



**Российская академия наук
Институт философии**

На правах рукописи

ФЕДОРОВА МАРИЯ МИХАЙЛОВНА

**ПРИНЦИПЫ ПРОСВЕЩЕНИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ ФРАНЦИИ ЭПОХИ БУРЖУАЗНЫХ
РЕВОЛЮЦИЙ**

(23.00.01 - теория политики, история и методология политической
науки)

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
доктора политических наук

Москва 2005

Работа выполнена в секторе
истории политической философии

Института философии РАН

Официальные оппоненты

Доктор философских наук, профессор Т А Алексеева

Доктор философских наук И С Вдовина

Доктор политических наук, профессор А В Макеев

Ведущая организация Философский факультет МГУ им
М В Ломоносова, кафедра истории социально-политических учений

Защита состоится 7 июня 2005 г на заседании Специализированного Совета Д 002 015 05 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук при Институте философии РАН по адресу 119842 Москва, ул Волхонка, д 14

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке ИФ
РАН

Автореферат разослан 27 апреля 2005 г

Ученый секретарь Совета доктор политических наук Е А Самарская

Общая характеристика работы

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

В этих условиях представляется актуальным проанализировать политико-философские основания проекта Просвещения и их последующие модификации. В представленной работе подобный анализ предполагается провести на основе системного изучения политической мысли во Франции эпохи буржуазных революций. В пользу выбора данного **предмета исследования** можно привести несколько оснований.

Во-первых, французская традиция политико-философской рефлексии - одна из самых насыщенных сложными и развивающимися концептуальными схемами, направлениями, течениями и школами. Выбранный период - конец XVIII - XIX вв. - эпоха формирования и расцвета этой богатейшей политической культуры.

Во-вторых, Франция в течение этого периода пережила целую череду революционных потрясений, оказавших существенное влияние и на развитие политической мысли. Так, уже Великая французская революция заставила усомниться в возможности полномасштабной реализации просвещенческих принципов, породила мощную волну контрпросвещенческих настроений, зафиксированных в идеологических построениях раннего консерватизма. Но одновременно она дала толчок к серьезным модификациям и трансформациям просвещенческой мысли на основе и рамках самого проекта Модерна. Последующие революционные потрясения 1830 и 1848 гг., составляющие с Великой французской революцией единый исторический цикл, во многом способствовали формированию политических основ современного демократического общества во Франции и также оказали существенное влияние на идейное размежевание в недрах французской политической культуры. Анализ этих тенденций по-

зволяет выявить своего рода «резистентность» и одновременно пластичность просвещенческих политико-философских принципов, их способность к саморазвитию и преодолению внутренних кризисов.

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

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

В контексте осмысления этой уникальной духовно-политической ситуации, в этих не всегда последовательных и завершенных попытках уяснения причин политического кризиса и поиска путей выхода из него обозначился круг вопросов, идей и подходов, которые и в настоящее время во многом определяют проблемное поле политической философии. Так именно в этот период в пространство политической рефлексии вошли и прочно утвердились такие важнейшие темы, как сочетание либеральных и демократических моментов (мыслившихся ранее как сугубо

¹ Фуко М. Слова и вещи. С.-Пб., А-сэд, 1994, с. 243, 246.

противоречащие друг другу), роль традиции в политическом мышлении, возможная взаимосвязь рациональных и внерациональных способов постижения политической реальности, закономерность и случайность в политическом процессе, возможность универсального освобождения на путях всеобщего прогресса и др. Эпоха буржуазных революций во Франции, охватывающая почти целое столетие, дала миру имена таких блестящих мыслителей, как Франсуа Гизо и Алексис де Токвиль, Жозеф де Местр и Луи де Бональд, Клод Анри де Сен-Симон и Огюст Конт...

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

Степень разработанности темы исследования. Несмотря на неослабевающий интерес к истории политико-философской традиции во Франции, в отечественном обществоведении список публикаций по теме диссертационного исследования весьма невелик. Прежде всего бросается в глаза полное отсутствие крупных монографических работ, которые содержали бы систематический анализ французской политической мысли. Можно перечислить главным образом статьи в различных тематических сборниках, затрагивающие отдельные историко-политические аспекты развития той или иной идеологии², либо исследования по довольно узким и специальным темам или персоналиям, чаще всего исторического характера. В качестве источников, содержащих

² См., в частности, сборники: Европейский либерализм и Новое время: теория и практика. Под ред. Пожарской С.П. (Институт всеобщей истории), М., 1995; Исторические метаморфозы консерватизма. Пермь, 1998; Исследования по консерватизму. Пермь, 1994; Либерализм на Западе в XVII-XX вв. Под ред. Соргина В.С. (Институт всеобщей истории). М., 1999; Дементьев И.О. Либерализм во Франции в XIX в.: к вопросу о целостности политической доктрины. // Культурный слой. Исследования по истории европейской культуры. Калининград, 2001, вып. 2, с. 11-17; Габович М. Многоликий либерализм: XIX век и современный взгляд на «национальные особенности». // Неприкосновенный запас, 2002, № 3, с. 103-109; Тырсенко А.В. Фельяны. У истоков французского либерализма. М., 1999; Французский либерализм в прошлом и настоящем. М., 2001.

³ См.: Фармонов Р. Развитие французской общественно-политической мысли в годы II Республики (1848-1851). М., 1992; Тульчинская Т.В. Идея нации в политической культуре Франции. Автореферат дис. ... канд.ист.наук. М., 1998; Ревякин А.В. Социализм и либерализм во Франции в середине XIX в. Автореферат дис....

общие теоретические и исторические исследования в области развития политических идеологий, могут быть приведены труды таких отечественных политологов, как ТА Алексеева, А.А Кара-Мурза, Б.Г. Капустин, А.Ф. Филиппов и др. Методологические установки, содержащиеся в этих работах, разделяются диссертантом и учтены в представленном исследовании.

Глубокий и всесторонний анализ творчества отдельных либеральных мыслителей эпохи представлен в трудах зарубежных, в первую очередь французских историков политической мысли, таких, например, как П. Манан, М. Гоше, П. Розанваллон, С. Кольм, К.Лефор и др.⁴. Из числа этих работ особенно хотелось бы выделить труды Поля Манана, в которых либерализм предстает как ответ на теолого-политическую проблему, поставленную всем ходом исторического развития перед современностью, а также глубокие и содержательные политические очерки Клода Лефора, где дан анализ политико-философских оснований либеральной идеологии.

Что касается исследований политико-философских оснований консерватизма, то во французской историко-политической мысли они крайне скудны и не отличаются глубокой аналитичностью⁵. В этом от-

докт. ист. наук. М., 1999; Таньшина Н.П. Социально-политические взгляды и государственная деятельность Ф. Гизо. автореферат дис. ...канд. ист. наук. М., 1999; Салмин А.М. Идеиное наследие А. Токвиля и современная традиция Запада. М., 1983; Веремчук Л.П. Идеино-методологические основы исторической концепции А. Токвиля. Автореферат дис. ...канд. ист. наук; Дементьев И.О. Политическая теория А. де Токвиля и французский либерализм первой половины XIX века. Автореферат дис. ...канд. ист. наук. Калининград, 2004.

⁴ См, в частности: Manent P. Histoire intellectuelle du liberalisme. Dix lecons. P., 1987 Idem. Tocqueville et la nature de la democratie. P., 1982; Holmes S. B. Constant et la genese du liberalisme moderne. Trad. De l'angl. P., 19994; Lamberti J.C. La notion de Г individualisme chez Tocqueville. P., 1970; Jardin A. Alexis de Tocqueville, 1805-1859. P., 1984; Rosanvallon P. Le moment Guisot. P., 1985; Лефор К. Политические очерки (XIX-XX вв.). М., 2000; Todorov T. Benjamin Constant La passion democratique. P., 1997; Kelly GA The human comedy: Constant, Tocqueville and French liberalism. Cambridge, 1992, и др.

Здесь можно привести классические очерки Эмиля Фагэ (в русск. пер. «Политические мыслители и моралисты первой трети XIX века» М., 1900) и ставшую Републике. 3-е ed., p., 1968). В остальном же - это работы, посвященные исследованию литературно-философского творчества отдельных мыслителей (Ж. де Местра, Л. де Бональда, Ф.П. Шатобриана и др.). Большой интерес в этом отношении представляет англоязычная традиция, в рамках которой созданы такие исследования, как: Allison L. Right principles: a conservative philosophy of politics. Oxford., 1984; Weiss J. Conservatism in Europe, 1770-1945. Traditionalism, reaction and counter-revolution. NY., 1977; O'Sullivan N. Conservatism. L, 1976, Huntigton S. Conservatism as an Ideology. // The American Political Science Review. 1957, N°51 и

ДР

ношении гораздо больший интерес представляют основные принципы анализа консервативной идеологии, разработанные К. Мангеймом, который в отличие от широко распространенного мнения о консерватизме как «реактивной» идеологии, рассматривал его как «исторически развитую динамическую структурную конфигурацию», имеющую собственную традицию и собственную внутреннюю логику развития. Особое место здесь занимают работы современных французских «новых правых»⁶, которые в рамках своей «политической эпистемологии» проводят глубокую и обобщающую критику просвещенческого и либерального универсализма, противопоставляя ему свой «номинализм» с его антиэгалитаризмом и этно-культурным дифференциализмом.

В последнее десятилетие в отечественной политической науке появился целый ряд работ, в которых предпринята попытка последовательного анализа, а также обобщающе-теоретического осмысления консерватизма как специфического и самостоятельного идеологического явления. Наиболее интересными из них представляются статьи и монографические исследования Л.В. Полякова, А.М. Руткевича, М.И. Дегтяревой, М.В. Ремизова, А.Ф. Филиппова, в которых анализируются именно политико-философские основания консервативной идеологии и которые мы использовали в своей работе в той мере, в какой они соответствовали избранному нами ракурсу анализа.

Особый пласт исследований представляют работы, посвященные социалистической идеологии. Отечественные разработки по этой теме, относящиеся главным образом к советскому периоду, обусловлены жесткими идеологическими установками, в соответствии с которыми домарксов социализм является донаучным и не имеет самостоятельного значения для политической науки⁷. Эти утвердившиеся в нашем общественном сознании положения требуют переоценки и пересмотра, поскольку они, как показывается в тексте диссертации, являются существенным

⁶ См., в частности: Benoist A. *Vue de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*. P., 1977.

⁷ Посвященные социалистической идеологии работы как отечественных, так и зарубежных исследователей подробно проанализированы в соответствующих разделах диссертации. Здесь лишь ограничимся указанием на такие исследования, как книги акад. В.Л. Волгина (Очерки по истории сенсимонизма, М., 1926 (3-е изд.), Сен-Симон и сенсимонизм. М.-Л., 1925), А. Аникштейна (Анри де Сен-Симон, его жизнь и учение, М.-Л., 1926). Из постсоветских исследований следует указать работы Е.А. Самарской, посвященные динамике развития социалистической идеологии (См., в частности: Левые начала и конца XX века: смена парадигмы. Автореф. диссерт.... докт. полит. наук. М., 2003). Из классических дореволюционных исследований можно назвать книгу Б.Н. Чичерина «Сен-Симон и его школа», 1901; И. Иванова «Сен-Симон и сенсимонизм» (из ученых записок Московского университета). М., 1901, а также обзорный труд Г.В. Плеханова Французский утопический социализм XIX века. (Соч., т. XVIII. М., 1925).

препятствием для объективного и непредвзятого анализа социалистической идеологии в целом. В своем анализе утопического сознания учитывалась позиция, намеченную в работах К. Мангейма, а также новейшие исследования по проблемам утопии, содержащиеся в трудах отечественных и зарубежных обществоведов⁸. При этом акцент делался на политическом измерении утопического сознания и его роли в становлении политической мысли Франции XIX в.

Следует, однако, отметить, что анализ генезиса политических идеологий в рамках диссертационной работы имел не самостоятельное значение, а был подчинен другой, более общей задаче изучения просвещенческих идей и их роли в становлении и развитии идеологий. Поэтому в орбиту исследования были вовлечены труды таких известных ученых, как Э. Кассирер, Ф. Мейнеке, Г. Гусдорф, и др., в которых Просвещение предстает в качестве единого и одновременно противоречиводинамичного проблемного поля. Вместе с тем в большинстве работ, посвященных философии Просвещения во Франции, собственно философские идеи, их эволюция и борьба рассматриваются в контексте общей духовной жизни Франции того периода, сквозь призму установок и задач собственно просветительского движения. В диссертации же исследовательская задача сформулирована в ином плане: выделение собственно политико-философского аспекта просвещенческого мировоззрения целью выявления теоретических предпосылок и внутренних закономерностей развития французской политической мысли.

