из всего предшествующего развития политической мысли вытекало, что сувереном может быть либо Бог, либо народ (идея абсолютного суверена-государя XIX веком решительно отбрасывалась). Идею божественного суверенитета получила свое теоретическое обоснование в традиционалистской идеологии. У Де Мэстра и Бональда божественный суверенитет играл функциональную роль, позволяя отделить правление от источника власти, от монарха-суверена.

Для либералов, видевших в идее божественного суверенитета лишь фикцию, утратившую в XIX веке всякую политическую значимость, такой путь был непригоден. С другой стороны, они отлично осознавали, что неограниченный суверенитет народа порождает тиранию в отношении личности. Большинство мыслителей XIX столетия рассматривало доктрину, вытекающую из “Общественного договора” и осуществленную на практике французскими революционерами, как беспрецедентную катастрофу. Многие считали, что Руссо открыл ящик Пандоры, явив миру идею неуправ-

ляемой демократии, высвободил подлинного современного Левиафана — понятие суверенитета народа. Отсюда понятен соблазн многих политических теоретиков того времени вовсе отказаться от идеи суверенитета. Шатобриан, например, утверждал, что за принципом суверенитета народа скрывается только “суверенитет силы”, вследствие чего эту идею следует отбросить: “В своих исканиях я дошел до той точки, что не верю более ни в народы, ни в королей — я верю лишь в разум и факты, составляющие всякое общество”. И чуть далее он продолжает: “Я не верю в божественное право, но не верю более и в суверенитет народа”³.

“Наследники духа XVIII столетия, разочаровавшиеся свидетели Революции 89-го г., колеблющиеся жертвы имперских амбиций, французские индивидуалисты нацелили свое движение на *негативный* полюс, — отмечает 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”⁴.

Одним из немногих сторонников положительного ответа на вопрос о жизнеспособности идеи народного суверенитета, причем ответа, осмысленного с учетом трудностей, а не принятием просто под влиянием эмоционального порыва, был Бенжамен Констан. 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 свершившееся 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”⁵.

Каким бы ни был режим власти — монархия, деспотизм, анархия — во всех случаях причина зла коренится в неопределенности отношений между правителями и управляемыми, в иллюзорных границах целостности общества. Следовательно, самая главная проблема — выявить и прояснить отношения между властью и обществом и на этой основе пытаться воспрепятствовать одновременно как поглощению власти обществом, так и подмене гражданской самоидентификации властными отношениями, т.е. необходима определенная дистанция между обществом и государством. Поэтому Констан приписывает все несчастья Революции не столько внутренней логике идеи суверенитета народа, сколько тому образу, который эта идея приобрела в устах и делах революционеров.

И вот здесь у Констана появляется очень важный момент, радикально отличающий его взгляды от всей предшествующей либеральной традиции. 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 форме демократии. И если революционеры вопреки их благим намерениям превратились в деспотов, то произошло это не потому, что они следовали логике принципа суверенитета народа, а вследствие того, что их вдохновлял образ Спарты и потому, что они пытались воплотить античный образ свободы в современной Франции. “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”⁶.

“Почти безграничная социальная юрисдикция”, которой подчинялись греки и римляне, имела в качестве своего необходимого следствия непосредственное и постоянное участие каждого гражданина в государственных делах. Современное же государство с его обширным географическим пространством и значительным количеством жителей вынуждает отказаться от непосредственного отправления властных полномочий и прибегнуть к помощи представителей. Имитация же прямой демократии на античный манер дает пищу для диктатуры и тирании большинства: поскольку народу принадлежит право решать, в его власти судить обо всем; тот же, кто противится его решениям, должен быть подвергнут остракизму в самом прямом смысле, т.е. должен быть “исключен из народа”. Таким образом, — и это основной вывод Констанана, — всевластие должно быть *ограничено*. “Там, где начинается независимое личное существование, юрисдикция суверенитета народа заканчивается. Если общество переходит эту грань, оно становится столь же повинным, как и деспот: ...общество не может расширять поле своей компетенции, иначе это становится узурпацией власти большинством; когда вся нация угнетает хотя бы одного гражданина, власть ее перестает быть легитимной”⁷.

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. В этом утверждении — вся специфика понимания свободы в либерализме: свобода не как “постоянное и деятельное уча-

стие в коллективном осуществлении власти”, но как “мирное пользование личной независимостью”⁸.

Собственно, Констан лишь перевел на язык теории то, что уже произошло в жизни. В самом общем смысле задача либерализма теперь 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. Это означало отказ от “синоптической иллюзии” (по выражению Хайека), в соответствии с которой общество должно было мгновенно распасться, если оно не будет постоянно воссоздаваться властью-причиной. Реальность общества эпохи модернизма совершенно особая, — подчеркивает Люк Ферри, — “это общество обладает собственным содержанием, оно существует не благодаря одной только политике; Напротив, политическая власть существует только через общество: индивиды вступают в отношения друг с другом не благодаря законам, но сами законы суть выражение предсуществующих им отношений”⁹. 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”¹⁰, — писал Констан в работе “Принципы политики” (1818). В этой работе несколько изменяется его точка зрения по сравнению с непосредственно послереволюционными годами (1804—1806). Он указывает на еще одну особенность индивида: если в античную эпоху “индивиды не столь дорожили своими правами и личными благами”, то опасность современной свободы в том, что “будучи поглощенными личной независимостью и преследованием наших личных интересов, мы слишком легко отказываемся от нашего права на разделение политической власти”¹¹. Основная проблема современного человека — научиться сочетать и углублять обе свободы — политическую и личную.

В связи с анализом упомянутых выше тезисов Б.Констана 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 модернистского 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 прояв-

ляющуюся в воззрениях Х.Арендт, М.Фуко, Л.Стросса, К.Лефора и др. и усматривающей в модернистском рационалистическом индивидуализме основной источник упорочения в обществе тоталитарных тенденций.

По мнению А.Рено, политическая мысль модернизма зиждется на утверждении двух принципов — принципа автономии личности и принципа ее независимости от социального целого. Констан же в своих размышлениях о характере политической свободы современной эпохи подчеркивает независимость в качестве ключевой ценности современного индивидуализма, притеняя другую ценность модернизма — ценность автономии субъекта, утверждающую, что единственным ограничением свободы являются рамки, устанавливаемые самим осознанием их необходимости (субъективность как источник и принцип всех норм и законов). Независимость личности может возникнуть и развиваться лишь на основе ценности автономии: для того, чтобы возможность независимо выбирать 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 способам дурного обхождения, являющимся следствием произвола со стороны одного или нескольких индивидов”¹², 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 незыблемой ценности.

Тем самым, замечает Рено, гуманизм (утверждение ценности автономии) и индивидуализм (утверждение ценности независимости) различаются между собой. По его мнению, логика развития модернизма 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 надындивидуальной негативности, без которой невозможен подлинный гуманизм. Таким образом, не сами принципы рациональности и индивидуализма, лежащие в основе общественно-политического проекта модернизма, приводят к негативным для западной цивилизации последствиям, но постепенная подмена в рамках политического гуманизма одного из взаимосвязанных принципов другим¹³.

На ранних этапах развития политической мысли модернизма приоритет, отдаваемый в рамках принципа индивидуализма идее независимости личности имел свое конкретно-историческое объяснение: то была эпоха борьбы за независимость личности во всех сферах — в политической, социальной, идеологической, религиозной. В теоретическом отношении эта борьба обрела форму борьбы с руссоистским принципом суверенитета народа, практику введения которого наглядно демонстрировала история якобинства, а теоретические последствия были блестяще проанализированы Констаном. Таким образом, политический срез проблемы личность/общество во французской политической мысли XIX века разрабатывался главным образом в виде решения

проблемы прав личности в рамках принципа суверенитета народа, проблем сочетания принципа индивидуализма и принципа демократии.

Прежде чем перейти к конкретному анализу этих вопросов, остановимся на судьбе понятия “демократия” в политическом дискурсе Нового времени, ибо данный вопрос немаловажен в контексте изучаемых нами проблем. Ведь понятие демократии, которое отвергал, скажем, Констан, совсем не тождественно понятию демократии, с которым работал Токвиль.

Итак, в политической мысли конца XVIII — начала XIX века понятие демократии имеет двоякое употребление. С одной стороны, мы обнаруживаем ретроспективно-академическое понимание демократии по античному (аристотелевскому, в первую очередь) образцу: демократия как совокупность свободных граждан, принимающих участие в прямом управлении государством. Но, с другой стороны, в общественном сознании человека раннебуржуазной эпохи, отношении к демократии было отмечено определенной долей пренебрежения — она часто соотносится с анархией, разрушением государственности, ассоциируется с беспорядком, бунтом черни и т.п. “Все стремятся к демократии, но с недоверием относятся к народу. Отсюда, без сомнения, берет начало расцвет просветительских проектов на протяжении всего столетия (имеется в виду XVIII. — М.Ф.), постоянные колебания между демократическими устремлениями и обращением к деспоту, между элитистским сознанием философов и их искренним желанием распространить Просвещение на всех”¹⁴.

Эта двойственность со всей отчетливостью проявилась в мировоззрении Руссо. С одной стороны, он принимает античный образ прямой демократии и считает ее самой современной формой правления, пригодной только для богов. С другой, — утверждает, что “нет Правления, столь подверженного гражданским войнам и внутренним волнениям, как демократическое или народное, потому что никакого дру-

ответственности интересов, но и включает их в систему легитимности. В этой системе парламент является представителем интересов нации. "Отличие суверенитета народа от суверенитета, представляемого свободными гражданами, состоит в том, что при первом существуют только личности и воли, при втором — только права и интересы, индивидуальности исчезают, все восходит от частного к общему"²⁰.

Итак, найден выход из проблемы, которую Руссо очень хорошо осознавал, но для решения которой не мог найти адекватных средств. Да, воля не представляема, как это утверждали и Гоббс, и Руссо. Только интересы могут быть представлены, причем "в том же смысле, что и личность, обладающая сама по себе известными интересами, может превосходным образом их представлять, ибо она не может повредить кому бы то ни было, не повредив при этом себе"²¹. С Ройе-Колларом либеральный индивидуализм легает новый виток: индивид, расматривавшийся до сих пор в качестве основы и одновременно вершины общественного устройства, превращается в его эпицентр: личность в его понимании кристаллизируется в себе все социальные силы.

Следующим этапом в развитии этой линии является творчество Агексиса де Токвиля. Его наследие занимает особое место в либеральной традиции. "Бы — победитель аристократ, принимающий свое поражение" — бросил ему жестокий упрёк Лизо²². 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"²³. Таким образом, Токвиль наследует присущее либеральной традиции двойственное отношение к демократии, речь о котором шла выше. Но он живет в иных условиях и не может игнорировать произошедших в обществе изменений, поэтому "рас-

Но реальное развитие теории происходило иначе. Принцип суверенитета народа нес на себе негативный отпечаток, что было связано с особенностями французской буржуазной революции. Напротив, идея представительства вне связи с принципом суверенитета все прочнее укрепляется во французской либеральной традиции, привлекая на свою сторону все большее число сторонников.

В первую очередь здесь нужно назвать Сийеса, попытавшегося совместить идею суверенитета индивида, провозглашенную в Декларации прав гражданина и человека 1791 г. и конкурирующей с ней в теоретическом отношении принцип суверенитета народа, нации. По его мнению, основные права нации вытекают из прав индивида, так как, в конечном счете, “всеобщая воля” нации есть не что иное, как воплощение индивидуальных волей, которые она поглощает, но не сводится к ним. Нация представляет собой своеобразный синтез сменяющихся друг друга поколений, коллективную целостность, своего рода моральную личность, непрерывно проходящую через все поколения и через каждого отдельного человека. В ее общей воле выражено национальное единство, благодаря которому природа общей воли нации и отлична от индивидуальной воли. Следовательно, суверенитет нации не может стать объектом присвоения кого бы то ни было, он не может быть локализован в отдельной личности или группе лиц. Индивиды (или индивид) призваны выражать суверенитет нации, они суть его *представители*, причем это относится как к избранным депутатам, так и к избирателям. Депутатам Сийес отводит особую роль: только они способны “объединить в одно целое общую волю”, только им присуща исключительная способность принимать решения за всех — они представляют своего рода репрезентативную элиту.

Сийесу, таким образом, удалось в какой-то степени объединить оба полюса антиномии. Но примирение в такой форме оказалось лишь видимым. Представительство в понимании Сийеса выявляет не столько народ как целое,

сколько объединяющее содержание народной воли, у него нет места представительству множества интересов, ибо легитимным признается только один интерес — интерес нации, а единственное допускаемое различие есть различие во мнениях. Иными словами, Сийес является в значительно большей степени сторонником и продолжателем руссоистской теории общей воли, чем он, может быть, сам того желал. Поэтому дальнейшая эволюция взглядов Сийеса (как известно, он способствовал восшествию на имперский трон Бонапарта и принимал деятельное участие в создании наполеоновской конституции) не кажется такой уж парадоксальной. Сийесу принадлежит и очень глубокая и емкая формула, за которой было большое будущее: “Власть исходит сверху, а доверие — снизу” — формула авторитарного государства, в большей или меньшей степени фиктивно опирающегося на массы¹⁷.

Эта теоретическая ситуация была очень тонко подмечена Ройе-Колларом (1763—1845), видевшим в понятии национального представительства наследие идеи суверенитета народа, которую он решительно отвергал: “там, где существует национальное представительство, существует и всевластие”¹⁸. По его мнению, суверенитет народа в руках правительства превращается в орудие ущемления прав индивида: “На самом деле суверенитет народа есть лишь суверенитет силы, — говорит Ройе-Коллар. — Революция, каковой она случилась к несчастью столетия, представляет собой лишь доктрину представительства в действии. Как только появляется суверенитет, появляется и деспотизм; как только появляется деспотизм, наступает если и не социальная смерть, то, по крайней мере, глубокий экономический хаос. Задаваться вопросом, кому принадлежит суверенитет, означает быть деспотом и открыто провозглашать себя таковым”¹⁹.

Критикуя идею национального представительства, Ройе-Коллар заменяет ее идеей *представительства интересов*. Причем он не просто признает существование множе-

того Правления, которое столь и постоянно стремилось бы к изменению формы или требовало больше длительности и мужества, чтобы сохранить свою собственную. Более чем при любом другом, при таком государственном устройстве дол-жен праздник вооружиться силой и твердостью и повто-рять всю свою жизнь ежедневно в глубине души то, что го-ворил один доблестный Воевода на Польском Сейме: „*Malò particulariam libertam quam quietum servitium*“¹⁵ (предпочитаю волнения свободы покою рабства). Непосредственным пос-ледствием в этом вопросе были Робеспьер: единствен-но возможной формой правления для него является демок-ратия или „народное правление“, главным деятелем ко-торого он делает добродетель, которая, в свою очередь, определяетяся как „любовь к отечеству и к свободе“, „лю-бовь к равенству“ и „предохранение общественного интере-са над всеми частными“.

Руссо поставил гораздо больше проблем, чем смог раз-решить. Какова связь демократии с принципом суверени-тета народа? В „Общественном договоре“ оба понятия со-существуют, но автор нигде не предпринимает попытки раз-вести их или, напротив, объяснить одно через другое. Принцип суверенитета народа подразумевает индивидуали-стическое толкование слова „народ“ (т.е. в понятиио м пла-не народ отождествляется с индивидом, с политическим субъектом), а это влечет за собой организацию равных ин-дивидов. Но совместимо ли равенство со свободой? Ведь еще Монтескье предостерегал против смешения понятий „власть народа“ и „свобода народа“, настаивая на тесной связи „сво-боды“ и „закона“¹⁶. И как эгалитаризм и принцип сувере-нитета сочетаются с основными принципами либерализма?

Эти вопросы мучили всю революционную и после-ре-волюционную либеральную мысль, но вместе с тем необхо-димо отметить, что она пошла по пути сочетания либераль-ных и демократических принципов. Логически принцип суверенитета народа был связан, с одной стороны, с идеей представительства, и с идеями парламентаризма — с другой.

судочный” элемент принятия демократии в качестве основополагающего общественно-политического фактора берет у него верх над “инстинктом аристократа”. Творчество Токвиля завершает период “классического либерализма”, основанного на принципе индивидуализма, и одновременно открывает новый этап, когда либерализм вынужден был приспособливаться к новым условиям зарождающегося массового общества и когда либеральная идеология обращается к анализу нового для нее понятия социальной связи.

Констан и в еще большей степени Гизо для решения целого ряда трудностей либеральной теории обращались к идее представительства, обсуждали механизмы его осуществления. Для Токвиля проблематично само “представляемое”, т.е. “гражданское общество” или “общественное состояние”, которое для Констана было ясной и отчетливой данностью, сформированной историей, но конформной природе. Констан рассматривает равенство как осевой принцип европейской цивилизации и как высшую цель человеческой истории: “Способность человеческого рода к совершенствованию есть не что иное, как тенденция к равенству... Только равенство соответствует истине, т.е. отношению вещей между собой и отношению людей друг с другом”²⁴. Ройе-Коллар, а вслед за ним и Гизо теснейшим образом связывают идею равенства и Революции: “...для обеспечения всем человеческим индивидам равного и беспрепятственного распределения жизненных благ и удовольствий социальная Республика низвела людей до уровня животных; она уничтожила род человеческий”²⁵. Их идея — исходя из послереволюционного эгалитарного общества как данности создать новую политическую аристократию, которая бы управляла обществом по английскому образцу (монархия+парламент). Токвиль уже к 30-м годам осознал бесплодность английской модели для реалий французского общества. Более того: он разделяет то, что многими мыслилось как слитное, а именно — идею демократии и идею революции²⁶; он пытается отделить абстрактное понятие демократии от его эмпири-

ческого воплощения и проблематизирует само понятие демократии и равенства.

Прежде всего, необходимо отметить, что Токвиль очень глубоко прочувствовал и осознал опасности, таящиеся в индивидуалистическом проекте общественно-политического устройства, намеченном раннелиберальной доктриной. Эти опасности предчувствовали и Констан, и Ройе-Коллар, но их позиции в отношении модернистского индивидуализма несколько расходятся. “Мы были свидетелями гибели старого общества, — писал Ройе-Коллар, — а вместе с ним и огромной массы домашних институтов и независимых магистратур, которые старое общество несло в своем лоне. Революция пощадилась одних индивидов; увенчавшая Революцию диктатура закончила ее деятельность в этом направлении: она не оставила и тени магистратур, бывших носителями прав и средством их защиты...”²⁷.

Итак, проблема, поставленная Констаном и его младшим современником Ройе-Колларом, состоит в следующем: 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?

С целью ответа на эти жгучие вопросы Токвиль предпринимает два путешествия — в Америку и в глубины французской истории. Итогом первого путешествия явился объемистый труд “Демократия в Америке” (1835—1840), второго — “Старый порядок и Революция” (1856), в котором Токвиль-историк успешно завершает исследование, предпринятое Токвилем-социологом.

Прежде всего, Токвиль не верит в то, что “разделение общества на изолированных индивидов” было следствием Революции: по его мнению, источником негативных сторон принципа индивидуализма является не демократическая форма правления, но демократия как *общественное состоя-*

ние (*état social*). Это различие представляется нам весьма существенным, и на нем стоит остановиться подробнее.