Цели исследования формулируются исходя из актуальности приведенных выше вопросов, связанных с необходимостью комплексного, системного анализа влияния фундаментальных принципов Просвещения на становление и развитие политической мысли во Франции в конце XVIII-XIX веков. Это проведение анализа, направленного на выявление, с одной стороны, продуктивной роли просвещенческих принципов в расширении и углублении поля политико-философского исследования, а с другой - их внутренних противоречий, придававших этому развитию особый динамизм и драматичность. Это выявление того, привело ли разрешение тех или иных из этих противоречий к формированию новых

⁸ См., в частности: Marin L. Utopiques, jeux d' espace. P., 1973; Manuel F.E. Utopias and Utopian thought. Cambridge, 1966; Idem. Utopian thought in the Western world. Cambridge, 1979; Shklar J. After Utopia. The deckin of political faith. Princeton, 1957; Dubois C.-G. Problemes de l' utopie. P., 1968; Desanti D. Les socialismes de l' utopie. P., 1968; Halevy Histoire du socialisme europeen. P., 1948; Шацкий Е. Традиция и утопия. М., 1990; а также работы отечественных исследователей: Межуев В.М. Были ли Маркс утопистом? // Карл Маркс и современная философия. М., 1999; Чаликова В.А. Утопия и свобода. М., 1994; Черткова Е. Л. Метаморфозы утопического сознания. // Вопросы философии, 2001, № 7. и др.

принципов, существенным образом модифицирующих парадигму нововременного политического проекта.

Определенные таким образом цели предполагают решение следующих **исследовательских задач**:

выделить основные философские принципы Просвещения, которые оказали наибольшее влияние на формирование политической мысли Франции эпохи буржуазных революций;

проанализировать процесс восприятия этих принципов представителями различных школ и течений французской политической мысли;

восстановить генезис основных идеологических образований, выявить и проанализировать их специфику на французской почве;

- осмыслить развитие политико-философских оснований либерализма, консерватизма и социализма как ответ на вызовы и противоречия эпохи Просвещения.

Методология исследования тесно связана с общими целями и задачами работы. Избранный ракурс анализа политической мысли Франции конца XVIII-XIX вв. обусловил определенный способ отбора и подачи рассматриваемого материала, выбор персоналий и круга проблем, степень обстоятельности и тщательности их рассмотрения. Автор не стремился воссоздать картину развития французской политической мысли избранного периода во всей ее полноте, его интересовали в первую очередь постановка и генезис определенного круга проблем, наиболее существенных для французской политической мысли. Данными обстоятельствами объясняется некоторая неравномерность в освещении того или иного автора, школы или направления: в диссертации подробно изложены и проанализированы наиболее релевантные или репрезентативные из них с точки зрения основных задач и целей исследования. При этом учитывалась также и степень освещенности и разработанности той или иной темы в отечественной и зарубежной литературе, чем объясняется в ряде случаев эмпирически-описательное изложение воззрений некоторых мыслителей. Автор стремился к оптимальному сочетанию принципов эмпирического, максимально точного и конкретного изложения материала и его теоретической, проблемно-содержательной реконструкции, выявления сущности и внутренней логики мыслительных процессов, не всегда адекватно осознаваемых их непосредственными участниками.

Научная новизна и основные результаты исследования.

Диссертационное исследование представляет собой первую в отечественной политической науке систематическую реконструкцию политико-философской традиции во Франции конца XVIII-XIX вв. в работе дан не просто анализ основных направлений и школ французской политической

мысли, но предпринята попытка выявить философские основания размежевания этих направлений исходя из отношения представителей различных школ к просвещенческим принципам, их принятия или неприятия главных политико-философских максим, разработанных предшествующей традицией. Тем самым эволюция французской политической мысли изучаемого исторического периода представлена как борьба между идеями Просвещения и контрпросвещения, приводящая к существенному расширению проблемного поля политической науки, к постановке и попыткам разрешения таких актуальных проблем, как соотношение либерализма и демократии, возникновение и закономерности становления гражданского общества в его отношении к государственным институтам, проблема субъекта политического действия и границ его возможностей, проблема соотношения рационального и иррационального и др.

В диссертации выделяются три центральные проблемы, вокруг которых были сфокусированы все основные дискуссии между представителями различных школ политической мысли. Это, во-первых, проблема индивида как основы политического проекта Современности; во-вторых, проблема Разума как средства постижения и преобразования социально-политического универсума; и, в-третьих, идея прогресса как основы политических стратегий. Процесс переосмысления этих идей в новом политическом контексте, каковым стала Франция эпохи буржуазно-революционных преобразований, существенным образом модифицировала и актуализировала французскую политическую мысль, сделал ее более гибкой и адаптируемой к реальным политическим условиям.

Научная новизна и значимость диссертации состоит в том, что в ней на основе обширного и малоизвестного материала по истории политической мысли во Франции дается принципиально новая оценка ее действительного места и значения в истории европейской политической мысли Нового времени. Будучи в силу целого ряда причин особым этапом этой истории, французская политическая мысль воспроизвела и усилила глубинные противоречия политической мысли Просвещения и тем самым сделала их предметом критической рефлексии, поставив на повестку дня задачу их теоретического преодоления и разрешения. Анализ французской политической мысли эпохи буржуазных революций позволяет охарактеризовать ее как самостоятельный, завершающий и одновременно переходный период в истории политической мысли, положивший начало критическому отношению к политическому проекту Современности.

Проведенный анализ позволил выявить основные вехи модификации политического проекта Просвещения применительно к такой стране, как Франция, прошедшей в XIX столетии через череду буржуазно-демократических революций и переживавшей полосу серьезной экономической, политической и социальной модернизации. Бурные политические катаклизмы во Франции XIX века высветили основные противопо-

речия и слабости политической теории, предложенной ранней Современностью. В теоретическом плане это привело к формированию новых идеологических образований, которые, будучи укорененными в философии Просвещения, вместе с тем существенным образом модифицировали ее либо, подобно консервативной идеологии, породили антитезу просветительскому проекту.

В ходе предпринятого исследования были выделены три основные проблемы, решение которых, на наш взгляд, в последующем во многом определяло фон политико-философской рефлексии в целом.

Во-первых, внутренние противоречия принципа индивидуализма и принципиальная неспособность политической философии непротиворечиво объяснить с этих позиций становление общественного и политического порядка приводят к размыванию самого основания буржуазно-либеральной теории, а также к тому, что вопрос о возможности такого индивида стать матрицей правопорядка заменяется контекстуальным анализом взаимоотношений такого индивида в политическом пространстве. Изменяется само понятие индивида, которое теперь уже не столько направляет и формирует политическую рефлексию, сколько само становится функцией нового понимания политики и политического. Эта линия развития политической философии, намеченная в политико-философском дискурсе XIX столетия, приведет в веке XX к признанию того, что «парадигма познания предметов должна смениться парадигмой взаимопонимания между субъектами, способными рассуждать и действовать»⁹.

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

В отличие от принципа индивидуализма, развитию и преодолению внутренних противоречий которого способствовала *имманентная*

⁹ См.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., Весь мир, 2003, с. 306.

критика, этот просвещенческий постулат подвергается *критике извне*, со стороны противников просвещенческого проекта. Политическому априоризму Разума консервативная критика противопоставляет детерминацию и опосредование Разума всем человеческим опытом и историей. Французские консерваторы поставили под сомнение абстрактно-гуманистическое понимание человека исключительно как мыслящего существа и, следовательно, чем более погруженного в практику, тем дальше отстоящего от задаваемых разумом ценностей. Отказ от идеи моральной автономии личности, бывшей для либеральной мысли синонимом свободы, привел консерваторов к противопоставлению просвещенческому принципу рационализации политического принципа опосредования сознания и связанной с ним моральности бессознательными, «пред-рассудочными» моментами. Отсюда и понимание ими политики как постоянно соотносимой с опытом и историческим знанием, тесно зависимой от последнего.

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

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

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

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

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

Научно-практическая значимость диссертационного исследования определяется тем, что представленный в нем обширный фактический материал может быть использован для изучения и преподавания курса истории политической мысли на политологических отделениях вузов и колледжей, для разработки учебных курсов и программ. Устраняя существенные пробелы в отечественной истории политической науки, основная концепция диссертации позволяет преодолеть многие устаревшие стереотипы и упрощенные представления о возникновении и эволюции «великих идеологий» - либерализма, консерватизма и социализма. Факты и выводы, содержащиеся в диссертации, могут послужить основой для дальнейших углубленных исследований процесса развития политической мысли Нового времени, для обсуждения многих традиционных, но всегда актуальных и острых вопросов политической науки.

Апробация работы. Основные положения и выводы диссертации получили отражение в целом ряде публикаций автора, в том числе в индивидуальных монографиях «Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века» (М., 1997), «Классическая политическая философия» (М., 2001), «Век великих идеологий» (в печати), а также в выступлениях на научных конференциях (в частности, Воронеж, 2002, Астрахань, 2004 и др.). Материалы диссертации использованы также при подготовке лекционного курса «История западной политической мысли», читаемого автором для студентов политологического факультета ГУГН.

Текст диссертации был обсужден на заседании сектора истории политической философии Института философии РАН, и работа была рекомендована к защите.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, четырех глав, двенадцати параграфов, заключения и списка используемой литературы.

Основное содержание диссертации

Во Введении обосновывается выбор темы исследования, его актуальность и новизна, определяются цели и задачи работы, ее методологические особенности.

В Первой главе «От века восемнадцатого к веку девятнадцатому» определяются основные принципы Просвещения, теоретическое развитие которых оказало наибольшее влияние на развитие политической мысли в XIX веке. Эти принципы образуют ключевые моменты новоевропейского модернизма как способа политико-философской рефлексии.

В диссертации выделяются три основные идеи:

- идея о том, что общество состоит из отдельных индивидов, каждый из которых обладает волей и является свободным и равным в своих правах другому индивиду (принцип индивидуализма);
- идея о том, что социальная и политическая реальность не только «прозрачна» для разума, но и может быть изменена и трансформирована в соответствии с его требованиями;
- идея прогресса, т.е. закономерного поступательного развития форм рациональности, неизбежно приводящее к замене одних социальных и политических форм другими, более совершенными.

Первый параграф этой главы посвящен анализу философско-антропологических предпосылок развития французской политической мысли XIX века, главной из которых выступал принцип индивидуализма. Выдвинутая и разработанная философами XVII-XVIII вв., эта идея имела

колоссальные последствия для политической философии. Она означала построение политического проекта общества, основополагающим и упорядочивающим моментом которого является не трансцендентное начало, а свобода и правовое равенство индивидов, руководствующихся в своих действиях не идеей божественного Провидения, но исключительно своей волей и разумом. Индивидуалистическое видение мира не только управляет развитием политических идей всего Просвещения, формирует дискурс Французской революции, фиксирует отношения людей в Декларациях прав, принятых американскими и французскими революционерами, но и вообще представляет собой магистральную линию развития политической мысли, совпадающую с логикой Современности: современно такое отношение к миру, при котором человек заявляет о себе как о силе основания).

Философия Нового времени выявляла свой смысл по отношению к человеку и для человека, ставшего ее центром. Связь учения о человеке с политической мыслью отчетливо проявляется уже у Гоббса и Локка. В центре политической философии этого периода - не «наилучший государственный порядок», а человек: его природа, его свобода, его возможности, принципы и цели. В Средневековой философии человек выступал как бы гражданином двух миров, один из которых (Церковь) воплощал внутреннюю гармонию и единство индивидуальной жизни, тогда как другой (государство) - разорванность человеческого удела. Право государства - это право, способное гарантировать лишь выживание человека, тогда как нравственность, добродетель и духовная свобода соотносились с Церковью и гарантировались божественным правом. В политической же мысли Нового времени с появлением проблематики естественного состояния и общественного договора понятие легитимности стало неотделимым от понятия субъективности: законной является лишь та власть, каковая есть предмет договора между субъектами. Это позволяет осмыслить сферу политической жизни как саморегулируемую в противовес обществам, основанным на традиции посредством понятия привилегий.

Именно в рамках естественно-правовой теории и возникает разрыв с античной и средневековой политико-философской традицией. Идея естественного права и естественного закона, возникающего из идеи естественного провидения и деятельности разума, принадлежит античности, но политическая мысль XVII-XVIII вв. дает ей поистине второе рождение в контексте дискуссий о приоритете суверенитета государства над божественным правом и правом королей. Это было своеобразным ответом на изменения в духовном и политическом климате эпохи, сформировавшемся под влиянием Реформации и возникновения абсолютизма. Естественное право Нового времени порождено и определенной философией, отрицающей все сверхъестественное, божественное и заменяющей личное действие и волю Бога имманентным порядком

природы и общества. Оно было также отмечено рационалистической тенденцией, утверждающейся в науке: каждый человек обладает неотъемлемыми качествами, связанными с самой его сущностью как человека, т.е. существа разумного, и обязан употреблять эти качества в соответствии с их предназначением. Сформулированное Новым временем понятие естественного права во многом означало разрушение классического естественного права. Понятие права здесь употребляется в ином смысле, чем в классической античной философии - речь идет не о всеобщем и неизблемом законе, а о субъективном праве, способности индивида мыслить и действовать по собственному усмотрению. Природа дает человеку безграничные индивидуальные права, на пути осуществления которых в естественном состоянии не существует никакого барьера. Таким образом, как только появляется идея о том, что природа не устанавливает никаких социальных отношений, рушатся и представления о праве как о справедливом отношении между вещами, устанавливаемом самой природой и открываемом человеческим разумом, наукой.

Естественно-правовая теория позволила совершенно по-новому сформулировать основную проблему политической философии как проблему сознательного формирования законного политического правопорядка. Политический строй должен быть основан не на цели, предписанной человеку природой или Богом, он имеет своим основанием саму человеческую природу - природу существа свободного, равного в своих правах другому такому же человеческому существу, наконец, природу существа разумного.

Сформулированный в рамках философии Просвещения принцип индивидуализма при всей его значимости для развития политической теории таил в себе, однако, немало противоречий, разрешение которых и стало ядром политической философии XIX века. С одной стороны, он означал признание в качестве основы социального и политического мира единичного и уникального индивида; с другой - фактическое отрицание в этом единичном и уникальном индивиде всех специфических, случайных, собственно человеческих черт, их снятие и растворение во всеобщем и неизменном, что объединяет всех конкретных индивидуумов - в Разуме. Поэтому идея социального порядка, устанавливаемого независимо от божественной воли путем заключения общественного договора, основанного на разуме входивших в соглашение свободных индивидов, на самом деле нуждалась в подкреплении некоей внешней по отношению к индивидам инстанции - будь то абсолютная государственная власть-Левиафан, моральный закон или общая воля.

В работе приводится анализ политико-философского творчества Ж.-Ж. Руссо, доведшего до предела натяжение между двумя полюсами дилеммы «индивид/общество». По его мнению, восстановить единство человеческой природы, исковерканное несправедливыми социальными отношениями, возможно лишь сугубо *политическими* средствами. Пер-

воначальная целостность естественного человека обусловлена тем, что он не зависит от себе подобных. Именно эта независимость и должна быть вновь обретена индивидом: вместо того, чтобы зависеть друг от друга, люди должны подчиниться иной силе - безличной, не персонифицированной, подобной природной силе, но вместе с тем, объединяющей всех и создающий принципиально иной тип отношений. Таким моментом, по Руссо и должна стать общая воля, выступающая в качестве основы легитимного политического действия и, по сути, представляющая собой лишь иное название суверенитета народа. Автор показывает, что эта категория представляет собой сгусток противоречий и трудностей, которые впоследствии породили массу проблем теоретического и практического характера, которые будет анализировать, критиковать и опровергать вся политическая мысль XIX столетия.

В толковании идеи суверенитета народа содержался вопрос, крайне важный для всей политической мысли XIX столетия: суверенитет народа абсолютен, но следует ли из данного утверждения вывод о безграничности принципа суверенитета? В ответе на этот вопрос коренились две противоположные концепции демократии, известные в XIX 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.

Во **Втором параграфе** представлен анализ эпистемологических предпосылок политической мысли XIX века - принципа рациональности и его проекции на социально-политическую жизнь; обосновывается взаимосвязь рационализма с принципом индивидуализма. Понятие Разума в философии Нового времени многозначно, полифонично, полифункционально. В Разуме 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. Первейшая обязанность разума - расчистить это поле, превратив его в *tabula rasa*, и здесь он не останавливается ни перед чем - ни перед авторитетами, ни перед традицией. 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. Но именно в силу своей абстрактности и всеобщности Разум выступал в политико-философской мысли XVII-XVIII вв. в качестве основы легитимности политического порядка.

Понятие Разума в политической мысли Нового времени - не менее важная категория, чем понятие Свободы. Ведь речь тогда шла не о том, чтобы превратить свободу в антитезу власти государства, а о том, чтобы сделать возможным осуществление всех способностей человеческой природы под властью гражданского закона. Один из главных тезисов философии этого времени состоял в том, что человек должен взять на себя ответственность за все происходящее в социальном мире. Социальная область должна подчиниться телеологии сознательных требований и обязанностей человека, которые трансформируют естественное право в позитивное. Человек должен зависеть не от человека и его произвола, который может обернуться самой жестокой тиранией, а от некой безличной и всеобщей инстанции, каковой и выступает Разум. Любой свободный гражданин (в том числе и монарх) должен подчиняться не другому человеку, но только незыблемому и непогрешимому Закону, в котором и воплощен Разум.

Таково новое ментальное пространство, исключаящее всякий произвол и деспотизм, пространство, в котором Закон является выражением надличной и трансцендентной силы Разума. Своей всеобщностью и обезличенностью это пространство напоминает собой пространство евклидовой геометрии, где царят единообразие и всеобщность, в жертву которым приносится все единичное и случайное. Естественноправовая теория оперирует с воображаемым, идеально сконструированным обществом, лишенным каких бы то ни было индивидуальных и конкретно-исторических черт. «Предположительные и условные рассуждения», по мнению Руссо, в большей степени способны «осветить природу вещей», нежели «исторические истины». Конкретная историческая реальность слишком эмпирична, слишком непрозрачна. Его же тема - «человек вообще», рассуждать о котором можно, только «отвлекаясь от места и времени», а потому, говорит Руссо, «начнем с того, что отбросим все факты»¹⁰. Даже Монтескье при всем своем стремлении объяснить социальный и политический мир исходя из многообразия конкретных исторических фактов пытается построить это объяснение на основе заимствованной из естествознания детерминистской каузальной схемы, сводящей все сложное к более простому и общему: «всякое разнообра-

¹⁰ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. // Цит. пр., с. 72.

зие есть единообразие, за всяким изменением скрывается постоянство». • Закон всех законов, их общее правило и общий корень - это отношение, связь, т.е. рациональность. Все в мире, и в мире социальных взаимоотношений в частности имеет свое необходимое основание.

В этом разделе диссертации показывается, каким образом создается специфическая «политическая геометрия», помещающая Закон в центр гигантского идеального универсума, максимально упрощается политическое пространство, становясь подвластным воздействию орудия Разума. С этой целью французскими политическими мыслителями используется, в частности, понятие *adunation* («унификация»), за которым открывается стремление ввести единство и единообразие во всех областях социальной и политической жизни. Закон в таком универсуме организует равенство всех граждан. Новое пространство, порожденное вызовом чистого разума установленным обычаям и традициям, открывает и новую длительность: история не длится больше, она начинается вновь с переходом из «царства тьмы» в «царство света». В отличие от монотонного течения жизни при Старом порядке революционная хронология ускоряет, уплотняет время, наполняя каждый месяц, каждый день новым смыслом. Каждое событие исполнено надежд и угроз, оно буквально ставит вопрос о жизни и смерти. При этом революционный радикализм в своем нетерпении надеялся на мгновенные изменения. Просветители XVIII в., особенно последнее их поколение, которому довелось пережить эпоху Великой французской революции, верили, что принятие простых и справедливых законов, упорядочивающих и рационализирующих социальную и политическую жизнь, позволит человечеству шагнуть в царство Свободы. Этой цели служили меры, предпринятые французскими революционерами для упорядочения нового пространственно-временного континуума, в котором будет разворачиваться политическая жизнь нового общества, а также идеи, направленные на создание и языкового единства - своеобразного единого языка, призванного аксиоматизировать весь мир дискурса, заставить всех людей говорить на одном языке - языке Декларации прав человека и гражданина.

Однако, как подчеркивается в работе, уже в XVIII столетии возникает и начинает ощущаться противоречие, которое во многом будет определять всю драму развития политической мысли в веке XIX. Речь идет о противоречии между «формирующим и упрощающим духом» естественно-правовой теории и огромной массой накопившегося исторического материала, между отождествляемой с геометрическим разумом политикой и трезвым и эмпирическим духом политики практической. В недрах самого политико-философского знания постепенно вызревают тенденции, направленные на преодоление абстрактных схем «рационалистического тоталитаризма».

Наиболее ощутимый удар по незыблемому царству разума наносят представители шотландского Просвещения и в первую очередь Д.

Юм, Острые его критики направлено против установленного Дж. Локком хрупкого единства между разумом и моральным чувством, единства, лежащего в основе гражданского и политического состояния. В рамках французского Просвещения шаг по преодолению жесткого априоризма Разума был предпринят Монтескье, который в своей политической концепции попытался опереться как раз на те «исторические истины», «предположительные и условные рассуждения», отбрасываемые Руссо. Монтескье говорил не об *обществе вообще*, не о человеке вообще и не о государстве вообще - его интересовали законы, привычки и различные обычаи всех народов на земле.

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

В **Третьем параграфе** первой главы анализируются философско-исторические предпосылки развития французской политической мысли XIX века. В нем подчеркивается, что провозглашение философской мыслью Нового времени историчности Разума и рациональности Истории имело колоссальные последствия для политической философии: оно заронило первое сомнение в неизблемости социально-политических форм, поставило вопрос об их изменчивости и ее закономерностях. В работе отмечается, что первые ростки исторического сознания в его проекции на политико-философскую плоскость возникают в рамках философии Просвещения, однако ни Вольтер, ни Монтескье с их попытками социологической реабилитации исторических фактов не задумывались, о механизмах и законах исторического прогресса и его взаимосвязи с политическими институтами. Тесная взаимосвязь между философией истории и политической доктриной была установлена только в конце XVIII столетия в концепциях виднейшего из «физиократов», идеолога экономического либерализма и автора знаменитой максимы *«laissez passer, laissez faire»* А.-Р. Тюрго и его последователя Ж.-А. Кондорсе, представителя последнего поколения французского Просвещения. В воззрениях этих мыслителей окончательно складывается представление о том, что история не имеет циклов или закона повторений, а, следовательно, не существует и «кругооборота» политических форм, как полагали античные философы. Человечество в своем развитии постоянно отличается от самого себя и образует в последовательности индивидов и столетий пеструю и разнообразную картину. Каждая эпоха ори-

гинальна, и периоды величия, как и периоды упадка, отличаются друг от друга по своему характеру и по породившим их причинам.

Историософские изыскания Тюрго и Кондорсе сосредоточены на механизмах и формах совершенствования человека. *Совершенствование человека (perfectionnement)* - одно из ключевых слов Просвещения. Человеческая природа, по мнению просветителей, способна к совершенствованию, но в настоящее время погружена в порок, поэтому возникает закономерный вопрос о факторах, способных воздействовать на человеческую природу с целью ее исправления. Признание в качестве таковых факторов общественных и политических отношений открывает огромное поле для политического действия по созданию «нового человека». По Тюрго, этот процесс носит скорее спонтанный характер, в чем-то схожий с механизмом действия естественных законов. Для него главным фактором прогресса разума является его динамизм, движение; высшая его ценность - свобода, и, следовательно, худшая политика - это политика, проповедующая неподвижность, застой. Поэтому и любые человеческие установления, в первую очередь, политические институты, не могут быть вечными. Они должны приносить пользу, если же они оказываются бесполезными, то их следует менять. Для Кондорсе история человеческого разума имитирует процесс познания, а ее архетипом и эпистемологическим основанием выступает единая история математики и естественных наук, и, следовательно, основанием такого прогресса служит абсолютный детерминизм. И природа, и разум взаимосовершенствуются и стремятся к согласию.

В диссертации анализируются предпринятые французскими просветителями попытки найти ритм прогресса, описать фазы или эпохи развития человеческой цивилизации. Подчеркивается, что в их учении парадигма истории окончательно приобрела вид прямой, утратившей свою трансцендентную цель и заменившей целевую причину на причину действующую, поддающуюся научному обоснованию. Новый тип детерминизма установил в качестве наиболее существенных черт причинно-следственной связи необходимость и всеобщность. Упрочение детерминизма с его идеей бесконечной и открытой серии исторических феноменов, каждый из которых предстает как следствие предыдущего в соответствии с законом, который может быть постигнут рациональным путем, привело к рационализация истории.

В работе показывается, каким образом понятие исторического прогресса изменяет перспективу политического действия. Сам политический процесс в данных обстоятельствах представляется не просто чередованием во времени набора политических форм, каждая из которых оказывается более или менее благоприятной для развития данной страны. Он устремлен к некоей цели, вполне земной и достижимой. Здесь, однако, возникает целый ряд вопросов, связанных с пониманием самого течения исторического процесса и той роли, которую в нем при-

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

Анализа текстов политических мыслителей второй половины XIX века приводит автора к выводу о том, что вопросы эти во всей полноте не были осмыслены Просветителями или поставлены ими в явной форме, что породило еще один комплекс противоречий политической мысли позднего Просвещения. С одной стороны, история воспринималась ими как естественный процесс, с другой же - предполагалась возможность активного влияния трансформированной в политическое действие человеческой воли в деле общественного переустройства. Наряду с представлением о том, что с помощью человеческого разума можно превратить существование человека в такое, каким оно должно быть, появились и первые сомнения в фундаментальных посылах рационалистического способа политического мышления, во многом предвосхитившие критику просвещенческого «*Sapere aude*» в XX веке и ставшие ядром проблем, дискутируемых сегодня крупнейшими политическими мыслителями. Это вопросы о природе и границах политической рациональности, о соотношении разума и насилия, о конфликте между разумом и властью и др. Узловым моментом, зародившим сомнение в ценностях Просвещения, стала якобинская диктатура, высветившая первый из парадоксов революционной практики: страна, ставшая на путь реализации общечеловеческих гуманистических принципов, скатилась в пучину бесчеловечности, посеяв в душах граждан постоянный ужас и страх за собственную жизнь и имущество. Автор приходит к выводу, что несовпадение ментального пространства французских просветителей с реальностью, породившее интеллектуальную и личную драму целого поколения французских революционеров, было обусловлено историософскими посылами Просвещения. Само течение революции привело к отрицанию одного из главных постулатов Просвещения: идеальный образ справедливого общества и реальность не только не совпали - между ними образовался разрыв. Последнее поколение французских просветителей отказывалось видеть в этом разрыве между воображаемым миром и миром реальным признак того, что историческая реальность не столь прозрачна, логична и податлива, как это представлялось в теории. Человека, его нравы, моральные обычаи и привычки изменить оказалось гораздо сложнее, чем законы и уложения.