В отличие от прежнего — аристократического и иерархизированного — суть современного общества Токвиль усматривает в демократическом выравнивании условий жизни людей²⁸. 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 Токвиль использует идею Гизо о взаимовлиянии социальных и политических факторов: тот момент, 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”²⁹. На этой единой социальной основе могут утвердиться только два вида соответствующей ей политической организации (“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”³⁰) — народовластие и деспотизм. 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 “дей-

ствует 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”³¹. 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, а политическая область остается в плену старых аристократических канонов.

Демократическая идея у Токвиля ориентирована не на более четкое разделение гражданского общества и государства, но на нечто, предшествующее самому этому разделению — на специфический тип *социальной связи*. Ведь именно определение демократии через общественное состояние позволяет отличить современное общество от предшествующих, в которых царила власть, основанная на неравенстве условий. Базовым элементом старого общества был не индивид, равный другому индивиду, но семья, подчиненная другой семье, занимающей более высокое место в аристократической иерархии. Демократическое общество есть отсутствие иерархии, и с его появле-

нием 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"³². 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 интересами, изолированный и самодостаточный. Токвиль заявляет: прогресс демократии связан, кроме того, и с ослаблением личностного 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 социалисты³³. Их объединяло обвинение в абстрактном характере либеральной теории индивида, с одной стороны, а с другой, — тот факт, что они видели в либерализме 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 сблизаться с себе подобными, а демократические революции заставляют их сторониться друг друга и увековечивают в недрах самого равенства чувство ненависти, порожденное неравенством"³⁴. Но Токвиль и не приемлет до конца другой либеральный постулат: индивид свободно решает, каким образом устанавливать связи с ему подобными.

Как мы помним, констановская попытка разрешения трудностей сочетания принципов индивидуализма и суве-

рентета народа состояла в четком разведении двух типов свободы — индивидуальной и политической. При этом индивидуальная свобода имела для него первостепенное значение, являлась целью и условием политического порядка (“индивидуальная свобода в действительности есть цель всякой человеческой ассоциации”³⁵), гарантией свободы политической (личная независимость есть “первейшая потребность современных людей” и, следовательно, “никогда нельзя требовать принесения ее в жертву ради установления политической свободы”³⁶). 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”³⁷.

Токвиль смотрит на эту проблему иначе. Он не отвергает значимости индивидуальной свободы и всех ее проявлений, но видит в них лишь *один из аспектов* современного общественного развития, считая констановское решение вопроса о переходе от индивида к гражданину недостаточным. Клод Лефор, один из наиболее интересных и глубоких новейших теоретиков в области политической философии, подчеркивает, что обособленность индивидуального существования у Констан “только подкрепляет идею необратимого стремления к использованию всех возможностей и благ частной жизни”, тогда как у Токвиля “она открывает пустоту, создаваемую замыканием каждого индивида в своей частной сфере — пустоту, в которую низвергается социальная власть”³⁸. Либерально-индивидуалистический проект у Токвиля изменяется в связи с новым пониманием им самой сферы политического. У Констан 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 демократическую³⁹. 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 содержит 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 оди-

накова 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”⁴⁰. 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”⁴¹. 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”⁴². 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”⁴³.

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 гражданском 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, восстановления социальных связей, и процесс этот 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”⁴⁴. Комментируя эту мысль, Лефор замечает: “Самым значительным критикам демократии представляется непреходящим характер мысли о *человеке, затерянном в толпе*. Эта мысль внушает нам ужас перед обезличенностью и притягательностью сообщества, члены которого сполна познали счастье совместного бытия. Но этому соблазну Токвиль не подвержен. И тем более удивительно, что разделяемая им с представителями своего класса неприязнь к народным выступлениям не помешала ему не увидеть в образе толпы признак вырождения индивида”⁴⁵.

Главный вывод Токвиля — индивидуализм не является необходимым и неизлечимым злом демократического общества, он представляет собой лишь “детскую болезнь” демократии, и всегда остается надежда на ее излечение. Подлинная демократическая свобода в токвилевском понимании предстает синтезом трех элементов: она является не только

правом, но и высшей *формой долга* — обязательством перед самим собой, перед другими (обществом) и перед Богом.

Возвращаясь к приведенному выше тезису Алена Рено о модернистском политическом гуманизме как единстве двух аспектов — независимости личности и ее автономии, — мы можем увидеть, что если у Констанана превалирует элемент независимости (и тем самым намечается подмена, по определению Рено, гуманизма индивидуализмом), то Токвиль ощущает эту опасность и пытается дополнить индивидуализм⁴⁶ как независимость личности принципом автономии как осознанным долженствованием, что и находит отражение в его определении свободы.

Таков токвилевский диагноз современного ему общества и средства для его выздоровления. Не революционный взрыв (“великие революции станут редкими”), но политическое искусство использовать централизаторские возможности для восстановления утраченных социальных связей.

“Как и всякий великий мыслитель, Токвиль учит нас самими своими противоречиями, — отмечает Лефор. — Скажем более: быть может, именно потому, что он не видел вопросов, поставленных историческим развитием свободы, ему удалось как нельзя лучше увидеть в обществе эпохи модернизма черты, которые не обнаружили ни буржуазно-демократические, ни социалистические мыслители — его современники. Почти через полтора века после него мы все еще стоим перед тайной демократии, и творчество Токвиля помогает нам ее постепенно раскрывать”⁴⁷.

Творчество Токвиля открывает период в развитии политической мысли, когда под влиянием изменившихся общественно-политических условий в рамках парадигмы модернистского политического мышления происходит постепенная смена доминант, когда либеральная проблематика в ее постоянном противостоянии антимодернистскому традиционализму как бы отходит на второй план, уступая место новым попыткам осмысления изменившейся реальности.

Почти вековая история послереволюционной Европы многое трансформировала как в социальной ткани общества, так и в развитии его политических институтов и в мироощущении человека. Ощущение революционных перемен, предвосхищение глобальных общественных сдвигов в сознании европейцев в последней трети XIX столетия уступают место своего рода безразличию и скептицизму по отношению к общественным и государственным делам. Фиксируя произошедшие перемены, еженедельник “Франс нувель” отмечает: “После стольких неудавшихся экспериментов и стольких утраченных надежд среди нас сформировался своего рода общий дух, который наилучшим образом можно охарактеризовать как противоположность духу 1789 г. Насколько ранее Франция была охвачена благородными иллюзиями, настолько сегодня она остерегается самых скромных попыток реформ. Кажущаяся ныне неспособной к ненависти равно как и к любви, освободившаяся от всех страстей и в особенности уставшая от напрасных надежд, она видит в своих правителях и их попытках воевать с народом или потакать его желаниям лишь обескураженных больших, выслушивающих всех врачей со спокойным безразличием и встречающих их с одинаково грустной улыбкой”⁴⁸.

Помимо этого 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 модернистской 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 изоляционизмом, 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 только индивидуальная свобода как право на свой внутренний мир и отличный от другого образ жизни (либеральная модель), но и свобода в рамках массовой организации, органической целостности и сложности социальных связей (социалистическая идеология).

Перед лицом новых реалий конца XIX века либеральная теория останавливается 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-Парадоль 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 путем обращения к морально-этической проблематике. Вообще либерализм конца столетия *консервативен*: он пытается удержать завоеванные однажды высоты.

Однако была и другая линия эволюции французского либерализма — в сторону республиканизма и радикализма. При этом нужно отметить активную роль радикализма — именно он ищет контактов в либеральных кругах и стремится подчинить их своему влиянию, а в теоретическом плане радикализм ищет новых синтезов между индивидуализмом и коллективизмом (Леон Буржуа “Опыт философии солидарности”, 1902).

Таким образом, в конце XIX века в рамках модернистской парадигмы политической философии 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,

религиозной⁴⁹ — либерализм распадается на целый веер теорий либеральной ориентации. Это и экономический либерализм, основанный на идеях защиты собственности и противостоящий дирижизму; и политический либерализм, противостоящий деспотизму и представляющий собой доктринальную основу представительной власти и парламентской демократии; и интеллектуальный либерализм, отмеченный духом толерантности⁵⁰. 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.

2. “Религия общества”: *от идеи организма к идее нации*

Итак, политический мир в модернизме предстает как равенство свободных людей. Понятие равенства оказывается здесь обоюдоострым: оно влечет за собой как идею борьбы всех против всех, так и открытость каждого для всех. “Другой” воспринимается одновременно как препятствие, его воля угрожает моему “Я” и ставит определенные рамки пространству моей свободы и власти, но и как мой “ближний”, во всем схожий со мной в отношении прав, свободы и проч. Такая динамика общественного развития, как мы видели, порождает массу вопросов для политической мысли, главный среди которых: как возможно жить сообща? Как возможно воспрепятствовать распаду единого социального целого на несвязанные между собой атомы? Каким образом можно установить общественные законы, коль скоро не существует никакого трансцендентного источника обоснования гражданского сосуществования? Иными словами, глав-

ной проблемой политического модернизма была проблема перехода от множественности Я к общественному единству, принявшая в политической мысли образ проблемы перехода от единичного индивида к целостному сообществу.

Но в истории развития идей модернистскому индивидуализму постоянно и неотступно сопутствовала идея общества монолитного и недифференцированного в своем единстве. Эта идея открывает совершенно новый универсум мысли, в котором индивид отвергается в пользу коллективного субъекта, в качестве которого может выступать как общество в целом, так и социальные классы, порожденные конфликтной диалектикой развития гражданского общества.

Антимодернизм строит специфическую концепцию соотношения индивида и общества, которой неведомы мучительные апории модернистского политического индивидуализма. Если модернистская общественная мысль представляет собой своего рода “эпистемологический разрыв” и отрицание классических образцов политического мышления, то антимодернизм в лице традиционализма явился продолжением классической политической философии с ее верой в нерушимый “порядок мира”, основанный на “естественном и необходимом порядке вещей”. Исходя из данных постулатов строятся и отношения индивида и общества, в которых приоритет отдается социальной целостности.

В воззрениях на общество нас часто вводит в заблуждение один очень простой софизм, говорит Де Мэстр в своей работе “Опыты о главнейшем 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 творцом дуба, так почему же в социальной области человек возмнил 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 вели-

чественен, но он не творит общество, поскольку сам является лишь “орудием господним”, по удачному выражению Плутарха⁵¹.

Теория общественного договора помимо того, что неверна в своей основе, еще и внутренне противоречива, говорит Де Мэстр в “Исследовании суверенитета”. С одной стороны, Руссо принимает принцип Монтескье, согласно которому существует столько форм правления, сколько народов; а с другой — настаивает на том, что правомерна лишь демократия. Но если, продолжает Де Мэстр, деспотизм столь же естественен для одних стран, сколь естественна демократия для других, то невозможно допустить, что в обоих случаях в основе форм правления лежит договор: “для деспотизма и абсолютной монархии договор был бы именно тем, над чем насмехается Руссо в своей жалкой главке, посвященной рабству”⁵². Таким образом, факт разнообразия форм правления, по Де Мэстру, доказывает, что общественный договор — лишь химера. Однако Де Мэстр не обращает внимания на то, что у Руссо речь идет не о возникновении форм правления, но о происхождении социальности как таковой. Подмена понятий существенно ослабляет критический пафос Де Мэстра, но позитивная сторона его социологии при этом не очень страдает. Социальность естественна и является прямым следствием природы человека. Человек социален по своей сути — он не может жить вне общества. Опираясь на свидетельства миссионеров, Де Мэстр в отличие от Руссо утверждает, что даже дикари живут в обществе. Человек существует в обществе, но не только *для* общества. Общество и индивид созданы друг для друга, но ни один из них не есть цель сама по себе — оба существуют ради высшего предназначения. “Следуя Марку Аврелию, мы заключаем, что человек социален, так как он наделен разумом... Добавим: но он порочен в своей сущности и, как следствие, ему необходимо правление”⁵³. Таким образом, он связывает происхождение общества и происхождение власти. В раннелиберальной теории общество в своем развитии проходит как

бы два этапа: первый — естественное состояние вплоть до заключения общественного договора, и второй — с момента заключения договора, когда, собственно, и начинается политическая жизнь. По Де Мэстру же, “представить себе человеческое общество, народ без правителя столь же невозможно, как вообразить улей без матки. Общество и власть возникают одновременно”⁵⁴.

Пожалуй, именно во взглядах на общество и человека коренится суть расхождений между либерализмом и традиционализмом. Наделенный собственной волей и стремлением к социальности изолированный индивид либеральных теорий представляется традиционалистам ложной и пустой абстракцией. Но это не означает отрицания значения индивида, личности в политической теории традиционализма. Просто здесь само понятие человека определяется совершенно иначе, нежели в либерализме. Еще Берк утверждал, что 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. Аналогично и на социально-политическом уровне, где необходимость учитывать “вторую природу” человека — природу гражданина — создает новые сложные психологические комбинации. Общество — область сложного, разнообразного, многоформного, “запутанного” (intricate). Простое и общее здесь поверхностно, эфемерно. “Человеческая природа сложна и запутанна, — пишет Берк в “Размышлениях”, — общественные интересы также сложны чрезвычайно, и, значит, нет такого политического направления, нет такой власти, которая устраивала бы каждого. Когда я слышу о простоте плана, целью которого является новое политическое устройство, я не могу отделаться от мысли, что его изобретатели не зна-

ют своего ремесла или пренебрегают долгом. Идея простого политического устройства изначально порочна, чтобы не сказать больше”⁵⁵.

Аксиома Берка “искусство есть природа человека” в отношении общества означает воспитание, образование, моральное совершенствование человека благодаря возможностям, которые и создают предпосылки для длительного функционирования государства. Берк говорит именно об *искусстве*, а не о спонтанности примитивных инстинктов, желаний и страстей, подчеркивая связь между государством, с одной стороны, и моралью, чувством долга и конкретными обязанностями — с другой. Поэтому и общество для него представляет собой не просто совокупность изолированных индивидов, но объединение, ассоциацию (*partnership*).

Выдуманного либералами “человека вообще” не существует, вторит Берку Де Мэстр. “В своей жизни я видел французов, итальянцев, русских и т.д.; благодаря Монтескье я знаю, что можно даже быть персиянином. Но решительно объявляю, что сочиненного вами человека я не встречал ни разу в моей жизни; если он и существует, то мне об этом ничего неизвестно...”⁵⁶. Либералы 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? — вопрошает Де Мэстр в другом месте. Ведь обсуждение и общение предполагают язык, а язык не может существовать вне общества. В силу этого утверждение об некоем изначальном договоре является не более, чем плодом фантазии, и должно быть заменено эмпирически и антропологически обоснованным подходом к человеческому поведению. Но для обоснования своего тезиса о социальной природе человека Де Мэстр не только апеллирует к античной мудрости или обращается к данным антропологии — он подкрепляет свои рассуждения еще и теологическими аргументами. Де Мэстр постоянно повторяет плутарховское определение че

ловека как орудия в руках Бога и подчеркивает, что именно Бог наделяет человека социальной природой⁵⁷.

В том же направлении развиваются взгляды и еще одного представителя французского раннего традиционализма Луи Де Бональда. По его мнению, в основе заблуждений сторонников революционной идеологии — индивидуалистическая антропология. По мнению Де Бональда, предшествующие философы не заметили одной очень простой и очевидной вещи. 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 она 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 — превосходить 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”⁵⁸. Отсюда, заключает Де 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*.

Итак, “если иные защищали религию человека, я защищаю религию общества”⁵⁹ — провозглашает Де Бональд. Его религия общества включает в себя два главных тезиса. Во-первых, “мало сказать, что конституирование общества не во власти человека — самого человека творит общество, я имею в виду, что оно творит его при помощи общественного образования... Человек существует только посредством общества, и общество творит человека только для себя”⁶⁰. С другой стороны, “я полагаю возможным доказать, что чело-

век не способен создать общественного устройства подобно тому, как он не может придать тяжести телам или протяженности материи; что он не только не способен *конституировать* общество, но своим вмешательством может лишь помешать становлению общества или, точнее, замедлить успех усилий, предпринимаемых обществом в процессе его естественного конституирования”⁶¹. Так устанавливается согласие религии и государства. “Религия есть основа всякого общества, поскольку вне религии невозможно найти обоснование какой бы то ни было власти либо долга. Таким образом, религия является фундаментальным условием всякого общественного состояния”⁶².

Таким образом, в воззрениях на общество уже на ранних этапах развития традиционализма закладываются основы органицизма, который станет одной из основных тем традиционалистской идеологии в конце XIX столетия. В основе органицизма 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”⁶³.

Современные исследователи различают несколько типов органицистской модели в истории политической мысли⁶⁴. Это, во-первых, механистическая модель, которая сво-

дит организм к машине, хотя и высоко развитой, но подчиняющейся простым законам механики. В социальном механицизме XVIII века, 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 постоянного естественного 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 еще 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 осмыс-

лить сложность общества *в движении*, исходя из самых разнообразных органических дифференциаций. Именно по этому пути идет и традиционализм начала века. “...все в этом мире тяготеет к образу тела, — пишет Бональд, — это и сила притяжения в физическом мире, 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”⁶⁵.

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 ясныют возможность сползания традиционализма к тоталитаризму и пытаются дистанцироваться от тоталитаристских тенденций. “Государство традиционное и органическое, но не тоталитарное, — говорит 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 волю”⁶⁶.

Вместе с тем спецификой традиционалистского органицизма является тот факт, что основа его политической философии — социальная целостность — представляется достаточно пассивным и аморфным образованием. 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 мак-

симальному сплочению Народа, понятие индивида хотя и полностью совпадает с понятием гражданина, затмевая собою понятие личности и личной инициативы, этот индивид ни в коем случае не остается пассивным. Логика якобинства — абсолютистская логика государства, в которой социальная целостность отождествляется с государством (полное тождество государства и народа, государства и нации) в дальнейшем со всей силой проявится в социалистической идеологии, в которой отдается абсолютный приоритет общественным интересам перед личными, а целью политики объявляется установление полного консенсуса и общественного единодушия. Существенная черта такого политического проекта — воссоздание всего — и общества и человека — из ничего, т.е. на основе полного разрушения прежних общественных отношений.

Совсем иначе понимается целостность в традиционализме. Уже у Де Мэстра мы обнаруживаем понятие “народ”, которым он обозначает значительную группу людей, имеющую собственный язык, территорию, культуру, обычаи, характер и т.п. Де Мэстр 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”⁶⁷. 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.