Вторая глава диссертации «Свободный индивид как основа политического проекта: метаморфозы и альтернативы» посвящена ана-

лизу тех концептуальных изменений, которые были внесены французской политической мыслью XIX века в индивидуалистический принцип построения социума и его политической инстанции. В ней рассматриваются различные подходы к переосмыслению этого принципа и попытки разрешения изначально заложенных в нем противоречий.

Параграф первый второй главы посвящен анализу якобинства, которое не только довело до логического совершенства внутренние парадоксы политической концепции Просвещения, но и, внутренне трансформировав их, попыталось перевести полученные результаты в практическую плоскость.

Подобно Руссо, якобинцы ищут залог свободы и независимости индивида в восстановлении общественного единства морального плана. Для них понятие свободы тождественно понятию добродетели и разума, выступающими как *моральный* принцип. Дело политики - сделать всех граждан моральными и как следствие законопослушными субъектами. В этом залог единства общества, а значит, и единства человеческой природы. Установить справедливые законы, способные сделать всех граждан добродетельными, должна политика разумная, ибо якобинцы как наследники традиций Просвещения искренне убеждены в том, что «истина и ее власть над людьми неодолимы». Законы, регулирующие и моделирующие политическое и моральное пространство республики, должны быть «простыми и ясными», и их рационализированной и в то же время естественной моделью должна выступать добродетель, заключающаяся в служении отечеству, в социальной полезности личности. Таким образом, идеалом общественного устройства для якобинцев выступает единый общественный организм, нацеленный на достижение общего блага, все граждане которого с необходимостью являются моральными и добродетельными существами. Государство призвано способствовать формированию морального и правового сознания своих граждан путем создания законов, которые соответствовали бы «природе и сердцу» человека. Отсюда вполне логично вытекает детализированная система образования, очень напоминающая платоновскую систему. Сен-Жюст и Робеспьер много и охотно говорят о человеке и его правах, об индивидуальной свободе и необходимости ее сохранения, но фактически речь идет о сведении приватного пространства человеческого бытия к публичному. И хотя политические мыслители XVIII века никогда отчетливо не различали сферу самовыражения личности и сферу социального действия, политическая концепция якобинства практически сводит на нет робкие ростки идентификации приватной сферы, которые можно проследить в раннелиберальной традиции. Конфликт между политической свободой и моральной добродетелью однозначно разрешается у них в пользу добродетели. В силу данного обстоятельства свобода окончательно экстерииорируется, становится внешней по отношению к чело-

веку, из внутреннего сущностного определения человеческой личности она превращается в то, что может быть «дано» государством.

В работе анализируется достаточно распространенная интерпретация якобинства как своеобразного возврата к модели античного политического мышления. Автор приходит к выводу о том, что якобинство представляет собой не столько возрождение античных идеалов политического устройства общества, сколько доведение до логического предела некоторых предпосылок индивидуализма Нового времени, который таил в себе весьма опасные последствия, высветить и осознать которые во всей полноте помогла только политическая практика. Логика индивидуализма заставляет мыслить политику исходя из того, что составляет сущность индивида, т.е. из свободы, понимаемой прежде всего как самоопределение, раскрывающее свой смысл только через понятие автономии в ее руссоистском смысле. Это утверждение представляет собой специфическое выражение политического гуманизма Нового времени, в котором возникновение гражданской власти связано с переходом от ситуации независимости, характерной для естественного состояния, к другой форме свободы, понимаемой как автономия, как подчинение власти, которую человек сам создает для себя. Однако та же логика подводит к мысли о том, что любые препятствия на пути этого самоопределения считаются морально нетерпимыми, поскольку признаются разрушительными для индивидуальности, выступающей основанием и конечной целью общественного порядка. Якобинцы вносят существенные коррективы в просветительские принципы, используя для этого различные концептуальные средства: подмену терминов, перевод понятий из плана идеального в план реальности, неправомерное расширение границ понятий, предельного увеличения их содержания. По мнению автора работы, эта тенденция манипулирования понятиями и произвольного изменения их содержания и приводит к теоретическому обоснованию логики террора.

Развивая тенденции, заложенные в руссоизме, политическая мысль якобинства, обостряет противоречия и парадоксы, заложенные в теории великого женева. Якобинство помещает индивидуальное «я» под верховенство общей воли, стирая его собственно личностные характеристики, передает все средства управления, конструирования, манипулирования этим «я» в руки политика, действующего от имени всего общества. Поэтому весьма важная для Руссо тема подавления эгоистических частных страстей, порождающих частные же интересы, предстает у якобинцев в гипертрофированном виде подавления всего личного и индивидуального, что препятствует установлению морального единства общества. Начав с провозглашения святости личных прав и свобод, якобинцы придут к утверждению о том, что «все то, что сосредоточено в гнусном слове личное, возбуждает пристрастие к мелким делам и пре-

зрение к крупным, должно быть отброшено или подавлено»¹¹. Таким образом, в якобинстве взяла верх политическая концепция, основанная на волюнтаристском видении истории и политического процесса, в соответствии с которым естественное право способно принести свои позитивные плоды лишь благодаря действию политической власти, а реализация свобод возможна только в государстве и с его помощью.

Во **Втором параграфе** анализируется попытка переосмысления сформулированных Просвещением раннелиберальных принципов первым послереволюционным поколением французских либералов - Жеременой де Сталь, Бенжаменом Констаном де Ребек, Пьером-Полем Руайе-Колларом и др. Автор констатирует, что в этот период политическая мысль действительно становится частью политической ситуации общества, в контексте которой ставятся и решаются вопросы о соотношении свободы и равенства, непогрешимости суверенитета народа, безграничности сферы политического действия. В центр философских исканий выдвигается проблема соотношения индивида и политической целостности, воплощенной в руссоистском понятии «суверенитет народа».

Основная задача, стоявшая перед либералами этого периода, носила одновременно теоретический и сугубо практический характер. Она состояла в одновременном завершении политического процесса, начало которому положила революция, и в создании прочных основ представительного правления, в формировании политических институтов, способных выступить гарантом политической свободы. То была задача выработки не только концептуальных средств для осмысления новой исторической реальности, но и перспектив политического действия.

Основное внимание в этом разделе диссертации сосредоточено на анализе понятия суверенитета народа как воплощении политической власти. Либеральные мыслители рассматриваемого периода, с одной стороны, открыто принимают общество, созданное французской революцией; с другой - осуждают крайности якобинской диктатуры. Они прекрасно осознают, что идея божественного суверенитета - лишь фикция, утратившую всякую политическую значимость, но и видят, что неограниченный суверенитет народа порождает тиранию в отношении личности. Поэтому-то большинство мыслителей XIX столетия рассматривали доктрину, вытекающую из «Общественного договора» и осуществленную на практике французскими революционерами, как беспрецедентную катастрофу. Многие считали, что Руссо открыл ящик Пандоры, явив миру идею неуправляемой демократии, высвободил подлинного современного Левиафана - понятие суверенитета народа. Отсюда понятен соблазн многих политических теоретиков того времени вовсе отказаться от идеи суверенитета. С одной стороны, послереволюционный фран-

¹¹ Робеспьер М. О принципах политической морали. Доклад в Конвенте 5 февраля 1794 г. // Робеспьер М. Избран, произв. В 3-х т., т. 3. М., 1965, с. 110.

цузский либерализм является продолжением и развитием классического аристократического либерализма эпохи Просвещения, с другой - представляет собой радикальное обновление либеральной доктрины. В этот период предпринимается серьезная попытка критики политической философии Руссо с либеральных позиций, но политические мыслители начала XIX века во многом остаются верны политическому руссоизму с его понятиями общей воли и суверенитета народа. Взаимопереплетение этих сложных, самостоятельных и порой противоречащих друг другу траекторий политической мысли образует сложный узор на ткани послереволюционной политической теории.

Центральное место в параграфе отводится анализу политических воззрений Бенжамена Констана. Оригинальность его творчества состоит в том, что он сумел воспринять в своем учении живой нерв традиционалистской критики народного всевластия, утверждая 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. Констан обращается к просвещенческой теории совершенствования личности, но при этом вносит в нее существенные коррективы, связанные с его позицией писателя и теоретика романтизма, что придает весьма своеобразный оттенок всей его политической концепции.

Констан полагает, что миф общественного договора в достаточной степени дискредитировал себя в ходе революционных событий и потому должен быть заменен более реалистичной теорией социальной эволюции. Вместо того, чтобы в своих размышлениях об обществе брать за исходный пункт тщательно выверенную, но нереальную и в конечном счете невозможную ситуацию, политический теоретик должен заниматься реальными проблемами реального общества. Специфика послереволюционной эпохи для него - не столько в торжестве разума, сколько в формировании принципиально иного мироощущения человека. Ослабление всех общественных связей, постепенное исчезновение иерархических социальных структур, выступавших цементирующим элементом феодального общества, приводят к тому, что «человек, растворенный в толпе, почти никогда не замечает оказываемого им влияния. Его воля всегда тонет бесследно в общем потоке, ничто не дает ему знак сотрудничества в общем деле»¹². Историческое развитие носит прогрессивный характер, но оно не во всем прозрачно и подвластно разуму. Поэтому и принципы, сформулированные в одном историческом контексте, будучи перенесенными в другой, принимают совершенно иное значение и звучание, ибо ход истории нельзя ни обратить вспять, ни приостановить.

¹² Констан Б. О свободе у древних в ее сравнении со свободой современных людей. // Полис, 1993, № 2. С.101.

Личность остается для Константа главной ценностью, которую следует сохранять и оберегать. Современный человек, по его мнению, очень плохо осознает новизну и оригинальность ситуации, в которой обречен жить, общественное сознание запаздывает по отношению к изменениям основ политической свободы. Поэтому происходит наложение нового революционного опыта на архаичную модель политической свободы, нашедшее свое выражение в попытке вернуться к античной концепции взаимоотношения между обществом и политической властью. Это отношение до сих пор оставалось не проясненным, и революционеры в своей практике руководствовались идеями и моделями общества, уже отжившими и не соответствующими современному состоянию общества. Ментальное пространство французской революции, уверен Констант, управлялось волюнтаристским мифом, в соответствии с которым общество может распасться, если не будет поддерживаемо внешней по отношению к нему властью-причиной. Природу и характер нового общества, вышедшего из недр старого - традиционного, иерархического и монолитного, - характеризуют совершенно иные связи между людьми. Это общество обладает собственным существованием, действительность которого поддерживается благодаря не одной только политике. Наоборот, политическая власть существует только через общество и благодаря ему: ведь индивиды в нем вступают в отношения друг с другом не благодаря законам, а законы суть выражение предсуществующих им общественных отношений. Власть здесь не может выступать причиной социального, напротив, она является его следствием. В самом общем смысле задача либерализма состояла в разведении того, что пыталась объединить теория естественного права - общество и власть, политическая организация и реальное функционирование гражданского общества. И самый этот факт означает окончательный разрыв с классической парадигмой как в сфере политической жизни, так и в области политического мышления.

Политическое значение этого вывода колоссально. Фактически это означало разграничение двух инстанций - гражданского общества и государства. Правда, в силу сложившихся историко-политических причин французских либералов начала века интересовали не столько проблемы функционирования гражданских институтов, сколько сами властно-государственные структуры и их влияние на жизнь общества. По мнению Б. Константа, наибольшую угрозу как для общества, так и для индивида представляет чрезмерный «квант власти», в чьих бы руках эта власть ни была сосредоточена. Поэтому вполне в духе просветительских традиций аристократического либерализма он предлагает ограничить политическую власть «справедливостью и правами индивида» с помощью «распределения и равновесия властей».

Идеал сообщества, находящегося в полном соответствии со своей нормой или ценностями, определенными *a priori*, отходит в про-

шное. Констан принимает руссоистскую критику современного человека, но не драматизирует ее, а пытается поставить на службу современной ему политической философии либерализма. Если человек разделен между свободой и зависимостью, между собственным «Я» и другими «Я», политическое действие, посредством которого он отождествляет себя со всем обществом, является для него непроницаемым. Отныне каждый должен сам определять собственные цели, собственную идею блага, сам распоряжается своей жизнью. Из «регистра воли», из «проводника всеобщности» закон превращается в средство, защищающее независимое личное существование индивида в его мирном сотрудничестве с другими гражданами. Обращенный в практическую плоскость, либеральный индивидуализм разрушает схему заданного однородного сообщества, преследующего единую цель. Свобода в древности обеспечивала гражданам наибольшее участие в осуществлении общественной власти. Свобода в нынешнее время - это гарантия независимости всех граждан перед лицом власти, утверждает Констан, по-своему решая древний спор между Древностью и Современностью. Основная проблема современного человека - научиться сочетать и углублять обе свободы - политическую и личную. Однако «первейшей из современных потребностей» для Констан все-таки остается личная независимость, которая настолько важна для современного человека, что «никогда не надо требовать жертвы ради установления политической свободы»¹³.

Детальный анализ текстов либералов этого периода подводит автора к выводу о том, что логика развития модернизма следовала по пути постепенной дифференциации и замены *индивидуальности* на *субъективность*, что имело своим следствием подмену этики автономии этикой независимости, размывание сферы надиндивидуальной 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 другим.

В заключительном, **Третьем параграфе** этой главы рассматриваются дальнейшие модификации принципа индивидуализма в контексте революционных событий во Франции в 30-40-е годы, а также в конце XIX столетия. Отмечается, что политический срез проблемы личность/общество разрабатывался главным образом в виде сочетания принципа индивидуализма и принципа демократии. Под воздействием такого фактора, как выход на политическую арену широких социальных слоев и их участия в социальном и политическом действии, происходит постепенное изменение проблемного поля, сформированного в рамках

¹³ Констан Б. О свободе у древних... // Цит. произв., с. 105,102.

раннелиберальной мысли: центр интересов смещается от оси «индивид-государство» к оси «индивид-общество-государство».

Либеральные мыслители середины XIX века сталкиваются уже с новой действительностью: индивид противостоит не столько бюрократической государственной машине, сколько нивелирующей силе самого общества, направленной на размывание границ собственно личного, что есть в человеке, силе, превращающей его в «одномерного человека». Возникает иной срез принципа индивидуализма и иной вопрос, стоящий перед политической мыслью: совмещение автономии индивида в приватной сфере с его активной гражданственностью, которая превращается в новую модель представлений о ценности автономии личности в рамках общества и государства.

Принципиальное значение имеет содержащийся в диссертации анализ политической доктрины Алексиса де Токвиля, пытавшегося в своем творчестве соединить идеи, единство которых не могло быть осмыслено в раннем аристократическом либерализме: принцип индивидуализма и идею народного представительства. Он очень глубоко почувствовал и осознал опасности, таящиеся в индивидуалистическом проекте общественно-политического устройства, намеченном раннелиберальной доктриной. Как сохранить подлинную независимость индивида, гарантии его прав и в то же время не допустить сползания всего общества в бездну хаоса и анархии, которыми чревата демократия? Для ответа на этот вопрос потребовалось переосмысление самого понятия демократии. В политической мысли XVIII-начала XIX вв. демократия воспринималась в ретроспективно-академическом значении - как политический режим, при котором вся совокупность свободных граждан принимает участие в прямом управлении сообществом. Токвиль же увидит в демократии беспрецедентное историческое событие, причины и следствия которого не заключены единственно в сфере управления и образования. Проблемой для него станет не только политическое представительство, но и само «общественное состояние», которое его предшественники рассматривали как ясную и отличную от всего данность, созданную историей. Поэтому Токвиль определяет демократию не просто как совокупность политических институтов, но как *общественный строй*, определяемый равенством условий. Политический принцип народовластия означает, что общество «действует вполне самостоятельно, управляя само собой. Власть исходит исключительно от него самого...». Народ - «начало и конец всему сущему; все исходит от него и все возвращается к нему»¹⁴.

Токвиль не отвергает значимости индивидуальной свободы и всех ее следствий, но видит в ней лишь *один из аспектов* современного общественного развития, считая ранне-либеральное решение вопроса о

¹⁴ Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., 1992, с.64.

переходе от индивида к гражданину недостаточным. Либерально-индивидуалистический проект у Токвиля изменяется в связи с новым пониманием сферы политического. У Константа 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 внешней по отношению к личности, вне зависимости от оказываемого личностью влияния на политическую жизнь. У Токвиля же демократия - не только политическая форма, но и форма социальности. Отсюда и его вывод, что без свободы политической невозможна подлинная индивидуальная свобода.

В диссертации анализируется и другой вариант ответа на вопрос, как можно сохранить автономию «я», совместив ее с социальными гарантиями, принадлежащий Пьеру Жозефу Прудону. Прудон очень бережно относится к человеческой личности и ее автономии. Но он остро почувствовал опасности, заложенные в либеральном и социалистическом проектах с их гипертрофией соответственно либо индивида, либо общества и попытался найти особый путь, который позволил бы ему сохранить самоценность и общества, и индивида, и свободы, и равенства. Направляемое и ведомое справедливостью равенство для него - лишь способ сохранения свободы человека.

Прудон стремится снять противоречие между социальным и индивидуальным, между традицией и революцией, историей и утопией. Человека как изолированного атома не существует, человек рождается уже социальным существом. И в качестве такового он должен обязательно думать о других. Но и социальное целое не должно мыслиться как отрицание индивида. Я свободен, говорит Прудон; но ощущение свободы призвано проникнуться силой коллективизма, ведь я не способен ни мыслить, ни производить без помощи других, себе подобных. Взаимозависимость всех людей должна стать законом человеческой жизни и привносить равновесие в человеческие отношения. Мое Я тем более свободно, чем более оно принимает в расчет других. Понимаемая таким образом социальность, по Прудону, должна способствовать всестороннему развитию человеческой личности, предохраняя последнюю от слияния и подчинения безликой массе, от полной утраты личностью своей автономии, как это имеет место в коммунистических теориях. Именно в рамках социума, вдохновленные идеей справедливости, люди откроют закон взаимозависимости, выступающий источником равенства. Итак, разрешение противоречия между личностью и обществом - но на основе общества; примирение свободы и равенства - но на основе равенства. Такова формула *мютюэлизма* Прудона.

Свобода же для него - не осознанное и добровольное подчинение закону и не следование экономической или логической необходимости. Для Прудона неприемлема любая власть, в какой бы форме она ни

выступала, поскольку в основе любой власти лежит идея иерархии, что совершенно невозможно в эгалитарном обществе, являющемся идеалом для мыслителя. В противоположность общей тенденции социализма Прудон фиксирует исходную точку своей доктрины в метафизическом преодолении идеи государства вообще. Политические функции необходимы для централизации и координации экономических усилий общества, которые без этого останутся разрозненными и хаотическими. Поэтому политические функции должны оставаться подчиненными, вторичными по отношению к экономическим. Таков смысл его идеи анархии. Анархия Прудона носит позитивный характер: это общество без господ, в котором труд, регулируемый договорами, установит между людьми отношения равенства, в котором наука позволит осуществить рациональную организацию общественного производства и «экономических сил».

В завершении дается анализ дальнейшей эволюции индивидуалистического принципа в творчестве Эмиля Дюркгейма, пытающегося совместить существование автономных и независимых индивидов с концепцией солидарности и взаимности. Он стремится возвести теоретическое здание концепции гражданского общества вне зависимости от идеи моральной автономии индивида, полагая, что существуют правила, нормы и регуляции, предшествующие любому договору, не зависящие от него и покоящиеся на совокупности моральных авторитетов. В современном ему обществе солидарность и моральное доверие приобретают органический характер и базируются на этической значимости индивида, личности. Происходит ослабление принуждения, и в то же время у индивидов более отчетливо выражено понимание того, что вследствие разделения труда они все меньше могут обходиться друг без друга. Таким образом, все возрастающая личная независимость граждан, приводящая к осознанию ими самих себя в качестве личности, одновременно означает и возрастание уважения каждой из них к личности другого. В отличие от индивидуализма XVIII века, для Дюркгейма характерно такое понимание индивида, когда социальное уже заключено в индивидуальном, всеобщее воплощено в частном (идея «бытия-в-группе» как частный случай идеи «бытия-в-мире»), а источники морального действия покоятся на признании святости личности каждого члена общества. Дополнение Дюркгеймом гражданских и политических прав правами социальными выражает не только расширение идеи гражданственности, но и смягчение крайнего индивидуализма раннелиберальной теории. Принцип социальной гражданственности - не просто корректировка старого принципа индивидуализма, но совершенно новая его форма. Воспользовавшись выражением Хабермаса, этот поворот в развитии политической философии можно обозначить как переход от «субъект-центрированного к коммуникативному разуму». Однако здесь же и параллельно с этим процессом начинается и другой процесс, блестяще описанный Вебером, не питавшим, подобно Дюркгейму, особого оптимизма по поводу отношений

солидарности и отчетливо видевшим ее противоречивый характер. Вебер показал, что индивид как гражданин был конституирован в своей индивидуальности в понятиях абстрактных и всеобщих принципов разума, но универсализация жизненных ценностей неслась в себе и зародыш их партикуляризации.

Детальный анализ текстов политических мыслителей XIX века подводит автора к выводу о том, что социально-политическая ситуация, сложившаяся во второй половине этого столетия дала принципиально иной опыт значимости массового действия. Это не привело к полному отказу от поисков высшей цели в самовыражении индивида, но в значительной степени видоизменило основной постулат либеральной идеологии: постепенно приходит осознание, что самореализация индивида возможна только через интеграцию человека в общественную силу, которая одна только и способна что-то изменить. Вытекающим отсюда важнейшим следствием для политической философии был тот факт, что проблематика взаимоотношения индивида и политической сферы общества уступает место анализу проблем соотношения групп индивидов и государства. В этой связи разворачивается критика либерального индивидуализма в той мере, в какой он является изоляционизмом, и параллельно с критикой выдвигаются различные модели обеспечения сплоченности общественной целостности. Смещаются акценты и в постановке проблемы человеческой свободы - не индивидуальная свобода как право на свой внутренний мир и отличный от другого образ жизни, но свобода в рамках массовой организации, органической целостности и сложности социальных связей. Гражданственность, а вместе с ней и ценности участия индивида в коллективной жизни общества в этот период становятся новой моделью представлений о ценности автономии личности в рамках общества и государства.

Третья глава диссертационного исследования - «Разум - деспот или суверен?» - посвящена анализу преломления рационалистического принципа в политической мысли Франции XIX века. В ней рассматриваются основные направления рационалистического познания в политической науке, разработанные в рамках философии Просвещения, а также их модификации и альтернативы, предложенные в рамках политической философии XIX столетия. Однако уже в XVIII веке под воздействием естественных наук формируется динамичная органицистская гипотеза, в соответствии с которой общество есть живой организм, в котором каждое единичное существование имеет смысл лишь благодаря подчиненности всей системе в целом и обретает контакт с универсальным организмом через неосознаваемое. Это обусловленное внутренними тенденциями в развитии философского знания направление было связано с критикой просвещенческого рационализма и индивидуализма. Оно развивалось главным образом на немецкой почве и, проделав сложный путь, легло на французскую почву, создав мощное контрпро-

свещенческое течение, во многом предопределило общее направление развития политической мысли во Франции в XIX столетии.

В **Первом параграфе** третьей главы дается оценка либеральному преломлению принципа Разума. Автором фиксируются проявившиеся уже в первые десятилетия XIX века изменения в характере политического рационализма, его освобождение от естественнонаучных элементов, присущих просвещенческой политической науке. На смену попыткам представить политическое знание по образцу естественнонаучного приходят поиски самостоятельной модели политико-философского анализа. Анализ такой модели разбирается на примере взглядов французской школы «доктринариев», усматривавших свою главную задачу в сокращении дистанции между ученым и политиком, в выработке не только новых концептуальных средств для осмысления реалий после революционного общества, но и новых перспектив политического действия.

Центральной фигурой школы «доктринариев» был известный историк и общественный деятель середины XIX века Франсуа Гизо. Разделяя основную посылку просвещенческого рационализма о необходимости постижения политических взаимоотношений, он в то же время дистанцируется от рационализма своих предшественников, отличая «философский дух» XVIII столетия от «политического духа» XIX века и настаивая на создании специфического интеллектуального поля, в котором бы политическая теория не оборачивалась утопией, но и не превращалась бы в чистую прагматику. В диссертации раскрывается философский смысл и политическое содержание теории суверенитета Разума, с помощью которой Гизо пытается решить эту задачу и к построению которой приходит не от метафизики, а от политики. Он ставит проблему легитимности власти в прямую зависимость от ее подчинения Разуму, подчеркивая, что легитимность никогда не дана раз и навсегда, что она заключается в постоянном поиске и обновлении. Политика не сводима к системе правил и юридических механизмов, она всегда несет на себе отпечаток спонтанности социальной жизни; она - только вопрошание об истине и праве, и в качестве такового должна постоянно доказывать собственную легитимность и соответствие идеалам Разума. Поэтому вопрос о легитимности всегда должен оставаться открытым.

При этом Гизо пытается 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. Специфику современного ему политического развития Гизо усматривает в одновременном росте силы воздействия власти на общество и общества на власть. Он разделяет тревогу всех либералов начала века относительно расширения власти государства на общество. Но Гизо видит также и обратную сторону этого отношения: рост влияния гражданского

общества, спонтанное формирование «социальных преимуществ». Взаимодействие власти и общества противоречиво только внешне, по сути же обе стороны явления - социальная и политическая - едины. Подчеркивание роли социального фактора у Гизо имеет своей целью углубление либерализма и превращение его в идеологию *политического управления*. Власть, государство должны обратиться к обществу в поисках *средств управления*. Вместе с тем, по его мнению, изменилось и само гражданское общество: оно стало деперсонифицированным, в нем существует совершенно новая форма социальной связи, новый способ воспроизводства и существования коллективных идентичностей. Общественные отношения усложнились: общество теперь не разделено как в старом дуалистическом мире (аристократия/народ); в нем «существования тесно переплетены», всеобщее движение к равенству породило «общность условий», паритет шансов, и наиболее сильные различия сгладились. Поэтому в таком обществе не работают прежние политические средства.