В неотрадиционализме конца XIX века черты, которыми Де Мэстр наделяет народ, переносятся на иное понятие — понятие расы или нации, которая у Ренана и Тэна, а позднее и в национализме воплощает собою подлинную душу

и единство народа. А понятие “народ” применяется главным образом к “массе”, “толпе”, т.е. к фундаменту социальной пирамиды. При этом народ у Тэна не является более пассивным орудием в руках Бога или Богом избранного руководителя, как это имеет место у Де Мэстра, но, напротив, он наделен собственной силой и способностью к действию. Однако — в этом специфика всей традиции французской политической мысли, как либеральной, так и консервативной — даже в конце XIX века народ предстает еще стадом, “лишенным разума и повинующимся только своим чувствам, инстинктам и желаниям”. Точно так же, как и для Констанана, для Ренана, равно как и для Тэна, демократ-республиканец предстает в образе якобинца. Многочисленные страницы “Происхождения современной Франции” Тэна посвящены описанию действий революционной толпы. Поведение народа в нормальное, спокойное время отличается стабильностью. Но цивилизация беспрестанно находится в движении, ее тонкая ткань то стремится к совершенствованию, то разрушается. И вот тут-то взору исследователя со всей очевидностью является “странное и самое назидательное зрелище, так как здесь со всей отчетливостью видна сущность человека. Подобно людям, спасшимся на плоту и не имеющим пищи, он снова вернулся в первобытное состояние. Тонкая ткань привычек и разумных мыслей, которой его окутала цивилизация, разорвалась и представляет из себя только лохмотья, руки дикаря обнажились, и он ими потрясает. Для того чтобы действовать, он руководствуется только первобытным встревоженным инстинктом страдающего желудка”; “крестьянин, рабочий, буржуа, усмирленный и прирученный многолетней цивилизацией, вдруг превращается в варвара, хуже, — в первобытное животное, в кривляющуюся обезьяну, кровожадную и похотливую, которая убивает с издевательством и кувыркается на развалинах того, что она разрушила”⁶⁸.

Отсюда сам собою напрашивается вывод, что противостоять разрушительным инстинктам “дикаря, разбойника и

безумца” может только сила. Против разлива грубой силы и опустошений “необходимо выставить силу, равную их силе, умножающуюся соответственно возрастанию последней, тем более суровую, чем более они угрожают, деспотическую по необходимости против их деспотизма...”, иными словами — силу жандарма⁶⁹. Поэтому все рассуждения о равенстве людей, принципах народовластия, демократии и т.п. для Тэна суть лишь “нелепые идеи”.

В этом отношении взгляды Ренана представляются более умеренными. Демократия, по его мнению, плоха не сама по себе, она просто не подходит такой стране, как Франция. В своей работе “Интеллектуальная и моральная реформа Франции” (1871), разделенной на две части — “Болезнь” и “Лекарства”, — Ренан утверждает, что главной причиной слабости французского государства является “плохо понятая демократия”. В основе его критики либерализма лежит различие между свободой как принципом и свободой как фактом. Вспомним: еще Де Мэстр говорил, что свобода для него — не пустая фраза, но реальный факт; она обусловлена обстоятельствами, находится в определенном отношении с нашими моральными способностями и не может быть специально выдуманна⁷⁰. Ренан развивает эту мысль. Реальная свобода существует только в виде *свобод*, утверждает Ренан, возвращая нас тем самым к старому, классическому пониманию свободы.

Свобода как факт может не противоречить свободе, возведенной либералами в принцип политического правопорядка. Но основывать свободу только на рационально выведенном принципе было бы глубочайшим заблуждением. “Либерализм, выбирая в качестве своего основания единственно разум, обычно полагал, что он не нуждается в традициях. В этом его ошибка. <...> Ошибка либеральной школы состоит в убеждении, будто бы свободу легко создать при помощи одного только размышления, а также в упущении из виду того факта, что здание прочно только в том случае, если оно имеет исторические корни. Влекомая ошибочным

мнением, будто бы лучшим обществом является общество рационально организованное во имя своего наивысшего блага, эта школа забыла, что уважение индивидов и их уже существующих прав настолько же выше всеобщего счастья, насколько моральный интерес превосходит временные, переходящие интересы. Эта школа не замечает, что все ее усилия способны привести лишь *правильному управлению*, но никак не к свободе, поскольку свобода происходит из права, предшествующего и высшего по отношению к существующему государству, а вовсе не из произвольной декларации или более или менее правильно составленного философского рассуждения⁷¹. И совсем в духе Де Мэстра Ренан утверждает, что “политике не пристало обсуждать воображаемые пути решения проблем” — она должна подчиниться реальности, а поскольку характер нации изменить невозможно, то нужно искать политические решения сообразно этому характеру⁷².

Таким образом, по Ренану, в основе политических ошибок и просчетов либералов лежит ошибочная философия истории и недооценка *традиции*. По его мнению, общество не есть просто конгломерат индивидов, каждый из которых преследует свои цели; общество представляет собой иерархию, в которой те, кто воплощают разум, мысль, благородство, выражение высоких моральных качеств имеют неоспоримый приоритет. Общество основано на традиции, и для Франции в качестве таковой выступает традиция королевской власти, представляющая собой “своего рода религию, рожденную в Сан-Дени, освященную епископальным собором Реймса, религию, обладающую собственными ритуалами, литургией, священным сосудом с миром, хоругвями”⁷³. Вследствие этого наилучшим для Франции политическим режимом, способным примирить свободу и порядок, Ренану представляется конституционная монархия — ограниченная и контролируемая конституцией, признающая широкую автономию за провинциями, придерживающаяся мирной внешней политики, уделяющая самое серьезное внимание реформам образования. Такая монархия мыслит-

ся им как либеральная по своему духу и консервативная в своей основе; она должна опираться на наиболее прочные социальные слои нации, т.е. на аристократию.

И.Тэн также выступает за установление аристократической конституционной монархии, основанной на высоком избирательном цензе и руководящем положении “естественных лидеров” общества, но его суждения относительно демократии отличаются большей резкостью и категоричностью. Вставая на точку зрения естественного равенства всех людей, полагает он, “мы допускаем нелепую гипотезу, будто бы все люди суть люди. Дело между тем обстоит совсем иначе: лишь иногда совершенно случайно встречаешь человека, остальные же — это машины, которые пекут нам хлеб и шьют платья и которым, добавлю я, почтительно кланяются”⁷⁴. Таким образом, “толпа” имеет значение лишь постольку, поскольку служит базисом для культурной жизни лучших и образованных членов общества. Конечно, экономическое и социальное неравенство оскорбляет чувство справедливости, но оно является следствием природы вещей (здесь мы опять встречаемся с излюбленным постулатом традиционализма о “природе вещей” и вытекающем из нее неравенстве!) и соответствует законам развития общества. Так, именно неравенство представляется Тэну необходимым условием политической свободы и материального процветания страны: “это оскорбительное неравенство является причиной спасительной свободы; социальная несправедливость создает общественное процветание; ...класс наследственных вельмож является классом наследственных государственных людей; ...за все в жизни приходится платить, и можно дорого заплатить за способных вождей, последовательную политику, свободные выборы и надзор нации над правительством”⁷⁵.

Вместе с тем, констатируя негативное и пессимистическое отношение Тэна к “толпе” и к демократии вообще, нельзя упускать из виду его исследования в области единства общественной системы или группы, которую состав-

ляют различные части культуры или цивилизации в определенный период времени. Этот анализ, безусловно, выходит за рамки собственно политической философии, но оказывает на нее существенное влияние. Уже в своих ранних работах (в частности, в “Истории английской литературы”) Тэн обращается к изучению “форм разума и мыслительной способности”, т.е. типов образа мысли, свойственного индивидам, народам, расам и отмечающего различные ступени человеческого гения. И главное здесь даже не в выведении им триадической формулы социальной детерминации — “раса, среда, момент”, — а в том, что он пытается дойти до социально-психологических основ разнообразных интеллектуальных и моральных установок, составляющих основу различий культур народов и выступающих в качестве первоначальной мыслительной структуры.

Вполне в духе традиционалистского органицизма и не без влияния немецкой философии (в первую очередь Гегеля, Гете и Гердера) Тэн утверждает, что цивилизация являет собою “тело”, и все ее части схожи с частями органического тела. Исторические человеческие организмы суть результат действия “коллективного духа”, который живет в этих организмах и проявляется со всеми своими способностями, унаследованными или возникшими тенденциями, модифицированными средой или обстоятельствами. «Человеческая история, — напишет он позднее в “Происхождении современной Франции”, — такая же естественная вещь, как и все остальное. Ее направление зависит от различных элементов; ею управляет не внешняя сила, но ее создают силы внутренние... В человеческом обществе все части связаны друг с другом; нельзя изменить одну из них без того, чтобы не вызвать таких же изменений и в других частях. Учреждения, законы, нравы не свалены в кучу по капризу или по случайности, но связаны между собою благодаря условиям и необходимости как в концерте. <...> Ни расцвет, ни упадок, ни деспотизм, ни свобода не являются случайностями напоподобие игры в

кости и не могут быть созданы по произволу человека. Они происходят при известных условиях, от которых мы не в состоянии освободиться»⁷⁶.

В рамках этой концепции группа, по мнению Тэна, представляет собою “мельчайшую частицу универсума”, равно как и весь универсум тоже в известном смысле являет собою группу. И единство общественного универсума для него сводится к единству господствующих и характерных черт человеческих групп, взятых в определенный исторический *момент*. Так, великое итальянское искусство эпохи Возрождения, французская философия от Декарта до Мальбранша, английская литература времен королевы Елизаветы несут в себе отпечаток определенного духа, определенных мыслей и чувств. Вследствие этого в истории человеческой цивилизации жизненная сила различных политических институтов, форм искусства, моральных, религиозных, философских идей зависит не столько от их внутренней ценности, сколько от интеллектуальной *среды*, в которой они развиваются. Все они представляют собой исторические организмы, и если их семена переносятся на иную историческую или социальную почву, они либо умирают, либо, напротив, прорастают деревом, дающим совсем иные плоды. В силу этого каждая из великих европейских *рас* обладает собственной исторической *индивидуальностью*. Таким образом, Тэн дает несколько иное — культурологическое — обоснование известному выводу Де Мэстра: общество невозможно изменить никакими декретами или сознательным целенаправленным действием. Наилучшими политическими институтами для каждого народа являются те, которые адаптированы к структуре и характеру ментальности народа и к его истории. Иными словами, резкие попытки изменения политического строя — пусть даже с самыми благими целями — абсолютно неприемлемы: общество должно следовать медленным путем эволюции, в ходе которой все части общественного целого, все политические институты, формы искусства, философии, мысли вступают во взаимодей-

ствие друг с другом, формируя тот особый характер народа или расы, который и отличает его от других.

К сходным выводам приходит и Густав Ле Бон, осуждая “какие бы то ни было системы, ставящие во главу угла реорганизацию общества на основе предварительно измышленного плана”. Однако ход его рассуждений несколько иной. Вообще вопрос об отнесении воззрений Ле Бона к традиционализму достаточно сложен, ибо он не был политическим мыслителем в строгом смысле этого слова, не выказывал своих политических симпатий или антипатий по отношению к какой-либо из существующих политических идеологий, доводя принципы “экспериментальной политики” до своего совершенства и пытаясь сохранять даже в этой области объективность естествоиспытателя. В то же время общие установки лебоновского учения — органицизм во взглядах на общество и государство, обращение к традиционным, наследственным структурам человеческой истории, утверждение не индивидуума, но социальности определенного рода в качестве основы общества — позволяют нам рассматривать взгляды этого мыслителя в рамках нашего анализа традиционализма. В пользу такого решения можно привести еще и тот довод, что политическая социология и психология Ле Бона оказала значительное влияние на развитие именно этой ветви политического мышления.

Будучи медиком по образованию, во второй половине 70-х годов Ле Бон проявил интерес к социальным наукам, прежде всего, к изучению феномена цивилизации. Пытаясь свести воедино два смысла этого понятия — первый, заимствованный из философии XVIII века и означающий выход из примитивного состояния, и другой, более популярный уже в XIX столетии, в котором цивилизация предстает как совокупность социальных феноменов религиозного, морального, научного плана, присущих обществу или группе обществ — он обращается к социальной антропологии, изучая взаимодействие человека с окружающей его социальной средой и соответственно индивидуальное и социальное по-

ведение человека. Изучение современного ему состояния естественных наук — в первую очередь биологии, неврологии, антропологии — позволяет, по его мнению, по-новому прочесть историю человечества. “Общество с необходимостью развивается как живой организм, и не во власти человека изменять эту эволюцию по своему усмотрению”, — подтверждает он вывод И.Тэна⁷⁷. Вслед за Тэном Ле Бон утверждает также, что существование “исторических рас”, объединенных культурой, языком, общими социальными и политическими институтами, гораздо ближе к понятию нации или народа, нежели к понятию биологической расы. “Историческая раса” обладает собственной ментальной конституцией, которая развивается крайне медленно.

Поэтому для упрочения и развития новых идей в сознании народа требуются десятилетия, а иногда и века. Заинтересовавшись механизмом проникновения и развития новых идей и верований в сознание масс, Ле Бон постепенно приходит к изучению феномена “толпы”, создает теорию социального поведения, стоящую у истоков современной социальной и политической психологии.

Эта теория сама по себе представляет значительный интерес для социальных наук, но мы в данном случае обратимся лишь к тем ее сторонам, которые имеют непосредственные следствия для последующего развития политической философии. Исследовательница творчества Ле Бона Катрин Рувье отмечает, что роль Ле Бона в истории политической мысли аналогична роли Макиавелли: то, что Макиавелли сделал в отношении государя — выяснение того, каким образом власть, в особенности власть безраздельная, изменяет личность властителя — Ле Бон сделал в отношении толпы⁷⁸.

Как мы уже указывали, Ле Бона роднит с традиционалистским направлением политической мысли помимо органицизма во взглядах на общество и государство также и обращение к проблематике социальной общности, проблема “мы” и его роли в политическом действии. Ле Бон вывел

очень четкое понятие социальной и политической *коллективности* как общности индивидов, управляемых определенной логикой, направленной на сохранение данной общности как таковой, и приложил максимум усилий для изучения аффективной и подчас мистической логики этой общности, которая в свою очередь зависит от характера “исторической расы”. Ему удалось преодолеть господствующее в политической мысли XIX столетия негативное отношение к “толпе”. Но в отличие от социализма, сосредоточившего внимание на социальных вопросах народных низов и стратегии их вовлечения в политическую борьбу, Ле Бон обратился к разработке *политико-психологических* аспектов коллективности.

Ле Бон подходит к проблеме “толпы” не как заинтересованный политик, но как бесстрастный естествоиспытатель. В его работах “*толпа*” предстает как сама по себе нейтральная, *никакая*: она обретает те или иные характеристики в зависимости от исторической ситуации и возглавляющего ее руководителя. Она может быть и преступной, наделенной животными инстинктами дикаря, которые так красочно описывал Тэн, но может быть и героической, способной к самопожертвованию ради высшей цели. Примечательно, что термином “толпа” Ле Бон обозначает не только народные низы, как это было до сих пор в традиционализме. В его представлениях “толпа” обозначает объединение индивидов вне зависимости от их национальной, профессиональной или половой принадлежности: “При определенных условиях и *только при этих условиях* сообщество людей обретает новые качества, кардинально отличные от качеств каждого из составляющих данное сообщество индивидов. Сознательная личность в них умирает, чувства и идеи всех ориентированы в одном направлении. Формируется *коллективная душа*, без сомнения, преходящая, но обладающая очень отчетливыми чертами. Сообщество, таким образом, превращается в то, что я за неимением лучшего выражения, назвал бы организованной толпой, или, лучше,

толпой психологической. Она образует единое существо и подчинена закону ментального единства толпы”⁷⁹.

На основе этих выводов Ле Бон выводит законы *манипуляции* массовым народным действием, которые впоследствии сыграли значительную роль в массовых народных движениях начала XX века, в особенности в идеологии и практике националистических движений. К числу феноменов, характерных для действий “психологической толпы”, в частности, он относит такие явления как склонность к заражению сильными эмоциями (гнев, ненависть, энтузиазм, страх), образный характер мышления толпы (отсюда необходимость при обращении к толпе использовать простые и сильные слова, вызывающие ясные и четкие образы, освобожденные от лишних разъяснений), ее внушаемость, готовность идти за сильным лидером и т.д.

Исходя из тех же посылок он пытается объяснить и феномен революции. Примечательно, что Ле Бон, в отличие от своих предшественников, не считает революцию экстраординарным событием, нарушающим естественное течение истории и противоречащим законам развития общества. Революция, по его мнению, так же принадлежит к естественному течению истории, как и периоды стабильности. При этом он различает как бы две фазы революционного процесса. В течение первой фазы происходит медленный процесс накопления новых фактов общественной и политической жизни и распространение новых идей. “Подлинные революции, изменяющие судьбы народов, чаще всего осуществляются столь медленно, что историки чаще всего с трудом различают их начало”, — замечал он в своей работе “Французская революция и психология революций”⁸⁰. За эволюционной фазой следует фаза революционного взрыва, однако, эволюционный процесс не всегда завершается политическим взрывом. Что же касается фазы революционного взрыва, то, как полагает Ле Бон, он везде одинаков и описывается при помощи психологии толпы. “Если начало революции является иногда (точнее было бы сказать — час-

тично) рациональным, то не следует забывать, что рациональные доводы, употребляемые при подготовке революции, воздействуют на толпу, лишь будучи трансформированы в чувства и эмоции. При помощи рациональной логики можно указать на препятствия, которые следует разрушить, но для того, чтобы привести в действие массы, в них нужно заронить надежду. А это удастся сделать, лишь пустив в ход аффективные и мистические моменты, открывающие человеку возможность действия”⁸¹.

При этом Ле Бон подчеркивает, что вопреки широко распространенному мнению наиболее консервативные по своей сути народы склонны к самым жестоким революциям, ибо их консервативная природа препятствует процессу медленной эволюции и адаптации к социальным изменениям. Когда “зазор” между их консервативным менталитетом и новой ситуацией становится слишком большим и отчетливо выраженным, они оказываются вынужденными совершать резкий скачок — это и есть политическая революция. Механизм революционного действия почти всегда одинаков: просвещенный правитель пытается модернизировать экономические и политические структуры, наталкиваясь на отчаянное сопротивление ментальности, остающейся приверженной традиционно сложившимся образу жизни. Как правило, и народ, и интеллигенция находятся в состоянии брожения, но их протест против существующего порядка вещей различен: интеллигенция борется против политической власти, считая ее неспособной управлять обществом. Народ же борется против собственного униженного положения. Один протест использует другой, но они различны по своей основе. Правитель слышит только того, кто имеет голос, т.е. интеллигенцию и буржуазию, и совершает ошибку, идя им на уступки: он создает разного рода ассамблеи, пытается демократизировать режим, не понимая, что народу, “толпе” нужно совсем другое. В результате уступки только облегчают народный бунт, в ходе которого выявляется разрыв между чаяниями народа и устремлениями револю-

ционеров, между частными и материальными проблемами и желанием реконструировать общество на новых основах. В конечном итоге для народа один деспот сменяет другого, руководствующегося иными принципами, и народ, утратив ко всему интерес, как только кризис минует, счастлив обрести стабильность и безопасность в новой диктатуре.

Ставя свой беспощадный диагноз, Ле Бон, в отличие от Ренана, не ищет средств к излечению болезни. Он констатирует факт, объясняет его, но всячески воздерживается от личной оценки. Он не был ни антиреспубликанцем, ни антидемократом. Однако его беспокоят тенденции этатизма, которые он замечает в распространении социализма. И здесь он идет дальше Тэна, который видел “великое зло нынешнего социализма” лишь в отсутствии в последнем “морального принципа, идеи внутренней и личной реформы воли и сердца”⁸². В основе социалистической идеологии Ле Бон вскрывает три неверные, с его точки зрения, положения: во-первых, социализм утверждает, что общество может быть перестроено при помощи декретов или революции, тогда как общество базируется на исторических традициях; во-вторых, социалисты убеждены, что раз капиталистический режим является источником социального зла, то достаточно его уничтожить, чтобы утвердилось всеобщее счастье; наконец, в-третьих, что государство должно завладеть всей собственностью и управлять обществом при помощи целой армии чиновников, в чьи обязанности входит распределение общественного продукта между всеми членами сообщества⁸³. Однако Ле Бон не замечает социальной подоплеки социализма и видит в нем одну только новую форму социальной религии, овладевшей умами масс в соответствии с общими законами проникновения и развития идей.

Теории неотрадиционалистов конца XIX века придали новый импульс еще одной политической идеологии, корни которой, без сомнения, принадлежат традиционализму. Мы имеем в виду национализм. Если в начале века идея органической социальной целостности связывалась в теориях тра-

диционалистов в первую очередь с понятием “народ”, чья национальная принадлежность оставалась как бы в тени, то к концу века именно национальные моменты выходят на первый план: народ — это, прежде всего, *нация*, которая и выступает в качестве носителя *традиции*.

Понятие нации и определенная ее интерпретация встречается у многих мыслителей XIX столетия, однако еще в 1874 г. в “Ларуссе” термин национализм определяется как неологизм. Это понятие вошло в обиход политической мысли лишь в последние два десятилетия века, но это вовсе не означает, что до сего момента не существовало явления, обозначаемого данным понятием. Как отмечает исследователь французского национализма Рауль Жирарде, на протяжении всего столетия этот политический феномен существовал главным образом в дух форм. С одной стороны, понятие национализма употреблялось для обозначения узкой патриотической концепции, иногда сливающейся с шовинизмом. С другой стороны, — для обозначения национальных движений в рамках старых европейских империй (польский национализм, сербский и т.п.)⁸⁴. И лишь Морис Баррес в своей статье в “Фигаро” от 4 июля 1892 г. впервые дал этому термину политическое значение, сохраняющееся и поныне: относительно связанная система идей и чувств, сосредоточенных на защите национальной идеи.

Отметим также, что во Франции с самого начала и вплоть до наших дней националистические тенденции всегда были в оппозиции к существующим политическим институтам. В истории Франции можно отметить лишь очень короткие периоды, когда национальные требования и устремления совпадали с политикой законного правительства (при Второй Империи и в определенные моменты Третьей Республики). Практически всегда национальный протест соответствовал определенной общественной или политической потребности, которую существующий режим был не способен удовлетворить, определенному призыву к коллективному действию, к обретению нового величия нации.

Иными словами, национализм всегда выражал протест против настоящего порядка и стремление к разрыву с ним. “Этот национализм есть беспокойство. Он — жар. И в той мере, в какой он выражает неудовлетворенность, отказ, бунт, думается, вполне можно сказать, что он является *романтизмом*”, — писал Жирарде⁸⁵.

Национализм первой половины столетия носил либеральный и романтический характер. Национальные чаяния либералов при Реставрации были направлены против договора 1815 г., содержали в себе требование возврата Рейна и освобождения угнетенных народов. Этот национализм хранил верность революционным воспоминаниям и “религии Свободы”, утверждал принципиальное право наций распоряжаться своей судьбой, и без труда примирял два элемента, противоречие между которыми со всей силой проявится позднее: самые крайние националистические чувства, доходящие порой до шовинизма, и гуманистически окрашенный мессианизм. Кине, Мартен, Мишле видят в судьбе Франции провиденциалистскую миссию освобождения угнетенных народов. Патриотизм Мишле носил мистический характер, но он говорил не только о силе Франции, но и о ее слабостях. В истории Франции Мишле видит 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; Франция — очаг свободы всего мира, источник “благородного социального инстинкта”, она несет в себе “божественный гений общества”. При этом заметим, душу любой нации Мишле усматривал в творчестве масс, а не в действиях отдельного, пусть даже великого человека; он верил в единство Франции, в силу ее мощного централизованного государства.

В отличие от мистически-романтического, народного национализма Мишле, национализм второй половины века отличается большим реализмом, жесткостью, элитарностью. Поражение Франции во Франко-прусской войне вызвало к жизни настроения и размышления совсем другого рода. В

теоретическом плане это выразилось в попытке осмысления самой идеи нации как таковой.

Существенным шагом на этом пути были исторические и социологические работы Тэна и Ренана. В своей работе “История английской литературы”, как мы помним, Тэн утверждал, что индивид представляет собой продукт цивилизации, цивилизация же, в свою очередь, определяется тремя “первостепенными силами” — “расой, средой, моментом”. Таким образом, заключает Тэн, “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 характере и телосложении”⁸⁶.

Знаменитая ренановская лекция “Что такое нация?”, прочитанная 11 марта 1882 г. в Сорбонне, на долгие годы стала хартией французского национализма. В отличие от тэновского — культурологического — понимания нации определение Ренана отличается волюнтаристскими и спиритуалистическими тенденциями. Нация в его определении “есть дух, отвлеченный принцип”. Ренан указывает на два обстоятельства, порождающие этот отвлеченный принцип: в прошлом это “обладание наследственными воспоминаниями”, в настоящем же — “действительное согласие, желание жить вместе, желание продолжать существование наследия, полученного ими неразделенным”. Здесь у Ренана мы вновь встречаемся с идеей культа предков, хорошо известной нам по сочинениям Де Мэстра. Впоследствии — у Барреса и в особенности у Мораса — эта тема станет одной из центральных. Подобно Де Мэстру, Ренан утверждает, что культ предков совершенно законен, ибо именно наши предки сделали нас тем, что мы есть теперь: “геройское прошлое, великие люди, истинная слава — вот социальный капитал, на котором основывается национальная идея”⁸⁷. Собственно и у Тэна, и позднее у Ле Бона в их определениях нации или “исторической расы” элементы, унаследованные народом из его прошлого, также занимают не последнее место.

Знаменитый образ платана у Тэна воплощает в себе традицию, чистую длительность, эволюцию без кризисов и препятствий. Впрочем, растительные метафоры вообще необычайно популярны в традиционализме (“деревья Комбура” Шатобриана, “платан” Тэна, “Лишенные корней” Барреса и т.п.), поскольку дерево представляет собой символ рода, спонтанного развития, ассимиляции, восприятия соков родной земли.

Однако на данном этапе развития политической мысли — у Ренана, Тэна, да и у Ле Бона — национализм не обрел еще негативного политического смысла: он несет в себе общегуманистические устремления определить историческую судьбу каждого народа через его прошлое и его культурные традиции; само понятие расы у них синонимично понятиям “нация” и “народ”. Национальные идеи Ренана и Тэна еще не перешли той грани, за которой национализм превращается в популистскую и авторитарную доктрину. Для того, чтобы перейти эту грань, требовался всего лишь один шаг, но шаг решительный. Этот шаг был сделан Барресом, и подтолкнул его к этому шагу целый ряд моментов.

“Национализм популистский и авторитарный, национализм антибуржуазный и антипарламентаристский, национализм памфлетов, обращенный против богачей, против экономической несправедливости, национализм близкой к социализму демагогии по сути своей является продуктом кризиса демократии”, — отмечал З.Стернелл⁸⁸. Как мы указывали выше, во Франции конца XIX века проявлением кризиса демократии явился буланжизм, к числу активных участников которого принадлежал и Баррес. В основе всех его действий и эволюции его взглядов, прошедшей целый ряд этапов и включавшей подчас противоречивые взгляды — и буланжизм, и социализм, и космополитизм, и национализм — была острая неудовлетворенность окружающим его социальным и политическим миром и открытый протест против него. Но если у большинства традиционалистов протест облекался лишь в теоретическую форму, Баррес вступает в от-

крытую политическую борьбу. Именно опыт участия в буланжистском движении привил ему вкус к популистской риторике. Протестуя против либеральной демократии, Баррес обращается уже не к аристократии духа, как Ренан или Тэн, но к народу; закулисным играм парламентаризма он противопоставляет не монархию, но непосредственное и открытое действие той “толпы”, которая так страшила Тэна. Такова была социальная основа, определившая новое направление развития идей традиционализма конца века.

В теоретическом же плане Баррес выводит все логические следствия неотрадиционалистских построений, доводя их до крайних пределов. Прежде всего, антиинтеллектуализм и детерминизм. “Индивид! Его разум, его способность познавать законы универсума! С этим нужно покончить, — восклицал Баррес. — Не мы являемся властителями мыслей, что рождаются в нас. Они не являются продуктом нашего разума. Они представляют собой всего лишь способ реакции, в котором проявляются очень древние физиологические склонности. <...> Человеческий разум буквально скован, так что мы всего лишь следуем по стопам наших предшественников. Личных идей не существует: даже наиболее редкие идеи, даже самые абстрактные суждения, софизмы самой тщеславной метафизики представляют собой только самый общий способ чувствования и встречаются у всех существ сходного органического строения, наделенных сходными образами”⁸⁹. Поэтому “индивид самоуничтожается с тем, чтобы вновь обрести себя в семье, в расе, в нации”⁹⁰. Уже из приведенных высказываний видно, как разительно отличны установки Барреса от тэновского детерминизма “расы, среды и моменты”: детерминизм Барреса — физиологический, натуралистический. Человек у Тэна или даже у Ле Бона наделен неподвластными разуму структурами (большой частью детерминированными всем предшествующим историческим опытом), которые порой и определяют его социальное и политическое поведение; в концеп-

ции Барреса человек начисто лишен стремления к созданию универсума, отличного от мира его предков. Признание зависимости человека от всей череды его предков и есть признание свободы.

Принимая свое детерминированное положение, человек соприкасается с абсолютом: “Я защищаю свои могилы. Я оставил все прочие свои позиции. Религию, научные убеждения, смысл жизни, прогресс. Дым всех этих проигранных битв застилает горизонт”⁹¹. Именно детерминизм составляет основу барресовского национализма. Из того факта, что “принадлежность к одной расе, одной семье составляет психологический детерминизм”, логически следует, что “националист — это француз, осознавший свое происхождение. Национализм есть принятие детерминизма”⁹². При этом нация, коллективность понимается Барресом в хорошо известном в традиционализме органицистском ключе: нация — это живой организм, дерево. Но национализм для Барреса — не просто “общая дисциплина”, но “способ понимания жизни”, совокупность критериев, определяющих социальное и политическое поведение индивида. Человек в своих поступках руководствуется императивами “общего интереса”, который есть не что иное, как своеобразный наследственный инстинкт, голос родной земли и умерших предков. Таким образом, социальный и политический мир Барреса — это мир замкнутый; его идеал общества — это закрытая статичная система, предназначенная только для защиты того, что уже существует, и постоянно пребывающая в страхе перед грядущими изменениями или необходимостью общения с чужеродными для данного общества элементами.

Изымая националистические положения из общего контекста неотрадиционалистской мысли, Баррес не просто акцентирует их, но и добавляет еще целый ряд существенных моментов, с которыми мы не встречаемся ни у Ренана, ни у Тэна. Речь идет, прежде всего, об антисемитизме, ксенофобии и идее превосходства одних рас над другими. Внешним толчком к развитию этих идей послужило неизвестное дело Дрейфуса, взбудоражившее всю Францию

и поставившее Барреса в стан открытых “антидрейфусистов”. “Всякий чужестранец, находящийся на нашей территории и даже полагающий, что он нежно любит нас, в силу естественных причин ненавидит вечную Францию, ненавидит нашу традицию, к которой он не принадлежит, которую он не понимает и которая не составляет собственно его национальности”⁹³. Отдельные указания Тэна в его работе “История английской литературы”⁹⁴ на различия между арийскими и семитскими расами Баррес доводит до их логического и теоретического предела, делая неизбежный вывод о том, что “из всех рас семитская раса представляется нам неполноценной из-за своей простоты. Из всей индоевропейской семьи она является, так сказать, пейзажем в серых тонах в живописи и церковным песнопением в современной музыке”⁹⁵. Таким образом, национальное сознание и дисциплина состоят в следовании “голосу крови и инстинкту территории”, в том, чтобы “поставить меч каждого поколения” на службу того “социального капитала”, который составляют “героическое прошлое, великие люди, слава”. Следовательно, для возрождения Франции, восстановления ее нации и государства необходимо “укоренить всех людей на Земле и среди Усопших”, необходимо “противодействовать иностранцам, захватившим нас и деформирующим наш природный разум”⁹⁶. В барресовской мысли уже имеются элементы, предвещающие фашистскую тематику и идущие вразрез с традиционалистским кредо: это и культ масс, и растворение собственного Я в мистическом слиянии с обществом, представленным нацией, и примат действия, героического жеста, жизненной энергии над холодными конструкциями разума, и культ лидера — “национального человека”, “человека-знамени”. Благодаря этим моментам, а также благодаря специфическому преломлению расизма и антисемитизма в его доктрине, Баррес тесно связан с предфашистскими течениями европейской мысли. Однако идеологические элементы, в которых некоторые исследователи усматривают заимствование идей германского романтичес-

кого национализма и нищезанятия, подчинены у Барреса доминанте политического традиционализма. Поэтому идеология Барреса представляет собой синтез, в котором в конечном итоге побеждают силы порядка и консерватизма.

Таковы основные принципы барресовского национализма. Из этой теоретической программы вытекают и основные практические следствия как этического, так и политического характера. В этическом плане Баррес ведет сражение во имя истории, “физиологического детерминизма”, во имя дисциплины против универсализма рационализма и индивидуализма, представленных во французской традиции Просвещением и Французской революцией. На политическом уровне его концепция обретает форму возврата к родным истокам, к семейной или региональной солидарности, призыва к защите родной земли и национального духа против внешних врагов и против чуждых элементов внутри страны. Для защиты от врагов, как внешних, так и внутренних, Баррес предлагает свою программу, включающую в качестве основных элементов регионалистскую организацию, способную вывести провинции из состояния морального застоя и летаргии, и, во-вторых, введение “принципа авторитета”, способствующего установлению порядка во всем государстве.

Таким образом, национализм Барреса, выросший из принципов традиционализма, предстает как синтез элементов, каждый из которых в сущности не является абсолютно оригинальным. Действительно оригинальным является сплав в одной теоретической конструкции тем, принадлежащих подчас различным идейным ориентациям. И с этой точки зрения принципиально важной нам представляется связь между императивами национализма и положениями политического консерватизма, с одной стороны, и существенными элементами антирационалистической и антигуманистической реакции конца XIX века — с другой.

Итак, мы проанализировали некоторые черты общественного проекта традиционализма, как он сформулиро-

ван на французской почве. Мы выявили, что в основе этого проекта лежат две взаимосвязанные посылки. Это, во-первых, положение о том, что фундаментом общества является некая естественным образом сложившаяся *общность*, целостная и имеющая органический характер. Данная социальная общность представляет собой не просто сумму индивидов или их свободных волей — она обладает самодостаточным характером и трансцендентальной сущностью, которая у различных мыслителей предстает то Богом дарованной “искрой”, то “душой нации” и т.п. Однако — и в этом проявляется одно из противоречий традиционалистской доктрины — при признании значимости в политической области социальности или коллективности главная роль отводится личности правителя, монарха, лидера. Эта черта характерна как для аристократического консерватизма, так и для популистски ориентированного национализма. В большинстве концепций признается, что только разумно организованная монархия (в некоторых случаях смягченная либеральными мерами) способна в политическом плане привести в общество надлежащий порядок и противостоять тенденциям к атомизации и индивидуализации, губительным для любого общественного состояния.

Вторым важнейшим элементом является тезис о необходимости сохранения *традиции*, в качестве которой обычно выступает историческая память народа, хранящая в себе как взлеты, так и поражения и в силу этого представляющая собой мудрость предков, отрицание или разрушение которой может привести к ликвидации данного народа в качестве самостоятельной общественной единицы всей человеческой цивилизации.

Абсолютизация любого из этих моментов, как мы видели, чревата самыми тяжелыми последствиями для политической практики. Логическим следствием чрезмерного акцентирования “мы” в ущерб “я” и целого ряда организационных моментов выводит на сцену тоталитаристские тенденции, которые в совокупности с приоритетом, отдавае-

мым специфически истолковываемой нации, открывают путь к национализму, причем не здоровому национализму, соответствующему подъему и росту национального самосознания народа, но национализму, отягощенному шовинизмом и ксенофобией.

Однако именно идеи социальности, традиции, историчности политического мира существенным образом восполняли лакуны либеральной идеологии и обеспечивали жизненность традиционалистских и консервативных идей. Более того: эти идеи в современных условиях явились основой для активно разрабатываемого в последние годы синкретического политического проекта, пытающегося восполнить пробелы и объединить самые разнообразные по своему духу течения от либералов и социальных католиков до социалистов, т.е. всех тех, чьи усилия сосредоточены на разумном сочетании традиции и современности.

¹ *Gilbert C.* Histoire de Calejava ou l'isle des hommes raisonnables. P., 1700. Цит. по: *Hazard P.* Crise de la conscience européenne. P. 139.

² *Dumont L.* Essai sur l'individualisme. P., 1983. P. 47.

³ *Chatobriand.* Discours sur la Déclaration faite par la Chambre des députés le 7 aout 1830 prononcé à la Chambre de Paris le même jour dans la séance du soir. Oeuvres complètes. P., 1861. T. VIII. P. 492, 495, 496.

⁴ *Bagge D.* Les idées politiques en France sous la Restauration. P., 1952. P. 159.

⁵ *Constant B.* De la Liberté chez les Modernes. P., 1980. P. 29.

⁶ Ibid. P. 40.

⁷ Ibid. P. 271.

⁸ Ibid. P. 501.

⁹ *Ferry L., Renault A.* Dès droits de l'homme à l'idée républicaine // Philosophie politique. T. 3. P. 88.

¹⁰ *Constant B.* Principes de politique applicables à tous les gouvernements. Geneve, 1939. P. 432.

¹¹ *Constant B.* La Liberté chez les Modernes. P. 542-543.

¹² Ibid. P. 494-495.

¹³ См.: *Renault A.* L'ère de l'individu. P., 1989. P. 53-56.

¹⁴ *Goulemont J.-M.* Comment réinventer la démocratie // Interrogation démocratique. P., 1987. P. 15.

¹⁵ *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Кн. III, гл. IV. С. 201.

- 16 “Свобода есть право творить то, что позволяют законы; если бы гражданин мог делать то, что запрещают законы, он не имел бы свободы, ибо и другие также имели бы это право” (Цит. по: *Braud Ph., Burdeau F. Histoire des idées politiques depuis la Révolution*. P., 1983. P. 27.
- 17 См.: *Chevalier J.-J. Histoire des institutions et des régimes politiques de la France de 1789 à nos jours*. 7 éd. P., 1985. P. 104-105.
- 18 Цит. по: *Bagge D. Histoire des idées politiques sous la Resauration*. P. 109.
- 19 Ibid. P. 102.
- 20 Ibid. P. 110.
- 21 Ibidem.
- 22 Цит. по: *Juillard J. La faute à Rousseau*. P. 82.
- 23 Цит. по: *Touchard J. Histoire des idées politiques*. V. II. P., 1959. P. 326.
- 24 *Constant B. De la Liberté chez les Modernes*. P. 591.
- 25 *Guisot F. Démocratie en France* // Цит. по: *Juillard J. La faute à Rousseau*. P. 118.
- 26 “Когда я думаю о судьбе грядущих поколений, меня больше всего устрашает отнюдь не революция”, — замечает Токвиль. И далее: “я убежден, что анархия — это не основное, а наименьшее из зол, которых нужно опасаться в век демократии” (*Токвиль А. Демократия в Америке*. М., 1992. С. 466, 481).
- 27 Цит. по: *Barrante. La vie politique de Royer-Collar*. N. II. P. 130-131.
- 28 “...я все явственнее усматриваю в равенстве условий исходную первопричину, из которой, по всей видимости, проистекает каждое конкретное явление общественной жизни американцев, и я постепенно обнаруживал ее перед собой в качестве той центральной точки, к которой стремились все мои наблюдения”. И далее: “мы живем в эпоху великой демократической революции” (*Токвиль А. Демократия в Америке*. С. 27.).
- 29 Там же. С. 56. 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” (там же. С. 61).
- 30 Там же. С. 61.
- 31 Там же. С. 64.
- 32 Там же. С. 60.
- 33 В предисловии к “Индустриальной системе” Сен-Симон формулирует антитезу констановской теории индивидуальной свободы. Всякое человеческое общество управляется не идеей свободы, но целью,

от которой зависит и свобода. Люди объединяются в общество не для того, чтобы создавать законы. Признание за политической свободой права управлять обществом и контролировать деятельность правительства означает передачу власти в руки случая и отказ от всякой компетентности в управлении общественными делами.