В работе обосновывается главный вывод Гизо: в современных условиях политическая власть не является регулирующей и организующей инстанцией, внешней по отношению к самому обществу. Политика представляет собой независимый по отношению к обществу инструмент господства только тогда, когда само общество органически и структурно разделено. В социуме, отмеченном равенством условий, она, напротив, слита с обществом и эффективна только тогда, когда взаимодействует со всеми этими элементами, управляющими поведением масс. Подлинные средства правления - «внутренние» в отличие от «внешних» средств аристократического общества - «сосредоточены в недрах самого общества и не могут быть от него отделены», поэтому они динамичны, активны. Соответственно и представительное правление для Гизо является собой не что иное, как постоянную работу общества над самим собой, воспроизводящую идентичность общества и его единство в постоянном их соотношении с Разумом.

В этом параграфе делается заключение, что при построении модели реорганизация общества на началах разума и морали для либералов XIX столетия разум - не просто позитивная акциденция, отличающая род человеческий от прочих живых существ. Разум - 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. 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, является едва ли не единственной, способной указать

путь преодоления этого кризиса. 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.

Во **Втором параграфе** этой главы автор рассматривает сложившиеся в истории французской политической мысли альтернативы рационалистическому обоснованию политики, открывающиеся в консервативном стиле политического мышления. Автор отстаивает точку зрения, согласно которой консерватизм не является исключительно «реактивной», контрреволюционной идеологией, истоки которой относятся к концу XVIII - началу XIX веков. Ценности и установки консерватизма не были ни чистой негацией просвещенческих принципов, ни «антипринципами». Консерватизм формировал собственную доктрину, мировоззренческие принципы и особый политический проект, способствуя тем самым формированию новой «эпистемы», стремящейся к познанию жизни в ее внутренней силе, в ее собственном бытии, законы которого не сводимы к логическим законам мышления¹⁵. Помимо чисто экономических и политических интересов консерватизм всегда выражал глубинные чаяния значительных общественных слоев выявить универсальный смысл мирового целого, связав индивида с самыми истоками этой мировой сущности. И в качестве таковой эта идеология составляет важнейшую часть культурного достояния самых различных народов, существующую на протяжении всей истории человечества и проявляющуюся с большей или меньшей силой в различные исторические периоды в зависимости от конкретной политической ситуации.

Автором выделяется главная особенность французского консерватизма, связанную с влиянием французского теоретика божественного права Ж.-Б. Боссюэ. Французский консерватизм в отличие, например, от более «светской» и «либеральной» английской своей версии, несет печать провиденциализма и теократии. С другой стороны, в отличие от немецкого консерватизма, представленного в начале XIX столетия мощным романтическим семейством, в сочинениях французских консерваторов не столь выражены иррационалистические и мистические моменты.

Главный упрек консерваторов Просвещению - софистичность и беспочвенности рассуждений, их абстрактность и априоризм. Корни их - в неправильном понимании Разума как априорной сущности, данной вне и до всякого опыта. Постулат Просвещения об абсолютности и беспредпосылочности Разума опровергается консерватизмом двояко. С одной стороны, им выдвигается положение о том, что само общество обладает структурами, не пластичными и непроницаемыми для разума; с другой -

¹⁵ См.: Фуко М. Слова и вещи. С.-П., А-сэд, 1994.

утверждается взаимосвязанное положение, развенчивающее всесильность Разума.

Человеческое общество для консерваторов не во все прозрачно для света Разума, оно имеет собственную глубину, его происхождение окутано «тайной», связано с «чудом». Мир политического в учениях французских консерваторов подобен миру живой природы: ни происхождения государства, ни разнообразия форм государственного правления, ни «единства национального духа» невозможно объяснить одними лишь «вторичными причинами» или действиями множества индивидуальных волей. Человек в понимании раннего либерализма для консерваторов - всего лишь ложная и пустая абстракция, «общечеловек», обитающий в «воображаемых пространствах». На самом же деле человеческая природа сложна, как сложен мир, в котором живет этот человек. В человеке господствуют чувства, страсти, которые сопутствуют всем рационально осознаваемым интересам. Поэтому ни человеческое поведение, ни межличностные и общественные связи невозможно объяснить исходя из нескольких абстрактных максим.

Это означает, что в основании своего политического проекта консерватизм исходит из принципиально иных предпосылок, нежели либеральная политическая мысль. Отказываясь признать человеческий разум в качестве смыслообразующего ядра такого проекта, консерватизм одновременно отказывается и от свободы и свободного выбора как условия функционирования общества и создания им его политических институтов. Основание консервативного проекта - не свободный и беспредпосылочный разум, но разум, обусловленный в своем развитии некоей внешней причиной, каковой в раннем французском консерватизме выступает божественное бытие. Глубочайшая движущая сила либеральных идей Просвещения, которые были «знамением возникновения современного мира», заключалась, по К. Мангейму, в том, что эти идеи всегда обращались к свободной воле и пробуждали ощущение того, что они необусловлены, непредвзяты. Специфика же *консервативного сознания* состоит именно в том, что оно уничтожило остроту этого ощущения. Выражая сущность консерватизма в одной формуле, можно сказать, что оно патетически акцентировало именно «обусловленность сознания». Не абстрактный человек, который силой своего разума и воли творит смысл, порождает социальный и политический мир, но человек уже погруженный в социальное бытие, живущий в нем и переживающий его - таков главный постулат консерватора. И модели атомизированного общества, основанного на свободном и разумном выборе равных друг другу индивидов, консерватор противопоставляет общество уже изначально мыслимое как неразделимая целостность, чье происхождение окутано покровом тайны.

В данном разделе работы анализируются особенности консервативного мышления как специфического типа органицизма, в основе

которого лежит представление об обществе как единстве многообразных, порой противоречивых тенденций, об организме, развивающемся и функционирующем в соответствии с единым принципом или законом, трансцендентным по отношению к самому обществу. Разбираются основные типы органицистских моделей общественно-политического развития. Особо выделяется органицизм, основанный на модели живого существа, позволяющий осмыслить сложность общества *в движении*, исходя из самых разнообразных органических дифференциаций. Именно по этому пути, по мнению автора, и идет французский консерватизм XIX века.

Значительное место в параграфе уделено анализу консервативного видения политической науки, начинающаяся не с ясных и отчетливых препосылок-аксиом, из которых с той же отчетливостью дедуцируются все прочие истины, а с «тайны», с чего-то, «шокирующего здравый смысл» своими противоречиями и приводящего в изумления ученого, осмеливающегося задуматься об этих началах. Человеческий же разум, довольствующийся видимостью и полагающий, что тем самым он способен открыть истину, бесплоден, «он похож на целину, ничего не порождающую или заросшую сорными травами, совершенно для людей бесполезными»¹⁶. Поэтому, по мнению консерваторов, только опора на опыт позволяет сделать политику подлинной наукой. Категория опыта, используемая для обозначения особенностей познания политических процессов, носит весьма специфический характер. Ведь опыт для них - это как раз то, чем и должен быть опосредован беспредпосылочный абстрактный разум Просвещения. Автономия разума как «высшего судилища всех прав и притязаний» уступает место его *гетерономии*, т.е. обусловленности, подчиненности какому-то иному принципу, отличному от самого разума. Автономии абстрактного разума Просвещения в консерватизме противостоит разум гетерономный, т.е. обусловленный опытом и тесно связанный с предрассудками и суевериями. Эти ключевые слова Просвещения, имеющие в его рамках исключительно негативную окраску (Просвещение и есть освобождение от предрассудков прошлого), получают в творчестве консерваторов совсем иной смысл, иное звучание и иную ценность. 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 консервативной апологии предрассудков. Таким образом, беспредпосылочный разум, диктующий свои нормы и ценности, должен быть заменен возвращением к

¹⁶ Местр Ж. де. Санкт-Петербургские вечера. С.-П., 1998, с. 110-513.

тому, что составляет саму суть жизни человека во всем ее богатстве и многообразии.

Автор приходит к заключению, что критика французским консерватизмом одного из основных постулатов Просвещения в плоскости политической философии подводит к выводу, имеющему колоссальное значение для всей философии XX века: в политике существует важнейший момент, несводимый к рациональности. На рубеже веков под влиянием успехов естественных наук, прежде всего психиатрии и психологии в политическую мысль войдет тема бессознательного как фактора, детерминирующего рациональные моменты человеческого поведения и политические мотивы.

Третий параграф посвящен исследованию консервативной попытки противопоставить статичности естественно-правовой теории концепцию, в которой бы доминировали моменты историзма. В нем отмечается, что идеи историзма не были чужды и Просвещению, но оставались *внешними* по отношению к политической философии, в которой господствовала естественно-правовая вера в неизменность устоев общественной и политической жизни. Заслуга консервативного «стиля мышления» состоит в осознании противоречия между статичностью либеральных воззрений на общество и развивающимся историческим мышлением как *внутреннего* противоречия политической теории. При этом подчеркивается что связь философии истории и философией политики открывает перед последней совершенно новые возможности в постижении общества и его политических институтов.

Значительное место в этом разделе уделено анализу категории традиции, предстающей в политико-философском творчестве консерваторов в качестве «синтетической - объединяющей разнородные элементы, каждый из которых обладает проективной силой, - принципиально незавершенной реальности»¹⁷. Автор выделяет особенности понимания этой категории во французском консерватизме. Он приходит к выводу, что если для Великобритании речь шла только о том, чтобы поддерживать существующий порядок вещей, то для Франции после казни Людовика XVI такая политика не имела более смысла: чтобы одержать победу над Революцией, реакция должна была совершить новую революцию. Для французских консерваторов понятие национальной традиции связано с историей народа, объединяющей в своем лоне всех и вся, прошлое и настоящее. Франция для них - это не только несколько миллионов человек, живущих между Пиренеями и Рейном, но и миллиард людей, живших там ранее и умерших на ней. 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,

¹⁷ Дегтярева М.И. «Традиция: модель или перспектива? // Полис, 2003 № 5, с. 97.

имеющее свое прошлое, свою историю. Консерваторы отчетливо осознают противоположность между априоризмом и историческим методом и в противовес руссоистскому «развитию личных идей, вознесенных до уровня незыблемых принципов», пытаются философски обосновать использование историософии в политической науке. 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.

В этом разделе значительное место занимает анализ такой важнейшей черты консервативной идеологии как склонность к политической мифологизации. Мифы - своеобразный ответ на нарушения равновесия в обществе, на внутреннюю напряженность в рамках самых разнообразных социальных структур. Миф представляет собой не просто деформированное отражение реальности, основанное на игре воображения, - он обладает экспликативной функцией, создавая понятийный аппарат, систематизирующий кажущийся хаос событий и фактов; миф несет в себе также и мобилизующую функцию, своеобразный пророческий динамизм. Автор раскрывает социально-экономические (разрушение сложившихся условий существования, пролетаризация значительных общественных слоев), культурные (распад общепринятых ценностей, неприятие Современности, эрозия прежних верований) и философско-эпистемологические причины этого явления. Большое значение в формировании политической мифологии играет и такой феномен общественного сознания как «не-идентификация»: социальная группа, чьи интересы оказались затронутыми, вместо ощущения включенности в существующие нормы глобального общества, чувствует себя отличной от этого общества и болезненно переживает «драму отчуждения». Это обеспечивает стойкость и жизнеспособность мифологических элементов в консервативной идеологии и их особую популярность в кризисные и переломные эпохи, когда возрастает восприимчивость людей не столько к рациональным доводам, сколько к ярким образам, вызывающим к чувству.

Кроме того, мифы, как и народные сказания и песни, как и сама человеческая речь, передаются из века в век, в них сохраняется национальная культура, национальная *традиция*, сам субстрат национальной жизни, выступающий в качестве того, что, в конечном счете, и обуславливает рациональные жизненные формы. В мифе слито чувственное и сверхчувственное, конечное и бесконечное. Именно поэтому мифологическое и поэтическое сознание противопоставляется не только рациональному философскому сознанию, но и сознанию политическому как высшая форма формам низшим и зависимым.

В своем призыве вернуться к истокам общественного бытия консервативная мысль трансформирует знаменитый миф о «золотом веке», известный еще с античности и вновь обретший популярность в

Новое время. Настоящее, современность по-прежнему воспринимается как процесс невосполнимой деградации, которому противопоставляется абсолютизированное прошлое как символ полноты бытия, насыщенности жизненной энергией и светом. Однако сам символ прошлого, с которым соотносится настоящее, принципиально отличен от идиллических пасторалей естественного состояния и гармоничного естественного человека XVIII века. Если для немецких романтиков лелеемый образ прошлого связан прежде всего со средневековой Европой - Европой до церковного раскола, привнесенного Реформацией, единой единством религиозных верований, - то для французских консерваторов проблема восстановления религиозно-морального единства общества никоим образом не связана с восстановлением во Франции средневековой традиции. По мнению автора, для ранних французских консерваторов речь идет не столько о контрреволюции, призванной реставрировать Старый порядок, сколько о восстановлении Порядка как такового, т.е. «природно-го человеческого качества», «иного порядка вещей», направленного на «политическое созидание», а не на разрушение. Прошлое при этом воспринимается не как нечто пережитое и утраченное, но как своеобразный символ, модель или архетип, несущий в себе мощный заряд притягательности, быть может, именно в силу своей не-пережитости.