³⁴ *Токвиль А.* Демократия в Америке. С. 375. См. так же кн. II, ч. II, гл. II-III.

³⁵ *Constant B.* De la Liberté chez les Modernes. P. 408.

³⁶ *Ibid.* P. 506.

³⁷ *Ibid.* P. 512.

³⁸ *Lefort C.* Essais sur la politique. P., 1986. P. 205.

³⁹ 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, оно 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 проистекать 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.* Oeuvres complètes. T. II. P. 62-63.).

⁴⁰ *Токвиль А.* Демократия в Америке. С. 371.

⁴¹ Там же. С. 372.

⁴² Там же. С. 375.

⁴³ Там же. С. 378.

⁴⁴ Там же. С. 482.

⁴⁵ *Lefort C.* Essais sur la politique. P. 216.

⁴⁶ Речь идет о политическом феномене в отличие от чисто морального явления, которое Токвиль обозначает как эгоизм. — См.: *Токвиль А.* Демократия в Америке. Кн. II, ч. II, гл. II.

- 47 *Lefort C. Essais sur la politique. P. 247.*
- 48 Цит. по: *Chevalier J.-J. Histoire des institutions et des régimes politiques en France de 1789 à nos jours. P., 1985. P.265.*
- 49 Вспомним Константа, который говорил о том, что “в течении сорока лет защищал один и тот же принцип — свободу во всем: в религии, в философии, в литературе, в промышленности, в политике, подразумеваемая под свободой защита личности равным образом от власти, желающей управлять посредством деспотизма, и от масс, настаивающих на подчинении себе меньшинства” (Цит. по: *Chatelet F., Duhamel O., Pisier-Kouchner E. Histoire des idées politiques. P., 1982. P. 73).*
- 50 См.: *Капустин Б.Г. Три рассуждения о либерализме и либерализмах // Полис. 1994. N 3.*
- 51 См.: *De Maistre J. Considérations sur la France. Essai sur le principe générateur des constitutions politiques. P., 1907. P. 243.*
- 52 *De Maistre J. Etudes sur la Souveraineté. Livre I. Ch. IV. En note. Де Мэстр имеет здесь в виду главу IV книги I “Общественного договора” Руссо.*
- 53 *De Maistre J. Examen Rousseau. Oeuvres. T. 2. Bruxelles, 1838. Ch. I in fine.*
- 54 *De Maistre J. Etudes sur la souveraineté. Livre I. Ch. III.*
- 55 *Берк Э. Размышления о революции во Франции. М., 1993. С. 72.*
- 56 *De Maistre J. Considérations sur la France. P., 1907. P. 88.*
- 57 *De Maistre J. Etude sur la souveraineté // De Maister J. Oeuvres. Vol. I. P. 316-318; 321.*
- 58 *Bonald L., de. Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison // Bonald L., de. Oeuvres. T. II. P., 1829. P. 30.*
- 59 *Bonald L., de. Oeuvres. T. XIV. P., 1843. P. 9.*
- 60 *Bonald L., de. Théorie du pouvoir politique et religieux. P., 1966. P. 3.*
- 61 *Ibid. P. 1.*
- 62 *Bonald L., de. Oeuvres. P. 132.*
- 63 *Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 238.*
- 64 См., в частности: *Philonenko A. Kant und die Ordnungen des Kedlen // Etudes kantiennees. P., 1982; Ferry L., Renault A. Philosophie politique. T. 3. P., 1985, P. 123-125; Bouvier M. L'Etat sans politique. Tradition et modernité. P., 1986.*
- 65 *Bonald L., de. De l'éducation dans la société // Bonald L., de. Oeuvres. T. IV. P. 82.*
- 66 *Evola J. Les hommes au milieu des ruines. Цит. по: Bouvier M. L'Etat sans politique. P. 25.*
- 67 *De Maistre J. Etude sur la Souveraineté. P. 325.*
- 68 *Тэн И. Происхождение современной Франции. Т. 2 С. 199, 45.*
- 69 Там же. Т. 1 С. 174.
- 70 См.: *De Maistre J. Du Pape. P., 1872. Liv. III, Ch. II.*
- 71 *Renan E. Essais de morale et de critique. P., 1889. P. 217.*
- 72 *Renan E. Réforme intellectuelle et morale. P., 1871. P. 82.*

- 73 Ibid. P. 242.
- 74 *Taine H.* Vie et correspondance. T. III. P. 248.
- 75 *Taine H.* Histoire de la littérature anglaise. P., 1863. P. 115-116.
- 76 *Тэн И.* Происхождение современной Франции. Т. 1. С. 126-127.
- 77 *Le Bon G.* L'homme et les sociétés, leurs origines et leur histoire. Vol. 1. P., 1886. P. 20.
- 78 *Rouvier C.* Les idées politiques de Gustave Le Bon. P., 1986. P. 93.
- 79 *Le Bon G.* Psychologie des foules. P., 1895. P. 35.
- 80 *Le Bon G.* La Révolution française et la psychologie des révolutions. P., 1912. P. 19.
- 81 Ibid. P. 13.
- 82 См.: *Taine H.* Vie et correspondance. T. III. P. 138-139.
- 83 См.: *Le Bon G.* Psychologie politique. P. 195.
- 84 См.: *Girardet R.* Le Nationalisme français 1871-1914. P., 1972.
- 85 *Girardet R.* Pour une introduction à l'Histoire du nationalisme français // Revue française de science politique. 1958. Vol. VIII. N 3. P. 521.
- 86 *Taine H.* Histoire de la littérature anglaise. T. I. P. XXIII.
- 87 *Ренан Э.* Что такое нация? СПб., 1886. С. 37-38.
- 88 *Sternhell Z.* Maurice Barrès et le nationalisme français. P., 1972. P. 362.
- 89 *Barrès M.* Scènes et doctrines du nationalisme. P., 1925. T. I. P. 18.
- 90 Ibid. P. 19.
- 91 *Barrès M.* Mes cahiers. T. III. P., 1931. P. 284.
- 92 *Barrès M.* Scènes et doctrines du nationalisme. T. I. P. 10.
- 93 *Barrès M.* Le Roman de l'énergie nationale. T. II. L'Appel au soldat. P., 1900. P. 178.
- 94 См.: *Taine H.* Histoire de la littérature anglaise. P. XIX-XX.
- 95 *Barrès M.* Mes Cahiers. T. II. P. 120.
- 96 *Barrès M.* Scènes et doctrines du nationalisme. T. I. P. 114, 115, 93.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

1. Разум — Деспот или Суверен?

“...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”¹, — писал Поль Азар. 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 — 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 лености, 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.

Для обоснования рационалистического познания вообще и рационалистических основ 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 легитимизировавшего общественные и политические связи. Второй вариант состоял в попытке связать изучение и понимание социальных и политических отношений с есте-

ственными отношениями и логикой развития самой науки. Это был путь Кондорсе, в концепции которого впервые свобода была сопряжена с общим развитием науки, “прогрессом человеческого разума”.

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.

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” (Кабанис, Дестю де Траси, Сэй, Гизо). Их усилия были сосредоточены на разработке трех основных направлений. Это, во-первых, так называемая “социальная математика”. Данный термин целиком принадлежит XVIII веку², но мы встречаем его еще и в первые десятилетия века XIX — у господи 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 неопределимое преимущество, что он очищает умы даже от идеи противостояния. Всякий субъект, которому оказывается доступна идея математической очевидности, выходит из сферы борьбы страстей”³.

Во-вторых, политическую науку пытаются представить в виде социальной физиологии. Именно такую попытку предпринимает Кабанис (“Взаимоотношения физики и мо-

рали 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 поступить с человеком точно так же, как мы поступили со многими попутчиками человеческого существования (животными и растениями) — попытаться пересмотреть и исправить творчество природы”⁴.

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 центральной фигурой всей школы “идеологов” был, несомненно, Франсуа Гизо (1787—1874). Гизо разделяет основную посылку просвещенческого рационализма: необходимо рациональное постижение области политических взаимоотношений и рациональная реконструкция общества. Но в то же время характер рационализма XVIII века 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” века XIX. “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, какое могли сделать из них публицисты и законодатели. Тако-

ва 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”⁵. Таким образом, рационалистов XVIII века 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 Харрингтону, либо правит, подобно Карлу V”⁶.

Но каким образом рационалистический принцип работает в области политического? Насколько здесь 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 дилемма носит принципиальный характер, и с ней в той или иной форме сталкиваются все политические теории, претендующие на рациональность.

Каким же образом эти проблемы разрешались в теориях либералов XIX века?

Гизо пытается разрешить их в контексте своей теории суверенитета Разума. Отметим, что Гизо не был первооткрывателем этой теории. 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 является одним из ключевых понятий в творчестве Виктора Кузена, им пользуется и Дестю де Трасси⁷, встречается оно в наброске работы Б.Констана “Комментарий к сочинению Филанджери” (1822–1824).

У Дестю де Траси 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 — противник Конта и сторонник безличной и абсолютистской теории разума — считает, что единственный человек не способен прийти к истине. По Кузену, человек не может просто сказать “это истина”, ибо, когда человек 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.

У Гизо, так же как и у Кузена, разум трансцендентен по отношению к человеку и не доступен ему во всей своей полноте. Но, в отличие от кузеновской метафизики, теория суверенитета разума Гизо преломляется в политическую область. Он идет к построению своей концепции не от метафизики, но от политики. Как политический мыслитель, Гизо разделяет либеральную критику абсолютизма и тирании как явлений, противных самой сути человеческого существова-

ния. Как и большинство его современников, он выступает с критикой 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 рассматривали человека самого по себе, единственно в отношении его действия к разуму, никто не утверждал, что воля человека была для него единственным легитимным законом, т.е. что любое действие человека, будучи свободным и направляемым волею, являлось одновременно разумным и справедливым. Все признавали, что над волей человека витает некий закон, именуемый разумом, мудростью, моралью или истиной, от действия которого человек не может освободить свое поведение, не превратив это поведение при помощи своей свободы в вину или абсурд”⁸. Иными словами, из свободы человека невыводима его непогрешимость, и, следовательно, легитимный характер его неограниченной власти. Но если мы отвергаем нечто как абсурдное применительно к индивиду, почему же мы должны признавать эти качества 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”, — читаем мы в незаконченной рукописи Гизо, от-

носящейся к 1821–23 гг. и опубликованной под названием “Политическая философия: о суверенитете”⁹.

Итак, всякая власть несовершенна, пока сохраняется “зазор” между нею и Разумом, считает Гизо. Иными словами, суверенитет не существует ни как принцип, ни как цель политики, а любое политическое действие должно постоянно соотноситься с Разумом. Поэтому ни народ в целом, ни кто-либо из политических деятелей не могут присвоить себе суверенитет — они вынуждены его постепенно открывать. “Итак, человеческие общества имеют совершенно законного суверена, — пишет Гизо. — Вера людей в суверенитет непреодолима, люди беспрестанно стремятся к его установлению, к подчинению его законам; они останавливаются в своем развитии, когда льстят себе убеждением, будто бы достигли его, и вновь возобновляют свой путь, как только их заблуждение проясняется; наконец, ненасытна их воля подчиняться суверену и только ему. Итак, суверенитет существует. Этот суверен — единственно легитимный по своей природе и перед лицом вечности — есть Разум, истина, справедливость, или, выражаясь языком философии, это незыблемое Бытие, чьими законами является разум, справедливость, истина”¹⁰.

Таким образом, критика руссоистского принципа непогрешимости суверенитета народа подводит Гизо к отрицанию одной из фундаментальных посылок политического модернизма о социобразующей роли человеческой воли, будь то индивидуальной или коллективной, что ставит этого мыслителя в совершенно особое положение в стане либералов. Ибо вопрос о суверенитете личной воли перед ним также не стоял. “Неверно полагать, — говорит Гизо, — будто бы человек является абсолютным хозяином самого себя, а его воля — законным сувереном, будто бы в какой бы то ни было момент, под каким бы то ни было предлогом человек имеет право распоряжаться самим собой по своему усмотрению”¹¹. “Свобода для человека, — развивает он ту же мысль в другой работе, — является лишь возможностью покориться признаваемой им истине и соотноситься с ней свои дей-

ствия. В таком качестве свобода достойна всяческого почитания, но она достойна почитания только в таком качестве”¹². 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.

Еще одна особенность концепции Гизо в отличие от просвещенческой рационалистической философии состоит в том, что он пытается примирить политическую теорию и религию. По его мнению, в современном ему обществе христианство представляет собой единственный прочный и стабильный элемент в меняющемся послереволюционном мире, способный сообщить единство и связность всей истории в условиях социальных разделений. Органическое единство средневекового общества притягивает мысль Гизо. Однако в отличие от Де Мэстра, Бональда и даже Конта, восхищение средневековьем не приводит Гизо к принятию позиции, отождествляющей политическую и религиозную власти. Выступая против абсолютизации власти Церкви в обществе, он приветствует Реформацию и полагает, что отсутствие протестантской традиции в истории Франции отрицательно сказывается на ее политическом развитии. В частности, именно тем, что протестантизм не прижился на французской почве объясняет Гизо столь мучительные поиски разрешения дилеммы свободы и равенства в истории французского народа. Позднее (в 1845 г.) еще более остро эта мысль прозвучит у Э.Кинэ: “Из двух противоположных принципов, которые французская Революция должна была, в конечном счете, примирить, - сообщество и право индивида — мы естественным образом склонились к тому, чтобы отказаться от второго. Католическое воспитание, получаемое нами на протяжении последних ста семидесяти лет, оставило свой особый отпечаток, который мы сами не всегда замечаем”¹³. (Заметим, что эти слова сказаны за несколько десятилетий до “Протестантской этики” Макса Вебера).

При этом Гизо и его единомышленники не сомневаются в необходимости процесса секуляризации всех сфер общественной жизни, осуществленном XVIII веком, не стремятся они и к установлению союза “престола и трона”, провозглашенного традиционалистами. Их задача иная: они хотят наполнить современные им общественные и политические отношения духовностью и силой разума. Отсюда — провозглашенная Гизо необходимость “союза между интеллектуальной свободой, блиставшей в античности, и интеллектуальным могуществом христианских обществ”. Его концепция “секуляризированного спиритуализма” коренным образом отличается как от констановской идеи разделения религии свободной и “религии священников”, так и от контовской идеи “позитивной религии”, которая, по мнению “идеологов”, лишь возрождает теократические идеалы. Цель “секуляризированного спиритуализма” — формирование в рамках политической власти коллективного интеллектуального могущества, которое должно стать моральным фундаментом новых политических сил.

Между тем, несмотря на такие отличия¹⁴ 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 можно назвать только правлением”¹⁵. 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 — закон разума, призванный регулировать их отношения”¹⁶.

И вот здесь возникает немаловажный вопрос: каким образом этот высший закон или разум действует в обществе? Каким образом можно конкретно и практически осмыслить наличие или отсутствие суверена-разума в человеческом обществе? 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. Пытаюсь разрешить возникшие трудности, единомышленник Гизо — Шарль де Ремюза (1797–1875) — писал: “Мы утверждаем, что никакой человеческий суверенитет не может быть абсолютным, т.е. что непогрешимость власти не существует нигде на земле. Таким образом, суверенный закон, непогрешимый разум есть божественный закон, разум, 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”¹⁷. 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, общается человеческому разуму и только ему. 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”¹⁸.

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”¹⁹. “...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 ни 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”²⁰.

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. В этом пункте граница, отделяющая либеральную ориентацию доктрины Гизо от представлений традиционалистов, необычайно тонка. Возможно, данное явление находит свое объяснение в свойственном этому историческому периоду стремлении найти способ преодоления разрыва между политической и социальной областями, не осознаваемого политической мыслью XVII—XVIII веков.

Однако в отличие от концепции традиционалистов (Бональда или, скажем, Монтлозье) “идеологи” 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 Ройе-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 (отсюда 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”²¹. 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, он имеет собственное существование и является основой независимого существования политической сферы общества.

Специфику современного ему политического развития Гизо усматривает в одновременном росте силы воздействия

власти на общество и общества на власть. Так же как и Констан, Гизо замечал, что присущее Новому времени различие гражданское общество/государство чревато расширением власти государства над гражданским обществом, источником чего являются не только деспотические претензии власти, но и определенные потребности самого общества. 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 управления*. Власть, государство должны обратиться к обществу в поисках *средств управления*. В своей работе “О средствах управления и оппозиции в современной Франции” (1826) он отмечает: “Если вы хотите воспользоваться всеми средствами управления, 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, которая только существует”²². Неумение политической власти использовать “индивидуальные преимущества” и “влияния”, несогласованность между их представителями может привести к революционному взрыву.

С другой стороны, Гизо продолжает 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 (курсив мой. — М.Ф.) и которые, тем не менее, от этого не утрачивают своего характера 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”²³.

Итак, Гизо — сторонник концепции динамичной, активной власти. Основную мысль этой концепции прекрасно выразил Ройе-Коллар: “Конституции являют собой лишь зонтик, прикрывающий спящего от лучей палящего солнца. Правительства должны быть подчинены всеобщему закону творчества; они обречены трудиться (курсив мой. — М.Ф.) Подобно чернорабочему, они в поту добывают свой хлеб”²⁴. Этот аспект политической теории идеологов выводит нас на еще один момент в теории представительства: 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.

Таким образом, и в этом пункте теория Гизо и прочих идеологов кардинальным образом отличается от основ теории представительства, заложенных их предшественниками. Как мы помним из предыдущего нашего анализа, теория представительства, сформулированная Русо 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 не просто переводить некую имеющуюся данность из одного качества в другое, но создавать нечто новое, а именно — создавать единство общества и способствовать его (общества) умопостигаемости. Представительство есть средство, при помощи которого общество способно достичь высшего понимания собственного бытия и главное — стать единым.