Автор пытается доказать, что консервативное мышление рубежа XVIII-XIX вв. не смогло до конца разрешить проблему соотношения прошлого и настоящего, сохранения традиции и ее изменения. Принцип историзма как методологический подход предполагает, что всякое общество, принимает оно это в качестве данности или нет, представляет собой движение *становления*, которое постепенно и незаметно изменяет как общественную практику, так и те мыслительные формы, в которые облечено осмысление данного процесса, что требует постоянной корректировки старых проблем, новых решений, разработка которых изменяет и самих субъектов общественного действия. Историзм предполагает, что общество есть развивающееся целое, и потому каждая его часть должна рассматриваться в рамках этого целого на каждом конкретном этапе его развития. Ранний консерватизм, признавая изначальное дорефлексивное единство человеческой природы, допускал возможность «задержать» развитие и признать общество в какой-то момент его истории нормой, обязательной и на будущее, либо вырывал отдельные элементы целого из исторического контекста и переносил их в качестве образца в современность. 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. Главный урок, который следует извлечь из давнего спора между индивидуалистическим рационализмом и консервативным традиционализмом, - это подход к проблеме традиции с позиций преемственности и преобразования.

В параграфе отмечается также, что либеральные принципы политического мышления не остались непроницаемыми для влияния со стороны историзма, широко вовлеченного в оборот консервативной политической мыслью. При этом если влияние это оказывалось сугубо внешним и не затрагивало просвещенческой парадигмы политического мышления, то и сами либеральные принципы не подвергались существенной корректировке. Это утверждение аргументируется анализом исторических моментов в политических доктринах Б. Константа, Ф. Гизо и А. де Токвиля.

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

В Четвертой главе «Человечество на путях прогресса» автор обращается к исследованию еще одного направления в развитии французской политической мысли, противостоящему либеральным представлениям о неусловленности социально-политических явлений - концепции погруженности общественного бытия в процесс исторического развития, имеющего собственную внутреннюю закономерность развития. Взаимоотношение этого типа политического мышления с Просвещением сложны и неоднозначны: отвергая индивидуализм как основу политического проекта, он заменяет его заимствованной у Тюрго и Кондорсе идеей прогресса, однако, существенно изменяя и перестраивая это понятие.

Параграф первый четвертой главы посвящен анализу формирования утопического сознания в рамках раннего французского позитивизма, выступившего с идеей создания новой политической науки, основанной на позитивных фактах и стратегии прогресса. Они предложили концепция политической науки как ценностно-нейтрального знания, имеющего дело лишь с фактами и наблюдением за этими фактами, **в** котором субъект практически сводится к объекту, ибо от него требуется максимальное абстрагирование от эмоционально-волевых характеристик. «Позитивная политика», скажет О. Конт, в отличие от предшествующих форм политического знания, не «изобретает», а «открывает» - открывает естественные законы развития цивилизации и обусловленной ею социальной системы. Позитивистская программа развития политической науки состоит в изучении предшествующих «состояний цивилизации» и открытии естественных законов ее эволюции, а также в определении «философской картины социального будущего», как оно детерминировано и вытекает из предшествующего развития и установление на этой основе плана общественно-политической реорганизации. И самое главное здесь - выявление механизмов и движущих сил этого развития, специфика понимания которых, в конечном счете, и определяет идеологическую окрашенность того или иного мыслителя.

В рамках этой науки, по мысли Анри де Сен-Симона, общепринятое в политической науке исследование политических систем общества должно быть заменено изучением общества в терминах социальных систем и, следовательно, целью такой науки должно стать обоснование необходимости и средств построения новой социальной системы. Соответственно и первоочередной задачей для него выступает выявление новых тенденций в социальном целом, поскольку реформация общества возможна только на основе понимания того факта, что человеческие феномены способны изменяться и эволюционировать и что проект реформ должен соответствовать реальным тенденциям становления общества. При этом в отличие от предшественников (Тюрго и Кондорсе) у него речь идет не о прогрессе человеческого разума, а о *прогрессе социальных организмов*. Одновременно философом ставится и вопрос о причинах и движущих силах социальной эволюции, которые он усматривает в раз-

витии индустриальных сил. Прогресс понимается им как переход от одной социальной системы к другой, а сама социальная система - не что иное, как динамичная координация, деятельная организация составляющих ее частей, система, стремящаяся к самоорганизации в соответствии с коллективной целью, целью всего сообщества.

В диссертации указывается, что постоянные колебания Сен-Симона между пониманием прогресса как естественного процесса и процесса, в котором значительная роль отводится человеческой воле, в конечном итоге приводят его к пониманию политики как сферы урегулирования конфликтных интересов и управления обществом, активного момента жизни общественного целого, а не просто блеклой тени «состояния цивилизации», призванной лишь служить высшей цели последней. Главным субъектом изменений должен выступить «промышленник», размытый образ которого включает в себя всех тех, кто «трудится для производства или для доставки разным членам общества одного или нескольких материальных средств, удовлетворяющих их потребности или физические склонности» .

В работе всесторонне рассматривается вопрос об оценке сенсимонизма и фурийизма как утопических концепций, в связи с чем автор обращается к общему определению утопии. Как и всякая идеологическая конструкция, утопия основана на осознании разрыва между сущим и должным, причем разрыва настолько радикального, что само «должное» воспринимается не как некая регулятивная идея, к которой можно подойти путем постепенной модификации «сущего», а как нечто, принципиально нереализуемое в имеющейся системе социальных отношений и ценностей. В этом отношении нельзя не согласиться с К. Мангеймом, считавшим наиболее существенной чертой утопии ее направленность на уничтожение существующей структуры бытия, т.е. *«функционирующего и действительно существующего жизненного устройства»*. Однако это определение, по мнению автора, не позволяет отличить утопию от других радикальных идеологических образований. Поэтому в работе предлагается при оценке утопической составляющей той или иной политической концепции исходить из вопроса об осуществимости/неосуществимости утопического проекта, ответ на который позволил бы составить типологию утопических концепций. Этимология слова «утопия» говорит в пользу того, что проект общественно-политического переустройства изначально мыслился не только как трансцендентный существующим жизненным структурам, но и как неосуществимый, о чем свидетельствует приводимый в работе анализ целого ряда высказываний Т. Мора в его «Утопии». Ситуация меняется в конце XVIII - начале XIX веков. Проект внеисторического общества, вписанного в вечность самими

¹⁸ Сен-Симон А. де. Катехизис промышленников. // Сен-Симон А. де. Избр. произв. В 2-х т., т. 2, М.-Л., 1948, с. 121.

своими принципами, уступает место проекту изменения и улучшения данного наличного бытия с помощью политики. От времени, постулируемому как угроза деградации, осуществляется переход к позитивной концепции длительности, воспринимаемой как источник прогресса. Политике полного абстрагирования от пространственно-временного политического континуума (у-топия как отрицание пространства) противостоит оптимистическое видение исторического становления, при котором, однако, прогресс не вписан фаталистически в историческую динамику и дает простор для политического действия, понимаемого как управление и адаптация к наличным социальным и политическим условиям. Это роднит просвещенческую веру в безграничные возможности человеческого разума, революционный порыв Робеспьера и послереволюционные проекты общественного переустройства. При этом все они полагали установление нового порядка делом реальным и осуществимым, за которое стоит и нужно бороться. Следовательно, вопрос об осуществимости/неосуществимости (а значит, и об утопичности/неутопичности) той или иной теории должен ставиться и решаться не абсолютным, а относительным образом: для кого она осуществима или неосуществима? Так, либерально-гуманистические взгляды Просвещения считались утопическими с позиций представителей Старого порядка, и лишь много десятилетий спустя были признаны «знаменем возникновения современного мира». Идеи Сен-Симона, Фурье, Кабэ, Блана также считались неосуществимыми, но уже с позиций нового, становящегося буржуазного общества, которое они уже отрицали своими теоретическими построениями. Для того же интеллектуального меньшинства, в рамках которого эти идеи оформлялись и развивались, они считались не только вполне осуществимыми, но и реализация их представлялась просто неизбежной. И если дореволюционная утопия не имела «продолжателей» и «учеников», если в истории мы не знаем ни «мористов», ни «маблистов» или «мореллистов», то нам хорошо известны «сенсимоснисты» и «фурьеристы», чей активизм в отношении средств достижения идеального общества делал последнее в глазах современников не менее реальным, чем пролегающий к нему путь.

В послереволюционных социалистических утопиях изменяется и тот трансцендирующий бытие элемент сознания, который и выполняет активизирующую функцию. Этим элементом и выступает идея прогресса социальных структур, увенчанного обществом всеобщего счастья, изобилия и благоденствия. Прогрессивное развитие в послереволюционной социалистической утопии описывается как естественный процесс, имеющий свои фазы и периоды, но непременно требующий вмешательства человеческой воли и соответственно политических факторов. При этом, как и в консерватизме, предлагаемая социалистическим мышлением либеральному индивидуалистическому политическому проекту альтернативная модель общества и его политической организации основана

на принципах органической целостности, только погружена эта целостность в совершенно иной контекст и воспринимается совершенно иначе. Речь здесь идет не о *восстановлении* исторической общности, несущей в себе жизненный смысл и ценности целой череды сменявших друг друга поколений, но о *формировании, конструировании* новой общественной и политической организации, построенной на началах коллективизма. И в этом отношении социалистическое политическое мышление, выступая в целом против просвещенческого и либерального индивидуализма, заимствует у Просвещения главное его теоретическое оружие - креативную силу и могущество человеческого разума. Но разум этот не задает априорно моральные и политические нормы и ценности - он только призван открыть закон прогрессивного исторического развития и «подсказать» человечеству близость грядущего спасения. Степень же человеческого «вмешательства» в исторический процесс может сильно варьироваться - от пассивного созерцания и «следования примеру» у Фурье и Кабэ до активной революционной деятельности по слову неугодного и эксплуатирующего общественного устройства у Дезами и Бланки.

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

Во **Втором параграфе** четвертой главы автором детально рассматриваются и анализируются политические взгляды Огюста Конта, в концепции которого стратегия прогресса приобрела совсем иное звучание и направленность. Политическая теория для Конта - не просто позитивное исследование феномена политического как такового с целью прояснения условий его существования, но и попытка создания теоретических инструментов для политического действия, которому, как предполагает Конт, надлежит возродить человечество. Конт отказывается видеть в политическом философе лишь бесстрастного наблюдателя, фиксатора фактов и явлений с целью установления между ними причинно-следственных отношений. Он со всей определенностью ставит вопрос о политическом должновании.

Конт полагает, что величие человека превосходит все прочие виды величия, реального или мнимого. Но, в отличие от Просвещения и

того же Кондорсе с его идеей совершенствования человека, Конт отказывается видеть в этом величии некий итог, который можно осуществить лишь в конце истории; оно - мера всякой индивидуальности, принимающей участие в совокупном творческом процессе всего человечества в целом. Недостаточность теории Кондорсе Конт усматривает в чисто критическом отношении к прошлому, представляющему собой, с точки зрения французского просветителя, лишь негативный момент, служащий подготовкой к восхождению к более высоким ступеням развития. История в понимании Конта не может быть полностью ретроградной. Нельзя путать вторичные последствия с общим восходящим движением человечества. Именно поэтому он обращается к изучению творчества де Местра, который во многом содействовал подготовке теории прогресса и укорененности политики в истории, поскольку историческое сознание - это сознание всегда политическое. Знание прошлого должно дать закон, в котором так нуждается политическое действие, ибо человеческое будущее не является полностью недетерминированным. Этот закон, первую приблизительную формулировку которого Конт называет этот закон законом трех стадий (теологической, метафизической и позитивной), которые представляют собой не просто три ступени развития человеческого разума, но три состояния цивилизации, детерминирующие «общественное состояние» в соответствии с «неизменным законом, основанным на силе вещей»¹⁹.

История для Конта - не столько предмет, сколько норма рефлексии, средство, выполняющее опосредующую функцию между эпистемологией и политикой. Поэтому историческое сознание для него всегда носит политический характер. Выработанная на базе философии истории концепция прогресса позволяет определить границы политического действия. Поскольку человеческое общество развивается на основе «спонтанного порядка, представляющего собой результирующую неизменных естественных законов», политика должна примирять спонтанность и закономерность. Она - поистине фундаментальная наука, потому что выявляет, с одной стороны, естественные и неизменные законы развития общества, детерминирующие *порядок*, а с другой - необходимую в своей спонтанности последовательную смену исторических эпох, именуемую Контом *прогрессом*. «Источник порядка Конт усматривает в человеческой природе - это то, что составляет постоянство человеческого бытия на протяжении истории. Прогресс же следует понимать как постепенное разворачивание заложенных в этой природе качеств, а не как совершенствование в отношении априорно определенной цели.

Взаимосвязь между прогрессом и порядком утверждает совершенство любого из исторических периодов. По Конту, именно в этом контексте и разворачивается подлинная политика. Она представляет

¹⁹ См.: Comte A. Systeme de politique positive, v. I, p.63-64.