Проблема единства общества, принадлежащая скорее к арсеналу традиционалистов и социалистов, как мы видим, волновала и либералов. Вспомним хотя бы токвилевского “человека, затерянного в толпе”. Гизо пытается найти свой рецепт, который можно было бы противопоставить растущей атомизации. Он обращается к известной максиме Паскаля (“Множество, не сводимое к единству, есть хаос. Единство, не являющееся в своей основе множеством, есть тирания”) и пытается обосновать идею представительства, которая смогла бы стать заслоном одновременно для тирании и для хаоса. “Цель представительного правления, — говорит он, — есть сведение множественности к единству...”. “Направленность и главная особенность представительного правления состоит в том, чтобы принудить все формы власти, в рамках которых разворачивается постоянная борьба и поиски согласия, к совместным поискам политического единства, из которого, как из смыслообразующего принципа, должны исходить и к которому, как к пробному кам-

ню, должны быть обращены все действия власти, направленные на общество; это единство коренится в разуме и интересах общества. Для того чтобы названная тенденция к единству могла иметь устойчивый характер, строго необходимо одно условие: созданные формы власти не должны быть изолированными и независимыми друг от друга, они должны сливаться воедино в своем сплаве образовывать подлинное единство”²⁵.

Таким образом, у Гизо идея представительства теряет свой классический смысл: речь идет не о выражении власти интересов (или воли) той или иной части общества, а о формировании целостности общества в процессе динамичного познания мира и общества. Думается, Гизо мог бы подписаться под известным высказыванием Ройе-Коллара, гласящим, что “понятие представительства есть не более чем метафора” и “политический предрассудок”.

Итак, понятие представительства у Гизо сводится к идее о том, что представлен в политической сфере общества должен быть разум, и миссия такого представительства возлагается на наиболее подготовленную для исполнения таких функций интеллектуальную элиту. Но понятый таким образом политический рационализм оказался чреват не меньшими опасностями, чем те, которые пытался избежать Гизо и его единомышленники на этом пути. Либералов XIX века, как, впрочем, и консерваторов, завораживал образ неконтролируемой революционной толпы, огромной массы людей, чьи инстинктивные действия совершенно непредвидимы, образ общества, охваченного хаосом, лишенного какого бы то ни было органичного единства. Однако при этом либералы, в отличие от традиционалистов, стремились сохранить социальные завоевания революции, направить общественное развитие по пути дальнейшей эволюции ценностей свободы и равенства. Специфика французской школы доктринариев состояла в попытке поисков своеобразного третьего пути между идеей органической целостности по модели античного архетипа, лелеемой противниками революции, и

концепцией спонтанного общественного развития по законам рынка (у Гизо, Ремюза и др. мы обнаруживаем достаточно развернутую критику принципа *“laissez faire”*²⁶). Они пытались восстановить порванные Революцией социальные связи, не прибегая при этом ни к теории договора, чреватой установлением неконтролируемой демократии, ни к традиционалистскому органицизму с его идеалом сословного общества. Отсюда и их двойственность в отношении к проблеме демократии, вообще характерная для либеральной мысли начала века. Гизо, в частности, приемлет идею демократии в той мере, в какой она характеризует определенное общественное состояние, гарантирующее гражданам соблюдение их индивидуальных прав и свобод, но отвергает демократию, связанную с теорией общественного договора как выводящую на политическую сцену суверенитет большинства, тиранию массы.

Для разрешения всех указанных трудностей и противоречий Гизо и прибегает к рациональному обоснованию политики, однако, здесь возникает новая проблема, всю остроту которой прочувствовал и осознал лишь следующий век. 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 соответствие с этими законами, то мы приходим к выводу, что управлением 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.Касториадис, в частности, называет их “техниками рациональности”²⁷), провозглашающих себя корифеями политической науки: их власть обретает абсолютный характер, и всякая идея демократии утрачивает свой смысл.

С другой стороны, принятие “принцип 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.

В силу естественных исторических причин 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 по данному вопросу во вводной лекции курса по истории, 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”²⁸. 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 “Наброске 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”²⁹, 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. С одной стороны, взгляды Гизо и “идеологов” идут вразрез с общей модернистско-индивидуалистской линией. Преобладание индивидуалистической линии в общественном развитии Гизо описывает как варварство в истории человечества. Например, отличительной чертой феодализма для него является “недоразвитие социального элемента в сравнении с элементом индивидуалистским”³⁰. Но, с другой стороны, 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”³¹. 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, должна существовать гармония гражданского общества и государства, власти местной и власти центральной, центра и периферии. 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 отражается в их судьбе”³². 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 че-

ловеческий от прочих живых существ. Разум для них — это *программа*: программа моральной дисциплины, своеобразной политической педагогики, открывающейся субъекту; это программа специфической организации сообщества, имеющая своей целью 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. Гизо удалось встать на точку зрения, которая в ситуации кризиса Разума, провозглашенной XX веком, оказалась способной наметить путь преодоления этого кризиса.

Чудовищ порождает не сон разума, но триумф модернистского рационализма, заметил Фуко в своей “Истории безумия”. Однако “чудовища” XX века — 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, принадлежащие, 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 единичный индивид, но сообщество, следовательно, коммуникация и интересубъективность.

Если мы перестанем смотреть на разум только с точки зрения индивида, столкнувшегося с враждебным ему миром и пытающегося 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. История и традиция против притязаний разума

Основные постулаты модернизма — политический рационализм в сочетании с верой в прогресс и утверждением принципа свободы как свободы от иных авторитетов, кроме авторитета Разума, свободы от подчинения традиции, как освобождения от норм монолитного сообщества — создают весьма своеобразную перспективу видения общества, ориентированную главным образом на настоящее и будущее и снижающую значимость прошлого для формулирования общественного проекта. Ни в коем случае не отрицая и не умаляя значения для развития политической мысли выво-

дов раннебуржуазных теоретиков, в частности, провозглашения ими радикального равенства и свободы индивида, относящихся к самой сути человека, независимых от прочих акциденций и пространственно-временной ситуации, в которой находится индивид, свободы и равенства, на которые государство не только не имеет права посягать, но и призвано всячески поддерживать и защищать, — отметим и определенную ограниченность их воззрений. Речь идет, прежде всего, о своеобразной статичности и аисторичности раннелиберальной доктрины. “Не допустим того, чтобы нас сбили с пути при изучении былых институтов и прошлых ошибок, — провозглашал Сийес. — Разум один для всех времен, он создан был для человека, поэтому именно тогда, когда он говорит человеку о самых дорогих интересах, он должен быть выслушан с уважением и доверием...”.

Данный феномен имел самое простое и очевидное объяснение: ведь модернизм с самых первых своих шагов был обращен против монархической и религиозной традиции, против традиций абсолютизма. “Наша история нам не закон”, — безапелляционно заявлял Рабо Сент-Этьенн, и этот лозунг станет методологической основой политического проекта не только первых революционеров, но и последующей либеральной и социалистической традиции. Чуть позже Маркс, признавая, что люди делают свою историю “не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого”, тем не менее, напишет: “Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых”³³. По его мнению, революция “может черпать свою поэзию только из будущего, а не из прошлого. Она не может начать осуществлять свою задачу прежде, чем она не покончит со всяким суеверным почитанием старины”³⁴.

Данная формула, вполне понятная в устах революционеров, кажется парадоксальной для творчества таких мыслителей, как Вольней, Дону или Гизо, которые вошли в ис-

торию не только как теоретики политической философии, но и как историки. Но все дело в том, что для них, как и для многих других мыслителей, принадлежащих эпохе и духу модернизма, существовала история и история: в своих политических конструкциях они пытались освободиться от истории пережитой — истории монархии, истории христианства и даже от античной истории — и выступали за создание *новой* истории, которую еще предстояло рационально строить, переживать и осмысливать.

Но у данной проблемы есть и еще одно измерение. Речь идет о том, насколько теоретическая основа проекта модернизма — принцип индивидуализма — сочетается с историцизмом. Ведь один из аспектов историцизма — разрешение вопроса о том, насколько *целостное общественное бытие* людей подчинено законам, имеющим необходимый, научно обоснованный характер. Положительное разрешение этого вопроса (принятие в качестве аксиомы утверждения о существовании таких законов) подрывает основы индивидуализма. По такому пути пошел марксизм социализм, и именно этот аспект явился наиболее уязвимым моментом в его критике³⁵.

Традиционализм в решении этой проблемы избрал иной путь. Он был изначально антииндивидуалистичен. Кроме того, он не был простым отрицанием буржуазных отношений и ностальгией по прошлому, хотя, несомненно, такая ностальгия составляет существенную черту консервативно-традиционалистского мировоззрения. Как уже упоминалось выше, чисто ситуационное отрицательное отношение к французской революции 1789 года дало традиционалистскому движению мощный импульс развития, но эта негативная посылка никогда не смогла бы стать основанием достаточно устойчивого и сильного идеологического течения. Новая политическая идеология, чтобы действительно стать таковой, должна была нести в себе определенные положительные ценности, способные привлекать людей и увлекать их за собой. Такой ценностью в традиционализме и стало понятие общества как живого организма, объединя-

ющего в своем лоне всех и вся, прошлое и настоящее; общество как родина, отчизна, осуществляющее связь всех поколений. “Народ, — утверждал Де Мэстр, — обладает всеобщей душой и подлинным моральным единством, которое и приводит к тому, что он есть то, что он есть”³⁶. Это единство народа, общества проявляется и передается в национальной традиции. Поэтому для Де Мэстра 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. В этом смысле Бональд говорил о том, что нужно прекратить рассуждать о “Я” и сосредоточить все внимание на “Мы”.

Само понятие сохранения традиции, прошлого по-разному понимается традиционалистами. 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 особого 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”³⁷. Характерно, что Э.Трельч называет немецких романтиков также

“консервативными *революционерами* (курсив мой. — М.Ф.) духа, которые хотели построить новый жизненный порядок и новое историческое направление”, в котором социальные отношения и политика должны строиться “на сверхиндивидуальных, органических и эстетических ценностях, принесенных новой идеей немецкой культуры, как коллективная индивидуальность в метафизически-пантеистическом смысле этого понятия”³⁸.

Таким образом, традиционализм — и это является его важнейшей отличительной чертой — оказался как бы развернутым во всех временных отношениях: будущее для него обретается только через связь с прошлым. Данный момент оказался весьма существенным для развития всей политической философии в целом — вместе с традиционализмом в нее вошло историческое мироощущение. Французская революция, 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, в которых и через которые протекают все события общества, частью которого этот индивид себя осознает. 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 послереволюционной эпохи, оказавшей влияние на все последующее развитие политической мысли.

Важнейшим последствием этого процесса, по нашему мнению, является тот факт, что историческая перспектива

вплетается 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.

Но постепенно невозможность отречения от собственных корней, то есть от идеи, столь популярной в революционной идеологии любого толка, начинает осознаваться даже сторонниками априоризма и рационализма в политической науке и в первую очередь среди либералов. Утверждая необходимость обращения к историческим реалиям для оценки возможностей дня нынешнего, Констан предостерегает против необдуманного и слепого следования политическим теориям глубокого прошлого и против попыток их реконструкции на иной исторической почве. Гизо в своей “Истории цивилизации” пытается доказать, что свобода и порядок были основными чертами всей исторической эволюции.

Но только в традиционализме вторгавшаяся в область политической мысли история была историей движения и жизни. И в этом отношении усилия традиционалистов подкреплялись исканиями сторонников романтической исторической школы, для которых прошлое представляло как вечную живую личность, как драма, и которые стремились доподлинно восстановить образ каждой эпохи и каждого народа. “Сквозь толщу веков мы должны дойти до людей; мы должны представить их себе живыми и действующими в той стране, где не сохранилось и пыли от их праха. Пусть истекло 700 лет с тех пор, как умерли эти люди, как их сердца перестали биться для гордости или отчаяния — какое значение это имеет для воображения? Для воображения не существует прошлого, да и само будущее присутствует в настоящем”, — патетически провозглашал Огюстен Тьерри³⁹. В отличие от историков собственно идеологи традиционализма ставили перед собой более широкие задачи: история у них приобретает религиозный, подчас мистический характер и наде-

лена миссией примирить человеческую свободу и провиденциальные законы.

Весьма любопытно отметить тот факт, что общий дух осмысления историчности политического мира в раннем традиционализме очень схож с тем направлением, которым идут современные политологи, критикующие политический модернизм и тоталитаризм.

Они ставят под вопрос идею воплощения разума в истории, в соответствии с которой каждое событие в мире имеет свою причину и как таковое не может быть необъяснимым, а история мыслится как некий длительный процесс, исключая всякую *тайну*, всякую возможность возникновения радикально нового, процесс, каждый этап которого необходимо связан с предыдущим при помощи каузальных отношений. Так, Х.Арендт утверждает, что история не является единым процессом, что она вся соткана из разрывов, и “*чудес*”: «Самую структуру того, что мы именуем реальностью, составляют бесконечно невероятные явления... Именно благодаря этому элементу “таинственного”, наличествующему в любой реальности, события, о которых нам возвещает страх или надежда, всегда застают нас врасплох, когда они происходят»⁴⁰.

Перед современными критиками политического рационализма в этой связи встают вопросы, которые были неведомы раннему традиционализму: можно ли сохранить принцип рациональности и причинности, необходимые в любом научном познании, так чтобы их применение не вело бы с необходимостью к гиперрационалистической и историцистской концепции политического мира, то есть можно ли обожествлять историю, не разрушая ее научного смысла, но лишь ограничивая претензии разума? И можно ли примирить, с одной стороны, политическую философию, которая, создавая свое политическое пространство, должна допустить автономию политического и с этих позиций критиковать принципы разума, а с другой, — прочие социальные науки, которые, как и все науки вообще, не могут существовать без

этих принципов? Думается, ответить на эти вопросы можно отчасти, допустив множественность форм рациональности, пример чего нам показывает политическая философия традиционализма. Это значение традиционализма 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 свободу⁴¹. Однако ранний традиционализм не смог до конца разрешить проблему соотношения прошлого и настоящего. В теоретических конструкциях Берка, Де Мэстра и 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. Традиционалисты полагали, что начало всякого политического института скрыто во мгле истории, а формы политического устройства связаны с обычаями и характером народа и потому относительны: “даже деспотизм плох лишь тогда, когда он действует в стране, предназначенной для иных форм правления”⁴². Следовательно, нужно не *изобретать* новый режим, но выбирать наилучшую форму правления для данного народа и для данного момента. Как показывает опыт, “каждый народ имеет такое правление, которого он заслуживает”⁴³. “Даже самые мудрые законо-

датели в состоянии лишь собрать ранее существовавшие элементы в обычаях и характере народов; но это соединение, это формирование, подобное творению, осуществляется лишь именем Бога. Политика и религия были основаны вместе, законодатель почти не отличается от священнослужителя⁷⁴.

Таким образом, взаимоотношения историзма и традиционализма достаточно сложны и неоднозначны. 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*, которое постепенно и незаметно, либо решительно и безоговорочно изменяет как общественную практику, так и те мыслительные формы, в которые облечено осмысление данного процесса, что требует постоянной корректировки старых проблем, а также формулировки новых решений, разработка которых изменяет и самих субъектов общественного действия. Как указывает Е. Шацкий, 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. Традиционализм же 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 современность⁴⁵. 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 ин-

дивидуалистическим рационализмом и консервативным традиционализмом, — это подход к проблеме традиции с позиций преемственности и преобразования.

Еще один важнейший момент, характеризующий традиционалистскую доктрину, это антирационализм, из которого многие исследователи делают вывод о иррационалистической направленности традиционализма. Этот момент требует существенного уточнения. Традиционализм действительно обращал мощное оружие своей критики против рационализма раннелиберальных теоретиков. Уже Берк противопоставлял просвещенческому разуму, который он называл “разумом софистов и экономистов”, свою апологию предрассудков, которые представляют собой своего рода коллективный общественный политический разум, скрытую мудрость, сохраняемую и передаваемую из поколения в поколение. По его мнению, в противоположность “французскому методу”, берущему в качестве априорной данности “*table rase*” 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*. Поэтому-то и его защита иерархического общественного порядка была основана не на ностальгии по феодальному общественному устройству, но на таком понятном современному человеку беспокойстве перед последствиями рационализации общественных связей. “Все изменится в этом мире, — писал Берк в своих “Размышлениях”, — все иллюзии, делавшие власть столь любезной, а послушание — либеральным, иллюзии, придававшие гармонии различным теневым сторонам жизни и при помощи столь мягкого вымысла обращавшие на пользу политике все чувства, смягчавшие и скрашивавшие частную жизнь, — все это вскоре отступит перед непреодолимым натиском света разума”⁴⁶.

Этот, на первый взгляд, чисто академический спор между традиционализмом и политическим рационализмом об основах и формах познания политических реалий на самом деле был крайне важен, ибо он затрагивал весьма существенную для политической философии проблему — вопрос о границах фактической власти человека над общественными отношениями. И здесь важно развести две стороны проблемы: с одной стороны, то, чем люди *должны* руководствоваться в своей деятельности, с другой стороны, — то, чем они *могут* руководствоваться. Но ни рационализм, ни традиционализм XIX столетия до конца такого разделения провести не смогли. В результате взгляд на традицию как факт общественной жизни оказался тесно связанным с ценностным аспектом традиции: мыслители, отрицательно оценивавшие значения традиции, умаляли ее роль в общественной и политической жизни, а те, кто оценивал ее положительно, превращали традицию в основу жизни общества. Суждение же относительно границ фактической зависимости настоящего и будущего от прошлого выражалось почти исключительно путем высказывания за или против последнего⁴⁷.

Те же основания лежат и в критике Берком прав человека, провозглашаемых французской революцией. Права человека, по Берку, — абстракция, лишенная исторических корней, в отличие от конкретных прав англичан или французов. В отличие от французской английская революция, по Берку, была законной, ибо она восстанавливала *исторически приобретенные* права и свободы, длительность и преемственность английской истории. В этой критике абстрактных прав человека Ханна Арендт усматривала моменты общей критики модернизма, характерные уже для современности. Утверждения Берка, полагала она, нельзя считать ни отжившими свой век, ни реакционными, ибо, высказываясь за естественные права человека вне зависимости от какой бы то ни было политической организации, французские революционеры упускали из виду обязанности, вытекающие из политического положения человека.

Более того, установив в качестве политической цели целостность прав человека, они открывали путь политике полной реконструкции общественного порядка, наиболее полно воплотившейся в тоталитаризме XX века. “Только людям, сведенным к чистой человечности разрушением их естественных и политических форм солидарности, можно навязать абсолютное рабство и угнетение”, — утверждала она⁴⁸.

Мотивы антирационалистической критики находим мы и во французском традиционализме. Одним из первых здесь выступил Шатобриан в своем “Гении христианства” (1802). Его аргументация была в некоторой степени импровизированной и инстинктивной. Не нападая собственно на политический рационализм, он отрицал значение доказательств, опирающихся на аргументы разума, полагая, что аргументы подобного рода не возымеют действия на его читателей. В более систематизированном виде критику политического рационализма мы обнаруживаем в поздних работах Де Мэстра и Де Бональда. Подобно Берку, эти мыслители полагали, что в таких областях, как мораль, политика, устройство общества, индивидуальный разум не только является заблуждением, но в определенной степени обречен на ошибку, ибо он не в состоянии охватить всю сложность стоящих здесь проблем. Так же как и Берк, Де Мэстр ставит под сомнение не просто разум, но индивидуальное употребление этого разума, однако, в отличие от Берка, он противопоставляет разуму не чувство, страсти, аффекты, предрассудки и т.д., но абстрактному рассуждению — опыт.

Критика индивидуального разума и его заблуждений в истории и политике у Берка и Де Мэстра ярка, метафорична, нарочито выпукла, порой намеренно доходит до парадоксов и абсурдностей. Так, “Рассуждения” Де Мэстра начинаются с образного доказательства того, что общество не может управляться человеческим разумом, что попытка противопоставить разум истории и показать, что он по своей сути не исторический, но природный, повергает все общество в хаос и бедствия. Анархия, тирания, террор и отсут-

ствие законного управления опровергают надежду на то, что человек способен управлять сам собою, быть высшим критерием добра и зла, а также на то, что автономия человеческого разума приводит к гармоничным общественным отношениям. Основной урок Французской революции, по Де Мэстру, состоит не в том, что человек благодаря своему освобожденному разуму может свершить революцию, а в том, что революция разрушает человека. Уже 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 — 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, неспособным к сопротивлению. В самом развитии событий революции есть нечто “пассивное и механическое”, что вовлекает в свой водоворот людей, считающих, что 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 оковами⁴⁹.

Ту же линию критики модернистского рационализма прослеживаем мы и в традиционалистских исканиях второй половины века, но здесь появляется своя специфика. Поколение, которому принадлежали Ренан и Тэн, стояло на перепутье. Его не удовлетворяли более господствовавшие идейные течения: эклектизм в философии, либерализм в политике, манчестерская теория в области экономики. Уже в ранних, чисто философских работах как Ренана, так и Тэна проявляется недовольство неясностью мысли, расплывчатостью понятий, искусственной игрой двусмысленными терминами. Они ощущают настоятельную потребность выйти

из заколдованного круга общих мест, квазинаучных суждений, господствовавших в окружающей их интеллектуальной среде. В чисто философском плане эта потребность проявилась в их приверженности к определенному направлению позитивизма. “Итак, наука — это религия; одна только наука будет впредь создавать символ веры; одна только наука может разрешить человеку вечные проблемы, разрешения коих властно требует его природа”⁵⁰, — заявлял Ренан в своей работе “Будущее науки”, написанной им в двадцатипятилетнем возрасте в 1848—49 гг. “Только наука, литература, воспитание, медленный прогресс идей могут вызволить нас из этой грязи. Я подчиняюсь на многие годы необходимости не принадлежать ни к какой партии, ненавидеть их все, страстно желать появления единственной партии, за которой можно следовать, — партии науки и чести”⁵¹, — вторит ему Тэн. При этом строгий научный взгляд на вещи они пытаются перенести и в области политики: “Как говорил Сократ, — продолжает свою мысль Тэн, — только мы занимаемся истинной политикой, ибо политика и есть наука. Все остальное — лишь приказчики и дельцы”⁵².

И если в области чистой философии острие критики было обращено против эклектизма Виктора Кузена и его школы, то в области философии политической воплощением абстрактного и спекулятивного стиля мышления для неорационалистов по-прежнему были абстрактно-рационалистические и спекулятивные либеральные принципы, введенные в жизнь Французской революцией.

Для Тэна либеральная доктрина и Французская революция суть выражение классического духа, зарождение которого он относит к XVII веку. 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

ра, ни Данте. Естественным следствием абстрактности языка стала абстрактность мышления: то был стиль рассуждающего разума, небрежно относящегося к конкретностям и частностям в пользу общих принципов. Но в XVII веке 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”⁵³. 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”⁵⁴.

Унаследованный из XVII века классический дух породил Просвещение, которое штурмовало три краеугольных камня общества — традицию, религию, государство. У Тэна понятие традиции по общему своему духу близко к демэстровскому, но опять-таки более детально разработано. Традиция — это вековая мудрость народа, воплощенная в обычаях, моральных установлениях, привычках и предрассудках. Тема предрассудка у Тэна не менее популярна, чем у Берка и Де Мэстра. “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 ска-

зять, 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”⁵⁵.

Не менее нужна обществу и религия. “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”. Религия является “противовесом врожденному эгоизму”, способным “задержать безумный порыв грубых страстей”, “оторвать человека от самого себя и определить его всецело на служение истине, на служение другому”⁵⁶. И, наконец, третьей опорой общества является государство, т.е. “вооруженная власть, которая обладает физической силой и в то же время моральным авторитетом” и чей источник происхождения столь же благороден, как и источник религии или предрассудка⁵⁷.

Главная цель тэновской критики политического рационализма — доказать, что не один только разум руководит людьми как в их повседневных заботах, так и в их политических предприятиях. “Разум также односторонен в отдельном человеке, как редок он во всем человечестве... Чтобы достигнуть понимания абстрактных основ и навыка к последовательным выводам, необходима, прежде всего, специальная подготовленность, продолжительное упражнение, долговременная практика и сверх этого, если дело идет о политике, хладнокровие, которое, ...дает возможность человеку отрешиться на время от самого себя для рассмотрения своих интересов с точки зрения незаинтересованного. Если одного из этих условий нет, то отсутствует и разум, в особенности политический разум”⁵⁸.

Таким образом, в данном случае критика одного из основных постулатов Просвещения — тезиса о всемогуществе человеческого разума — в плоскости политической философии подводит к выводу, имеющему колоссальное значение

для всей философии ХХ века: выводу о том, что в политике существует важнейший момент, несводимый к рациональности. “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”⁵⁹. Эта мысль, весьма популярная в философии и общей психологии рубежа веков, проникает и в область политической философии. “Разум, — восклицал Баррес, — есть лишь мельчайшая частичка на поверхности нашего Я”⁶⁰. Но особенно ярко эта тема прозвучит у Густава Ле Бона. По его мнению, рациональная логика или “цепь причин, детерминирующих то или иное поведение”, — лишь одна из логик человеческого поведения наряду с логикой аффективной (логика чувств), мистической (которая по своей иррациональности близка к аффективной, но в отличие от последней, содержащей бессознательные элементы, предполагает сознательные механизмы, в первую очередь, — веру), коллективной и биологической, управляющей жизнью всех живых существ и в некотором смысле являющейся “первопричиной” всех прочих логик.

Так в политическую философию на рубеже веков входит понятие коллективного бессознательного, значение которого трудно переоценить. Однозначно установить авторство этой идеи чрезвычайно затруднительно, ибо практически одновременно оно появляется в трудах многих мыслителей — от Макса Вебера до французских националистов и Ле Бона. В 1892 г. Джеймс говорил о том, что понятие бессознательного было “одним из величайших открытий XIX века”. И влияние традиционализма с его мистифицирующим значением “предрассудков”, культа предков и т.п. здесь значительно.

Многие исследователи интерпретируют проанализированные нами выше высказывания традиционалистов как политический иррационализм. Однако такой подход представляется нам поверхностным по целому ряду причин.

Прежде всего, потому, что никто из традиционалистов 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 социума⁶¹. Таким образом, думается, речь должна идти не об иррационализме традиционализма, но о построении в рамках этой идеологии специфической теории рациональности, отличной от той, которая развивалась в раннелиберальных теориях. 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. В области политики и морали разум должен широко опираться на опыт. При этом сам опыт понимается различными мыслителями по-разному. Для Берка, например, опыт — это, прежде всего, природа, и в этом он является продолжателем классического положения “политика как подражание природе”. “Наука о государстве, его обновлении или реформировании ничем не отличается от любой экспериментальной науки, ей нельзя научиться а priori”⁶², — пишет Берк. Об этом должны помнить люди, занимающие высокое положение в государстве, ибо чтобы “завещать миру богатое и славное наследство, они должны опираться на твердые и постоянные основы жизни и человеческой природы”⁶³. В отличие от французских революционеров, чьи общественные нововведения “противны природе”, английская политическая система “оказывается в точном соответствии с мировым порядком, она существует по правилам, предписанным для функционирования постоянного органа, состоящего из временных частей, этот порядок по закону великой, поразительной мудрости предусматривает сли-

яние воедино огромных таинственных человеческих рас, которые по неизменному закону постоянства стремятся вперед в общем процессе вечного угасания, гибели, обновления, возрождения и нового движения. Так универсальный закон природы преломился в жизни государства, в котором мы усовершенствуем то, что никогда не бывает полностью новым, и сохраняем то, что никогда не бывает полностью устаревшим”⁶⁴.

Вслед за Берком Бональд также апеллирует к мудрости природы: никак не разум, но именно природа, по его мнению, “открывая мысли тайну мощного и невидимого глазу краеугольного принципа, который в политическом обществе из *всех волей* создает *единую волю*, из *всех властей* — *одну власть*, из *всех сил* — *одну силу*, из *всех людей* — *одного человека*: она являет человеку великую в своей простоте идею *единства*”. Именно природа “демонстрирует в моральном человеке — единство воли, в физическом — единство действия, а в мире в целом — единство замысла”; она показывает человеку “в единстве принцип порядка и в единстве же — тайну прекрасного”⁶⁵.

В отличие от Берка и Бональда, для Де Мэстра опыт связан, прежде всего, с историей. Для него политическая наука также является плодом не абстрактного рассуждения, но опыта, причем опыт дает только история. “Первейшим и, быть может, единственным источником переживаемых нами бед является презрительное отношение к древности или, что равнозначно, к опыту... Лениость 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”⁶⁶, — пишет Де Мэстр в своей работе “Исследование суверенитета”.

Конечно, Де Мэстр не был первым мыслителем, призывавшим опираться в своих исследованиях на исторические факты. Достаточно вспомнить Монтескье или Вико с его пониманием истории как длительного эволюционного процесса, проходящего в своем развитии ряд “циклов”. Де Мэстр же 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”⁶⁷. И хотя каждая наука сводится к системе, политическая наука систему исключает. Принципы, которые мы черпаем из истории, не сводимы к системе в силу того, что в истории всегда царит непредвиденность. Специфика политики, по Де Мэстру, состоит еще и в том, что она неизбежно, в силу природы вещей, завершается в действии. Поэтому политика, не будучи детищем одного только разума, является “разумной практикой”.

Однако выступая против просвещенческого рационализма и конструктивизма, Де Мэстр 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 сфере своей деятельности, но он ничего не создает — таков его закон, как в физической области, так и в моральной”⁶⁸. Общественные законы существуют, но они основаны на Высшей воле; люди могут создавать лишь разного рода “уложения” и “правила”, но не сущностные законы, даруемые Богом не только представителям данного народа или эпохи, но всем народам и всем поколениям.

Вместе с тем признание Де Мэстром 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 этими законами, все его чаяния сбудутся и принесут свои плоды. И наоборот — усилия его будут тщетны, если его намерения идут в разрез с законами, продиктованными Богом. “Самым восхитительным во всеобщем порядке вещей является действие свободных существ под божественной десницей. Будучи свободными рабами, они действуют одновременно по собственной воле и по необходимости: они в действительности делают то, что пожелают, но при этом не способны помешать осуществлению общего плана. Каждое из этих существ занимает центр сферы деятельности, диаметр которой варьируется в зависимости от воли *вечною Геометра*, могущего расширить или сузить границы индивидуальной воли, направить или приостановить ее действие, не изменяя ее природы”⁶⁹. Поэтому, по Де Мэстру, не верно было бы утверждать, будто бы люди осуществляют революцию — скорее она сама вовлекает их в свой бурный водоворот.

Еще одной существенной чертой политического рационализма идеологов традиционалистской доктрины нам представляется их апелляция не к индивидуальному разуму, как это имеет место в либеральной теории, но к разуму коллективному, накопленному опытом многих поколений. Анализ деятельности индивидуального разума и воли в политической плоскости вскрывает противоречия, которые могут быть разрешены только путем обращения к более глубоким слоям рациональности, превосходящей обычную человеческую способность к рассуждению. Так, Де Мэстр в своей работе “*Principe générateur des constitutions politiques*” показывает, что при Старом порядке во Франции не было более противного разуму политического института, чем институт продажи должностей магистрата. Но при старой французс-

кой монархии этот институт приносил хорошие результаты. С другой стороны, на первый взгляд, выборное правительство удовлетворяло всем требованиям разума, а назначение должностных лиц в зависимости от их происхождения шло вразрез с философскими догматами. Тем не менее, как показывает история, именно такое назначение должностных лиц делало государство сильным, свободным и процветающим. Таким образом, по Де Мэстру, мерило индивидуального разума и его оценки не всегда способны оказать человеку добрую службу.

В свете этого становится понятной и объяснимой так называемая апология предрассудков, которую мы обнаруживаем в воззрениях практически всех традиционалистов. “...Ум отдельного человека слаб и индивидууму лучше черпать из общего фонда, хранящего веками приобретенную мудрость нации. <...> Предрассудки полезны, в них сконцентрированы вечные истины и добро, они помогают колеблющемуся принять решение, делают человеческие добродетели привычкой, а не рядом не связанных между собой поступков”⁷⁰, — пишет Берк. 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 прочувствовать душу народа — таков смысл беркианской апологии предрассудков. Берку вторит 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, но в устойчивости...”⁷¹.

По Де Мэстру, также 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, только тогда начинает проявляться подлинная душа народа. Выражением души “метафизического народа” и является народный разум, представляющийся Де Мэстру не чем иным, как “упразднением индивидуальных догматов и абсолютное и всеобщее господство народных догматов и полезных предрассудков”⁷². 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 Ламеннэ, который в раннем периоде своего творчества придерживался традиционалистских взглядов, очень четко определит это различие индивидуального и высшего коллективного разума: “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”⁷³.

Специфический характер рациональности традиционализма обусловил такую важнейшую черту этой идеологии как склонность к политической мифологизации. В той или иной степени миф используется всеми политическими идеологиями, но пальма первенства здесь, безусловно, принадлежит

антимодернизму. Болезненная констатация распада сложившихся форм социальности, эрозия прежних форм общественной связи, растущий разрыв между социальными группами и их замкнутость на собственных интересах приводят к тому, что человек, по словам Дюркгейма, превращается в “изолированное колесико” совокупного общественного механизма. В этих условиях миф становится своеобразной формой морального и идеологического убежища, к которому прибегают угнетенные и оказавшиеся в меньшинстве социальные группы. Как отмечал социолог Роже Бастид, “большинство этнологов сегодня сходятся в том, чтобы рассматривать мифы как ответ на нарушения равновесия в обществе, ответ на внутреннюю напряженность в рамках самых разнообразных социальных структур, как своеобразный экран, на котором проецируются коллективные тревоги и общественные потрясения”⁷⁴. А Рауль Жиранде полагает, что 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 такой феномен в развитии 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 таким образом затронутыми, вместо ощущения включенности в существующие нормы глобального общества, чувствует себя отличной от этого общества и болезненно переживает эту свою непохожесть и отличия, она переживает “драму отчуждения”»⁷⁵. Быть может, именно данное обстоятельство обес-

печило стойкость и жизнеспособность традиционализма и его особую популярность в кризисные и переломные эпохи, когда возрастает восприимчивость людей не столько к рациональным доводам, сколько к ярким образам, взывающим 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; но миф несет в себе также и мобилизующую функцию, своеобразный пророческий динамизм⁷⁶.

К числу мифологем, создающихся в рамках традиционализма и на его основе, относится, без сомнения, миф о “золотом веке”. И если социалистическая идеология помещает “золотой век” в будущее, рисуя картины грядущей социальной гармонии и всеобщего благоденствия, то традиционализм смотрит на настоящее сквозь легенды о прошлом. Настоящее, современность (*modernité*) воспринимается обеими идеологиями как процесс невосполнимой деградации. Вследствие чего настоящему, воспринимаемому как упадок, вырождение, противопоставляется либо абсолютизированное прошлое как символ полноты бытия, насыщенности жизненной энергией и светом, либо не менее ярко рисуемая гармония будущего общества. Однако у ранних традиционалистов символ прошлого еще не имеет абсолютного значения.

Де Мэстр, например, прекрасно отдавал себе отчет, что Революция изменила самые основы общества, и игнорирование данного 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”⁷⁷. В последствие же отчетливое осознание невозможности полностью повернуть историю вспять постепенно отходит на второй план, уступая место все более настойчивым призывам реставрации прошлого, которое, в отличие от поколения первых традиционалистов, воспринимается их преемниками не как нечто пережитое и утра-

ченное, но как своеобразный символ, модель или архетип, несущий в себе мощный заряд притягательности, быть может, именно в силу своей не-пережитости.

Каждому типу политической мысли на каждом данном этапе истории соответствует определенное прочтение истории с характерными только для данного типа прочтения акцентами, умолчаниями, “лакунами памяти”, предпочтениями и приверженностями. Так формируется подлинный миф, основанный на противопоставлении настоящему, переживаемому как момент ломки и разрыва, абсолюта прошлого, наполненного светом и гармонией. Этот миф обладает необычайной устойчивостью в общественном сознании, он неоднократно появляется в политической истории, каждый раз в новой оболочке: призыв к возврату к средневековому прошлому, антитеза Старого порядка и парламентской демократии пронизывают весь романтический традиционализм; в национализме начала XX века — это идея восстановления былого величия нации, попытки возврата к коммунитарной жизни — в молодежных движениях 60-х годов, наконец, это и идея реконструкции “подлинного социализма” взамен деформированного, “не подлинного” и т.п. совсем недавнего происхождения. Характерно, что во всех этих конструкциях постепенно утрачивается связь с реальной историей, и “подлинное время”, которое надлежит реконструировать, не связано ни с каким конкретно-историческим периодом. Понятие того, что было “до” момента, подлежащего реконструкции, “до” *современности* предстает в качестве своеобразного абсолюта, лишенного всякой зависимости по отношению к временной последовательности времен и событий — о нем известно только то, что оно имело место “до” и было наделено полнотой бытия и политической гармонией.

К числу таких устойчивых мифологических конструкций, популярных во все времена, относится и возникший также в недрах раннего традиционализма политический миф о Единстве. Либеральная, модернистская идеология была

основана на радикальном плюрализме: множественность индивидов, составляющих общество, плюрализм и интересов и сил, из равнодействия которых, собственно, и образуется общество, и задача политика в данных условиях состоит в умении обеспечить это равновесие общественных сил и интересов. “Разнообразие есть жизнь, — однородность — смерть”, — утверждал Б.Констан. Традиционализм занимает радикально противоположную позицию. “Чем больше мы изучаем мир, — писал Де Мэстр, — тем больше мы склоняемся ко мнению, будто все зло проистекает из известного, но необъяснимого разделения, и что возврат к благу зависит только от противоположной силы, беспрестанно стремящейся к определенному единству, точно также необъяснимому”⁷⁸. Без единства нам грозит гибель, — скажет позднее Мишле. А О.Конт увидит свою задачу в формулировании основ нового политического порядка, основанного на “единстве общей доктрины”. “С позитивной точки зрения, — утверждал Конт, — любая человеческая проблема заключается в конституировании личностного и социального единства посредством последовательного подчинения эгоизма альтруизму”⁷⁹. Все эти мыслители сходятся в едином желании создания того, что можно было бы определить как моральную теологию политики, иными словами, они пытаются установить теснейшую взаимосвязь между моралью, религией и политикой, восстановить моральные и религиозные основания политики, что позволило бы осуществить подлинное общественное единство. Миф об обществе слитном, гармоничном, лишенном противоречий, неделимом, однородном постоянно искушает политическую мысль антимодернизма.

¹ Hazard P. La crise de la conscience européenne. P. 109.