собой практическую деятельность, которая применительно к условиям совершенствования своей эпохи реализует открываемые социологией возможности. Это своего рода «искусство», придающее «разумно систематический характер» действию людей в рамках общества. Понимаемая таким образом политика должна противостоять утопическому мышлению, ошибочно конструирующему совершенное состояние, выдаваемое за цель политической деятельности, вместо того, чтобы учитывать фундаментальный урок философии истории, состоящий в том, что в каждую данную эпоху социальное состояние совершенно лишь в той мере, в какой оно соответствует данному типу цивилизации.

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

Автор приходит к выводу, что политическое возрождение мыслится французским позитивистом как глубоко консервативное движение, направленное на восстановление духовного и временного единства человечества. Особенность предлагаемого Контом проекта политического возрождения человечества состоит в том, что он весьма органично сочетает в себе черты социалистической и консервативной утопии в их противостоянии либеральному стилю политического мышления. Подобно социалистам он переносит воплощение своих идей в будущее и пытается выявить в современном ему политическом процессе имманентные тенденции, способные привести к осуществлению намеренных им идей. Однако если в социализме главным движущим моментом выступает прогресс социальных структур, детерминирующий все прочие аспекты становления, то у Конта главной детерминантой предстает синтез духовного и временного. И хотя он делает главный акцент именно на духовной динамике, вместе с тем он пытается объяснить совокупность социально-политических феноменов с помощью подхода, исключающего по мере возможности всякие ссылки на трансценденцию, следуя в своей теории лишь путями анализа человеческих взаимоотношений. Именно поэтому в одном из последних своих произведений Конт обращается с призывом к консерваторам, понимая под консерваторами не политиков, занимающих ретроградные позиции в обычном смысле этого слова, но

людей, способных обеспечить победу позитивистских идей и переход к новому более высокому общественно-политическому строю.

В **Третьем**, заключительном **параграфе** данного раздела диссертационного исследования представлена критика прогрессистских оснований политической теории. Идея естественного закона прогрессивного развития, унаследованная позитивизмом XIX века из французского Просвещения была чревата банализацией политики и утопизмом. Просвещенческие в основе своей, но модифицированные и опосредованные революционным опытом принципы, в соответствии с которыми переживаемый здесь и теперь момент представляет собой кульминацию исторической драмы, когда кризис должен быть разрешен переходом к совершенному (и потому бесконфликтному, статичному, вне- и надисторическому) обществу, впервые были поставлены под сомнение в середине XIX века. Блестящий дипломат, ученый востоковед, писатель Жозеф Артур де Гобино высказал идею о том, что история человечества - не прямая, определяемая единственной целью; она подразумевает множественность миров.

Для Гобино наиболее уязвимыми кажутся сами основания просвещенческой концепции прогресса - теория о безграничном совершенствовании человеческой личности. Успехи, достигнутые нашей цивилизацией в области науки сами по себе призрачны и неоднозначны, полагает он. Современному человеку удалось достичь большего на научном поприще вовсе не потому, что он стал умнее и талантливее своих предков. Открытия в изучении природы, сделанные человечеством за последние полтора-два века, вовсе не означают ни всемогущества Разума, ни того, что мир полностью прозрачен для него. Мы не стали лучше или умнее наших предков, уверен Гобино, просто мы идем *другим путем*, употребляя наш разум на *иные цели, иные исследования*, «отличные от задач остальных цивилизованных групп человечества». Идея о всемогуществе Разума не столь уж очевидна, как это казалось представителям Просвещения, да и сам этот разум вряд ли способен сделать человека счастливым. Разум - всего лишь одна из человеческих способностей, притом весьма ограниченная в своих возможностях, и мир не столь уж податлив и пластичен по отношению к ней.

По мнению автора, критика Гобино политического рационализма естественным образом была связана и с критикой политического морализма. Гобино отрицает за моральными факторами сколько-либо весомое влияние на формирование и жизнедеятельность политического организма или всей цивилизации в целом. Причины возвышения или крушения цивилизаций отнюдь не носят морального характера, утверждает он, ибо «падение нравов есть преходящий фактор, подверженный колебаниям, и его нельзя рассматривать как необходимую и решающую предпосылку падения государства». Так же, как и для ранних консерваторов, для Гобино универсальный Разум отнюдь не является творцом и

создателем ценностей. Но если де Местр или де Бональд усматривали источник ценностей, управляющих развитием обусловленного последним Прогресса, противопоставляющий Разуму не столько внерациональные формы познания, сколько гипертрофию эмпирии, «голого факта». В обоих случаях речь идет об *опосредовании* Разума, только опосредующий момент в обоих этих случаях разный. И связан он с различными философско-историческими основаниями. При всем своем пристрастии к национальному историческому опыту консервативная философия истории исходила из идеи единства человеческой цивилизации, чье происхождение хотя и теряется во мраке времен, тем не менее очевидно связано с божественным провидением и божественным промыслом. Для Гобино же не существует единственной исторической перспективы, обусловленной будь то рационалистическим универсализмом, будь то универсальностью Провидения. Есть множество исторических перспектив, множество различных цивилизаций, находящихся на разных ступенях своего развития. В предопределяемом идеями Просвещения сознании европейца первой трети XIX в. понятие цивилизации было связано со всей совокупностью социально-политического и нравственного развития и главное с - *идеями освобождения* человечества, идеей свободы, изначально характеризующей западноевропейскую политическую культуру Нового времени. Цивилизация в просвещенческой традиции - это борьба двух принципов: Разума и неразумия, свободы и порабощения, равенства и его антипода; причем не просто борьба, но и прогресс, обусловленный обязательной победой Разума, Свободы, Равенства. Главным содержательным компонентом цивилизации (понимаемой, разумеется, прежде всего как цивилизация западноевропейская) является, таким образом, внутреннее, духовно-нравственное измерение человека, без развития которого не имеют смысла никакие внешние материальные стороны развития человеческого общества.

Гобино в своем определении цивилизации выносит на первый план не момент прогрессивного развития, а момент устойчивости; для него цивилизация - это «состояние относительной стабильности, в котором индивидуумы стараются удовлетворить свои потребности без ущерба для других, совершенствуя свой менталитет и свои нравы»²⁰. Устойчивость же и стабильность цивилизации обеспечивает не нравственный и рациональный компонент, а компонент «естественный и постоянный» - этнический, расовый.

В работе высказывается утверждение, что принятая Гобино философско-историческая перспектива самым решительным образом модифицирует понимание политики и политического: он превращает политику в этически и ценностно нейтральную, но научно-обоснованную технику особого рода, специфика которой обусловлена особенностями того

²⁰ Гобино Ж.А. Опыт о неравенстве человеческих рас. М., 2001, с., 91.

«общества», на регулирование отношений в котором она направлена. В позитивистски окрашенных концепциях Сен-Симона и Конта политика мыслилась как особая техника, призванная «организовать» общество, ускорив тем самым действие естественного закона прогрессивного развития, но при этом само «общество» понималось как рациональное и моральное в своей основе, мало того - как ориентированное на развитие этих разумных и нравственных своих способностей. У Гобино же дело обстоит совсем иначе. «Общество» в концепции Гобино - это не «гражданское общество» либеральной теории, обладающей собственной значимостью и автономией не только перед лицом силы государственной власти, но и вообще внутренней содержательностью, самостоятельно; оно полностью утрачивает собственную автономию, подчиняясь действию внешних по отношению к нему «основополагающих принципов», которые Гобино, именую «душою», причислял к «главным космическим механизмам». Но «общество» Гобино - это и не «общество» классического консерватизма, отмеченное органическим единством вследствие признания общественного характера самой природы составляющих это общество людей. Для Гобино непременным условием существования общества является стремление к внутреннему самосохранению и самозащите от чужеродных в этническом отношении элементов, смешение с которыми способно привести лишь к анархии и даже более того - к деградации данного общественного организма, к утрате им собственной идентичности.

Автор делает вывод о том, что такое отличие в философских основаниях позволяет, с одной стороны, выделить национализм в качестве особого идеологического образования, не смешивая его с окрашенными в национальные тона и привлекающие идею нации и национальной особенности разновидностями консерватизма; а с другой - понять эволюцию самого понятия нации в XIX столетии и тот резкий скачок в ее интерпретации в конце века, когда она из понятия, обозначающего сугубо духовную и культурную специфику того или иного общественного организма, она превратилась в агрессивно-биологизаторский концепт.

В параграфе показывается, что ни Гобино, ни поздние позитивисты И. Тэн и Э. Ренан не были националистами в том смысле, в каком понятие национализм употребляется в современном политологическом дискурсе, обычно обозначая популистскую и авторитарную доктрину. В своих теоретических исканиях они, как и ранние консерваторы, руководствовались скорее стремлением противопоставить универсализму Просвещения общегуманистическое желание определить историческую судьбу каждого народа через его прошлое и его культурные традиции. Но вместе с тем ими закладывается особая традиция, философские основания которой впоследствии приведут к формированию устойчивого националистского дискурса. Как показывается в работе, несмотря на политико-философские предпосылки доктрины Гобино, чреватые нацио-

налистическими выводами, его критика просвещенческой идеи прогресса была необычайно важна. Она зародила сомнения в том, что история является прогрессом разума или нравственности, что ее можно представить как некий «накопительный» процесс суммирования всех достижений человечества, что, следовательно, история представляет собой устремленную в бесконечность (или к некоей предопределенной точке) прямую.

Таким образом, проанализировав позитивистки-ориентированные и социалистические концепции, основанные на просвещенческой идее прогресса, автор делает вывод о том, что они, с одной стороны, сводят историю лишь к механическому процессу более или менее жесткой взаимосвязи причин и следствий, фактически исключая «практическое» видение истории как результата свободной человеческой практики, а с другой - неизбежно влекут за собой утопические политические проекты, утопизм которых состоит не просто в невозможности их реализации в сколько-нибудь отдаленном будущем, но вообще в уничтожении статуса политического. Человек, безусловно, не свободен от своего прошлого, но его нельзя рассматривать и как раба этого прошлого. Утопия, вытекающая из просвещенческих принципов, таким образом, закрывала возможность продуктивной и свободной рефлексии о будущем, возможность осмысления себя не только как продолжение прошлого и обусловленность им, но и как качественно новых и отличных от своих предшественников, *иных* по отношению к ним.

В **Заключении** диссертации подводятся итоги исследования, излагаются его основные выводы, дается обобщенная характеристика того круга проблем, которые определили содержание и направление политико-философской рефлексии в XIX столетии.

Основные результаты исследования отражены в следующих публикациях автора:

1. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. М., ИФ РАН, 1997.8,7 а.л.
2. Классическая политическая философия. М., Весь мир, 2001. 8,2 а.л.
3. Очерки истории западноевропейского либерализма XVII-XIX веков (в соавторстве с М.А. Абрамовым и Б.Г. Капустиным, под общей редакцией А.А. Кара-Мурзы). М., ИФ РАН, 2004.11 а.л.
4. Великие идеологии XIX века. М., Весь мир (в печати). 10,2 а.л.
5. Классический французский либерализм. Перевод, комментарии, вступительная статья. М., РОССПЭН, 2000.30 а.л.
6. Идея прогресса в современном мире. // Пути социального прогресса. М., ИФ РАН, 1991.0,75 а.л.
7. Французский либерализм до и после революции. // Полис, 1993, №6.1,2а.л.

3. Либеральный консерватизм и консервативный либерализм. // От абсолюта свободы к романтике равенства (под общей редакцией М.М. Федоровой). М., ИФ РАН, 1994. 1,3 а.л.

9. Традиционализм как антимодернизм. // Полис, 1996, № 2. 2 а.л.

10. Социализм + национализм = ? // Социализм в перспективе постиндустриализма под общей редакцией Е.А. Самарской). М., УРСС, 1999. 1,7 а.л.

11. Статьи: Анфантен, Базар, Балланш, Блаи, Бланки, Бональд, Бугру, Гизо, Гобино, Гюйо, Кабанис, Кабэ, Консидеран, Коснтан де Ребек, Кузен, Лашелье, Леви-Брюль, Ле Пле, Ле Ру, Литтре, Мен де Биран, Де Местр, Мишле, Мосс, Прудон, Равессон-Мольен, Рейналь, Сен-Симон, Токвиль, Тэн, Фурье, Шатобриан. // Новая философская энциклопедия, т. I-IV. М., Мысль, 2001 (общий объем 7 а.л.).

12. Метаморфозы «свободного индивида» (заметки о формировании проблемного поля политической философии в XIX веке). // Полис, 2003, №5. 1,3 а.л.

13. Политический романтизм. // Консерватизм: прошлое и настоящее. Материалы научной конференции. Воронеж, 2004.

14. История и разум в политическом сознании общества конца XVIII- начала XIX вв. // Россия и Восток. Феномен сознания: интегральное видение. Материалы международной конференции. Астрахань, Изд. дом «Астраханский ун-т», 2004. 1 а.л.

15. Идея прогресса и политические стратегии во французском позитивизме XIX в. // Философские науки, 2005, №4-5. 2 а.л.

Подписано в печать 22.03.05г. Заказ № 023-05
Объем 3,1уч.изд.л., 3,5 печ.л. Тираж 100 экз.
Отпечатано на ротاپринте ИФ РАН, Волхонка, 14.