² Декартовскую идею “геометрического разума” применительно к социальным наукам блестяще развивал еще в XVII веке 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 со всем основанием принадлежит слава создания нового образа мышления, был превосходным геометром” (*Fontenelle. Nouvelles de la République des Lettres. 1684. nov. art. I.* — Цит. по: *Hazard P. La crise de la conscience européenne. P. 120*). Само же выражение “социальная математика” было заимствовано у Кондорсе из его “*Tableau général de la science qui a pour 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.

³ *M-me de Staël. De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales. P. 217.*

⁴ *Cabanis. Rapports du physique et du moral de l’homme. P. 336-357.*

⁵ *Guisot F. Mélanges biographiques et littéraires. P., 1868. P. 220-221.*

⁶ *Rémusat Ch., de. De la procédure par jurés en matière criminelle. P., 1820. P. 1-2.*

⁷ См., в частности его «Комментарии к “О духе законов” Монтескье», 1819.

⁸ *Guisot F. Philosophie politique: de la souveraineté // L’Histoire de la civilisation en Europe. P., 1985. P. 366-367.*

⁹ *Ibid. P. 201.*

¹⁰ *Ibid. P. 321.*

¹¹ *Ibid. P. 324.*

¹² *Guisot F. Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l’Empire Romain jusqu’à 1789. T. I. P., 1829. P. 141.*

¹³ *Quinet E. Le Christianisme et la Révolution française // Quinet E. Oeuvres compl. P., 1857. P. 269.*

¹⁴ Впрочем, говорить об отличиях концепции Гизо от какой-то “генеральной линии” развития французского либерализма достаточно сложно. В отличие от Англии, где, несмотря на существенные моменты, разделявшие доктрины Дж.Локка, А.Смита, Дж.Ст.Милля, либеральное течение представляло относительно связанное концептуальное поле, единство которого было обусловлено в значительной

степени конституциональным контекстом, во Франции такого единства не было. В силу особых социо-исторических обстоятельств история французского либерализма более драматична, ей свойственны резкие колебания, разрывы, мучительные поиски преодоления разрыва между индивидом и гражданином.

15 *Guisot F.* L'Histoire de la civilisation en Europe. P. 333.

16 Ibidem.

17 *Rémusat Ch., de.* Art. dans "Globe" du 11 mars 1929. T. VII. P. 156-157.

18 Ibid. P. 157.

19 *Guisot F.* Origines du gouvernement représentatif. T. I. P. 98.

20 Ibid. P. 150.

21 Ibid. P. 308.

22 *Guisot F.* Des moyens de gouvernement et d'opposition. P. 271.

23 *Guisot F.* Histoire de la civilisation en France. T. III. P. 271-272.

24 Цит. по: *Barante.* La vie politique de M.Royer Collard. T. II. P. 28.

25 *Guisot F.* Histoire des origines du gouvernement représentatif. T. I. P. 94.

26 Данная максима, замечает Гизо, выступая с критикой Тюрга, "совершенно бесполезна на практике, и в принципе абсурдно утверждать, будто бы правительство имеет подчиненное значение и практически бездействует. Правительство возглавляет общество; в том случае, если общество верит своему правительству, именно в нем выражается вся социальная жизнь" (*Guisot F.* Des moyens de gouvernement. P. 175).

27 См.: *Castoriadis C.* L'institution de l'imaginaire de la société. P., 1975.

28 *Guisot F.* Histoire des origines du gouvernement représentatif. T. I. P. 5.

29 *Guisot F.* Histoire de la civilisation... P. 58.

30 *Guisot F.* Civilisation en France. T. III. P. 273 (11-e leçon).

31 *Guisot F.* Civilisation en Europe. P. 41.

32 *Guisot F.* Histoire des origines du gouvernement représentatif. P. 124.

33 *Маркс К.* Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 8. С. 119.

34 Там же. С. 122.

35 Разбирая философские основания тоталитарных доктрин, Х.Арендт замечает по этому поводу: "Он (тоталитаризм) всегда действует, лишь имея закон в качестве руководящей силы, и в силу этого он не носит произвольного характера, ибо претендует строго и однозначно следовать законам Природы и Истории, из которых вытекают все позитивные законы". И соотнося данный вывод с коренным изменением в общественном сознании, произошедшим не без влияния дарвиновской теории и ее преломлением в общественную жизнь, осуществленным Марксом, она заключает: "Вопрос о том, как называется эта движущая сила, — природой или историей — является второстепен-

- ным. В идеологиях такого рода само понятие закона изменяет свой изначальный смысл; вместо того, чтобы быть прочной рамкой, в которой разворачиваются все человеческие действия, закон превращается в выражение самого движения". По ее мнению, историзм марксовского толка способен привести лишь стиранию реальной альтернативы, на которой зиждутся все определения политической сферы — альтернативы между легитимным режимом, подчиненным законам, и царством произвола (См.: *Arendt H. Le système totalitaire. Trad. franc. P., 1970.*).
- ³⁶ *De Maistre J. Etude sur la souveraineté // De Maistre J Oeuvres compl. Vol. 1. P. 325.*
- ³⁷ *Brunschvicg L. Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. T. 2. P., 1927. P. 523-525.*
- ³⁸ *Трельч Э. Историзм и его проблемы. С. 240, 241-242.*
- ³⁹ *Thierry A. Histoire de la conquête de l'Angleterre. Цит. по: Moreau P. Le Romantisme. P., 1932. P. 136-137.*
- ⁴⁰ *Arendt H. La crise de la culture. Trad. franc. P., 1972. P. 220.*
- ⁴¹ *Aron R. Introduction à la philosophie de l'histoire. P., 1938. P. 322 et seq.*
- ⁴² *De Maistre J. Etude sur la souveraineté. Vol. I. P. 538.*
- ⁴³ *Ibid. P. 489.*
- ⁴⁴ *De Maistre J. Considérations sur la France. P. 84.*
См.: *Шацкий Е. Традиция и Утопия. С. 244 и сл.*
- ⁴⁶ *Burke E. Réflexions sur la revolution de France. P., 1980. P. 158.*
- ⁴⁷ См.: *Шацкий Е. Традиция и Утопия. С. 233-235.*
- ⁴⁸ *Arendt H. Les origines du totalitarisme. Trad. franc. P., 1973. P. 299-300.*
- ⁴⁹ См.: *De Maistre J. Considérations sur la France. Ch. I.*
- ⁵⁰ *Renan E. L'Avenir de la science. P., 1890. P. 108.*
- ⁵¹ *Taine H. Vie et correspondance. Vol. I. P., 1902. P. 168.*
- ⁵² *Ibid. P. 172.*
- ⁵³ *Тэн И. Происхождение современной Франции. Т. 1. СПб., 1907. С. 145.*
- ⁵⁴ Там же. С. 142.
- ⁵⁵ Там же. С. 146.
- ⁵⁶ Там же. С. 148.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ Там же. С. 172.
- ⁵⁹ Там же. С. 173.
- ⁶⁰ *Barrès M. Scènes et doctrines du nationalisme. T. I. P. 11.*
- ⁶¹ См.: *Hayek F. Droit, législation et liberté. Trad. franc. P., 1980. T. 1. P. 25.*
- ⁶² *Берк Э. Размышления о революции во Франции. М., 1993. С. 72.*
- ⁶³ Там же. С. 90.
- ⁶⁴ Там же. С. 52.

- 65 *De Bonald L.-A.* Théorie du pouvoir politique et religieux. P. 23.
- 66 *De Maistre J.* Etude sur la souveraineté. Liv. II. Ch. II, in fine.
- 67 *De Maistre J.* Deuxième lettre savoise // *De Maistre J.* Lettres et opuscules inédites. T. 1. P., 1854. P. 233.
- 68 *De Maistre J.* Considérations sur la France. P. 80.
- 69 Ibid. P. 3.
- 70 *Берк Э.* Размышления о революции во Франции. С. 86.
- 71 Rivarol. Discours sur l'homme intellectuel et moral // Цит. по: *Dimier L.* Les maîtres de la contre-revolution au XIX siècle. P., 1907. P. 110-111.
- 72 *De Maistre J.* Etude sur la souveraineté. Vol. I. P. 376.
- 73 Lamennais Du Catholicisme dans ses rapports avec la société politique. Цит. по: *Clement N.H.* Romanticism in France. N. Y., 1939. P. 2.
- 74 *Bastide R.* Mythes et utopies // Cahiers internationaux de sociologie. 1960. N 28. P. 3.
- 75 *Girardet R.* Mythes et mythologies politiques. P., 1986. P. 179.
- 76 См.: Ibid. P. 13-14.
- 77 Цит. по: *Faguet E.* Politiques et moralistes du XIX siècle. Serie I P., 1891. P. 27.
- 78 *De Maistre J.* Les soirées de Saint-Pétersbourg. P., 1890. T. 2. P. 173.
- 79 Politique d'Auguste Comte. Textes choisis. P., 196. P. 124.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы проанализировали основные тенденции развития политической мысли XIX века, охарактеризованные нами как модернистская и антимодернистская тенденции. Современный этап развития общества ставит свои проблемы и настоятельно требует их разрешения. И идеалы и ценности века минувшего сегодня мало кого устраивают. Однако же итоги нашего исследования носят далеко не чисто академический характер, ибо в сегодняшних поисках наиболее адекватных форм идеологического осмысления новейших событий и процессов во всей их текучести и скоротечности мы так или иначе отталкиваемся от прошлого опыта, отчасти включая его в новейшие теоретические конструкты.

Почти 200 лет тому назад Гегель писал: “Опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее. В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния... Блеклое воспоминание прошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизнеспособностью и свободой настоящего”¹. С этим утверждением трудно не согласиться, и, тем не менее, это “блеклое воспоминание прошлого” настойчиво вмешивается в наше настоящее, и даже не столько из-за того, что история повторяется — будь то в виде фарса или в виде трагедии, — и всегда существуют некоторые аналогии в ткани событийности или в ее символическом осмыслении, сколько из-за того, что между самой этой тканью реальности и ее осмыслением всегда существует некий “зазор”, заставляющий вновь и вновь возвращаться к уже готовым рецептам и вновь искать новые ответы на уже поставленные вопросы. Можно сказать, что история учит нас не столько своими от-

ветами, сколько поставленными ею вопросами, которые человечество мучительно пытается разрешить, и каждое новое поколение возвращается к этим вопросам и дает на них новые ответы, которые не схожи с ответами поколения предыдущего и, конечно же, не будут устраивать последующие поколения.

К числу таких вопросов, несомненно, относится целый комплекс проблем, связанных с одним из основных принципов модернизма — принципом индивидуализма. Конечно, модернистский принцип индивидуализма был радикально новым для своего времени способом осмысления самоидентичности индивида в рамках общественного целого. Однако неверно было бы видеть в нем один лишь кардинальный сдвиг в шкале ценностей и переход от холистической концепции общества, в рамках которой индивид воспринимает себя в качестве подчиненного элемента социально-политических отношений, к атомистической концепции общества, где субъект выступает как логически, хронологически и аксиологически исходная клеточка. Такое изменение, без сомнения, имело место, но суть дела не сводится к одной только этой констатации. Как показывает проведенный анализ, реализация модернистского проекта политического устройства общества приводит к тому, что индивид нового общества оказывается в состоянии крайней неустойчивости, в постоянном колебании между необходимостью принять и осмыслить себя и себе подобных в качестве “изолированных атомов” и возможностью полностью утратить свое “Я”, которое может раствориться в недифференцированном “Мы” — этих сумерках самосознания и самовосприятия. Это также и постоянное натяжение между двумя полюсами самого индивида, — его независимостью и автономией — которое, собственно, и составляет стержень всех философских дискуссий о характере современности.

Одна из наиболее обсуждаемых в последние десятилетия общеполитических проблем была сформулирована еще Гуссерлем в его “Картезианских размышлениях” и заклю-

чалась в следующем: каким образом можно мыслить трансцендентность в рамках имманентности? Эта проблема имеет и социо-политическое измерение. Ведь любая политическая культура, в том числе и основанная на принципе индивидуализма, предполагает подчинение индивида законам; в рамках модернистского проекта это предполагает подчинение некоторому аспекту моей самости, продуцированному Я, но в то же время отличному от него и общему для всех прочих Я и трансцендентному по отношению к нему. Означает ли это, что принцип индивидуализма заключает в самом себе собственное отрицание, что ведет, в конечном счете, к его разрушению и “исчезновению” субъекта? И каким образом можно примирить модернистскую свободу, понимаемую как независимость по отношению ко всяким внешним факторам, приписывающим субъекту способ его деятельности, с необходимым существованием политических и моральных норм, т.е. с требованием интерсубъективности, с необходимостью ограничивающим мою индивидуальную свободу? Не является ли власть “коммунитарных” аспектов в политической жизни более сильной, нежели это предполагала классическая либеральная доктрина?

Собственно, именно эти вопросы и были в центре дискуссий в рамках политической мысли XIX столетия. Она предлагала свои варианты ответов: отказ от идеи “общей воли”, ограничение принципа суверенитета народа или его полное отрицание, рационализация политических и моральных принципов или подчинение их власти Традиции... Политическая история XX века высветила лакуны и просчеты предложенных решений, но сами вопросы остались, и не учитывать вехи и ориентиры, намеченные мыслителями прошлого столетия, мы сегодня не в праве.

Как нам представляется, ключ к ответам на эти вопросы следует искать в плоскости эволюции самой индивидуальности. Ведь с вступлением в эпоху модернизма изменения происходят не только на уровне социальных и политических связей, но и самой субъективности. Индивид

коммунитарного общества в значительной степени отличен от индивида общества, основанного на модернистском проекте, он иначе переживает свою идентичность, открывая не только свое Я, но и отсутствие какого бы то ни было основания этого миропорядка, кроме собственного Я.

В классической политической мысли человек не был ни основой, ни точкой отсчета дискурса. Он был вписан в строгую иерархию бытия, Космоса, хотя и занимал особое место в планах Творения. И вот этот порядок Творения оказался разрушенным. Природа, ставшая более бедной с метафизической точки зрения, превратилась в *res extensa*, совершенно открывую для разума. А субъект, напротив, обогащенный данным превращением, стал основой как теоретической рефлексии, так и политического универсума. Но именно здесь, в политическом мире и при помощи этой рефлексии субъект ощутил свою раздвоенность, что прекрасно осознавал уже Руссо, когда говорил о противоречии между человеком и гражданином. Сделайте человека единым, провозглашал Руссо, и он станет счастливым.

Но решение этой задачи оказалось наиболее сложным как для политической рефлексии, так и для институциональной практики. Размышления о преодолении раздвоенности личности, о многоликости его свободы вызвали к жизни как утопию абсолютно единого и во всем открытого познанию общества, так и миф об обществе, в котором функции государства сведены к минимуму, а граждане, целиком замкнутые в сфере своих личных интересов, счастливы и свободны. Реальное развитие западной демократии прокладывало свой путь между двумя этими воображаемыми полюсами, в той или иной степени успешно преодолевая противоречия между ними, вбирая в себя лучшие их черты, но и не всегда умея избежать просчетов и ошибок. Как отмечает Клод Лефор, “демократия примиряет в себе оба внешне противоречивых принципа: первый из них провозглашает, что власть проистекает от народа; второй гласит, что она не принадлежит никому конкретно. Таким образом, демократия получает жизнь от этого противоречия”².

Что же касается самого индивида современного западного общества, то обретение им целостности и единства оказалось чревато теми же опасностями, что и формирование общества по коммунитарной модели. Целостный и единый субъект утрачивал свое главнейшее измерение — свободу — и оказывался целиком подчиненным власти социума. А дальнейший анализ свободного индивида как субъекта политических и социальных связей пошел по пути еще большей драматизации ситуации субъекта, умножении его внутренних противоречий. Феноменологическая реальность субъекта оказалась не во всем адекватной формальной гуманистической идеологии, тогда как последовательное проведение принципов этой идеологии оказалось как раз тем фактором, который давал возможность открывать все новые негативные стороны в феноменологической реальности. Таким образом, перед философией встал вопрос, как гуманистическая концепция индивида как свободного, деятельного, автономного и самоидентичного субъекта может быть основой идеологии позднего капитализма. Так возникла идея деконструкции субъекта. В новейших постмодернистских концепциях субъект предстает уже не как монадический агент ранней фазы развития либеральной идеологии, но как разрозненная децентрализованная сеть либидинозных привязанностей, очищенная от этической субстанции и физической глубины, как эфемерная функция того или иного акта потребления, экспериментов медиа или сексуальных связей.

Вместе с тем значительная часть идеологов и политологов отказывается видеть в гуманистическом субъекте просто часть истории, которую мы так или иначе оставили позади. Они рассматривают такого субъекта не как пережиток эпохи классического гуманистического либерализма, не как саморегулирующегося агента политических отношений, но и не как децентрализованную сеть желаний и интересов, а как противоречивую амальгаму всех этих факторов.

Именно такой индивид — не единый, но противоречивый в самом своем единстве — и выступает в качестве осно-

вы современного этапа политического развития западного общества. Отсюда и процесс эволюции демократии определяется не четким разведением области частных интересов (“гражданское общество”) и области общественно-политического действия (“государство”) в качестве двух непроницаемых сфер общественной жизни, и не растворением (поглощением) одной из этих сфер другой, но их разделением *в принципе*, с одной стороны, и их взаимопроникновением и взаимообусловленностью, — с другой. Ранние либералы рассматривали эти процессы как разделенные и противостоящие друг другу, в то время как они являются коррелятивными и взаимно обусловленными. Расширение функций государства (отметим сразу, определенного типа государства, а именно — государства правового) не противоречит эмансипации гражданского общества — оба процесса развиваются параллельно. С другой стороны, расширение сферы частных интересов не выступает в качестве сужения сферы интересов государственных. Речь идет об изменении самой природы государственной власти и границ сферы ее компетенции.

Таким образом, принцип индивидуализма “работает” только через самоограничение и через собственное сопротивление этому самоуничтожению. А демократическое государство развивается в динамике, *посредством* которой и *вопреки* которой развивается свободная индивидуальность. Именно такая динамика политического развития успешно преодолевает как антиэтатический утопизм, так и миф об обществе, абсолютно открытом для сознательной реконструкции. Реальное развитие демократии прокладывает себе путь в постоянной борьбе с двумя искушениями — точкой зрения цельного, самодостаточного и изолированного индивида модернизма и точкой зрения антимодернистского “Я”, растворенного в “Мы”.

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VIII. М.; Л. 1935. С. 7-8.

² Lefort C. L'invention démocratique. P., 1981. P. 74.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА ПЕРВАЯ	14
1. Становление политического проекта модернизма	14
2. Традиционализм как антимодернизм	35
ГЛАВА ВТОРАЯ	61
1. Индивид. “Изолированный атом” или “звено общественной цепи”?	61
2. “Религи общества”: от идеи организма к идее нации	92
ГЛАВА ТРЕТЬЯ	128
1. Разум - Деспот или Суверен?	128
2. История и традиция против притязаний разума	148
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	179

Научное издание

ФЕДОРОВА Мария Михайловна

Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Корректоры: *Е.В.Захарова, Л.В.Суровцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 10.04.97.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 05,81. Уч.-изд. л. 08,77. Тираж 500 экз. Заказ № 021.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка: *А.В.Егоров, Т.В.Прохорова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14