

62(9) 2019

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

**RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES**

- ◆ *НЕПРЕРЫВНОЕ САМООБОЖАНИЕ*
- ◆ *ОСЛЕПЛЕННЫЕ КОРЫСТОЛЮБИЕМ*
- ◆ *ПОРАБОЩЕНИЕ ПАМЯТИ*
- ◆ *САЛОННЫЕ ОППОЗИЦИОНЕРЫ*
- ◆ *ПРАВИТЕЛИ – УПОЛНОМОЧЕННЫЕ?!*
- ◆ *ПРИРАЩЕНИЕ СЕБЯ*
- ◆ *ПОВЕЛЕВАЮЩЕЕ БУДУЩЕЕ!*

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

MOSCOW
HUMANIST PUBLISHING HOUSE

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 62. № 9/2019

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
ВИНИТИ РАН, в базу данных **Russian Science Citation Index (RSCI)**
на платформе **Web of Science** компании Clarivate Analytics.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«**Ulrich's Periodicals Directory**»

Переводные статьи журнала индексируются в **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

Председатель международной редакционной коллегии **Гусейнов А.А.**

Амплеби С.А., д.филос., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США); **Бараш Дж.Э.**, д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция); **Брес И.**, проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция); **Даллмайр Ф.Р.**, д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Денн М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Кастийо М.**, д.филос., проф. Ун-та Париж-Кретей (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Чжан Байчунь**, проф. Пекинского педагогического университета (Китай); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания); **Эспехо Р.**, д.филос., президент Международной организации систем и кибернетики (Великобритания), приглашенный проф. Ун-та Сантьяго (Чили).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии **Смирнов А.В.**

Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршин-нов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой истории зарубежной философии РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, научный руководитель ИП РАН; **Лепский В.Е.**, д.психолог.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смирнов А.В.**, ак. РАН, академик-секретарь Отделения общественных наук РАН, директор ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Тутьчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., председатель Координационного совета Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Черниговская Т.В.**, чл.-корр. РАО, д.б.н., д.ф.н., проф., зав. кафедрой СПбГУ; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Ответственный секретарь **Пружинина А.А.**

Ответственный редактор **Алексеева Е.А.**

Редактор отдела культурологии и религиоведения **Дуркин Р.А.**

Верстка: **Топилина В.М.**

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Шеф-редактор **Мариносян Х.Э.**

THE MINISTRY OF SCIENCE
AND HIGHER EDUCATION OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES
(FILOSOFSKIE NAUKI)

Vol. 62. No. 9/2019

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the **Russian Science Citation Index (RSCI)** database on the platform of Clarivate Analytics' **Web of Science**. The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications *Ulrich's Periodicals Directory*

Translated articles of the journal are indexed by the **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Castillo M.**, Dr., Prof., Paris-Est Créteil University (France); **Dallmayr F.R.**, Ph.D., Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, Ph.D., S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Espejo R.**, Ph.D., President of the World Organisation of Systems and Cybernetics (UK), Visiting Prof. at the University of Santiago (Chili); **Mainzer K.**, Dr., Prof. em., Technical University of Munich (Germany); **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, Ph.D., George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK); **Umpleby S.A.**, Ph.D., Prof., The George Washington University (USA); **Zhang Baichun**, Prof., Beijing Normal University (China).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Smirnov A.V.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Aytanov N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberger I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Chernigovskaya T.V.**, RAE Corr Memb., D.Sc., Prof., Head of the Department at Saint Petersburg State University (Saint Petersburg); **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, Ph.D.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Head of the Department of the History of Foreign Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Lepskiy V.E.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen. Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, RAS Corr. Memb., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantin V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Pruzhinina A.A.**, Ph.D.; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, Ph.D., Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smirnov A.V.**, RAS Full Memb., Academician-Secretary of the Department of Social Sciences of the RAS, Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turovskoy Ya.S.**, D.Sc., Chairperson of the Coordination Council at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Chief Scientific Officer of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Executive Secretary **Pruzhinina A.A.**

Responsible Editor **Alekseeva E.A.**

Cultural and Religious Studies Department's Editor **Durkin R.A.**

Page Layout: **Topilina V.M.**

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Editor-in-Chief **Marinosyan Kh.E.**

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ.
НАСЛЕДИЕ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Из истории
интеллектуальных поисков ■

<i>С. RÉVEILLARD (Paris, France)</i>	The Anti-Modernity of the French Philosopher Jean Brun	7
<i>(К. РЕВЕЙЯР (Париж, Франция))</i>	Антимодернизм французского философа Жана Брюна)	
<i>Б.Л. ГУБМАН (Тверь), К.В. АНУФРИЕВА (Тверь)</i>	Поль Рикер: горизонты критической философии истории	19

Теории. Концепции. Парадигмы ■

<i>О.И. МАЧУЛЬСКАЯ</i>	Морально-этические проблемы в концепции памяти Поля Рикера	35
<i>А.В. СОЛОВЬЕВ</i>	Философия войны в работах французских исследователей	51
<i>А.Н. ФАТЕНКОВ</i>	Онтология Брюно Латура как технологизированное берклианство	68

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Вехи истории:
философское осмысление ■

<i>А.А. КРОТОВ</i>	Наполеон и философская школа «идеологов»	88
<i>Ф. ПИШО-БРАВАР (Брест, Франция)</i>	Алексис де Токвиль: контрреволюционный либерал и поборник религии (перевод с французского Е.Г. Рудневой)	105

Современность.
В поисках новых измерений ■

<i>М. КАСТИЙО (Париж, Франция)</i>	Глобализация как источник новых задач культуры (перевод с французского Е.Г. Рудневой)	128
------------------------------------	--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Приглашение к размышлению ■

<i>И.А. ГОБОЗОВ</i>	Франция и французская философия: мой жизненный и творческий путь	142
---------------------	--	-----

Memoria ■

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Памяти коллеги – профессора Моник Кастийо (1948–2019)	158
--------------------	---	-----

CONTENTS
FRENCH PHILOSOPHICAL THOUGHT.
HERITAGE AND CURRENT STATE

From the History of Intellectual Searches ■

- | | | |
|--------------------------------------|--|---|
| <i>C. RÉVEILLARD (Paris, France)</i> | The Anti-Modernity of the French Philosopher Jean Brun | 7 |
|--------------------------------------|--|---|

- | | | |
|--|---|----|
| <i>B.L. GUBMAN (Tver),
K.V. ANUFRIEVA (Tver)</i> | Paul Ricœur: Horizons of Critical Philosophy of History | 19 |
|--|---|----|

Theories. Conceptions. Paradigms ■

- | | | |
|-------------------------|--|----|
| <i>O.A. MACHULSKAYA</i> | Moral and Ethical Problems in the Concept of Memory of Paul Ricœur | 35 |
|-------------------------|--|----|

- | | | |
|----------------------|---|----|
| <i>A.V. SOLOVIEV</i> | The Philosophy of War in the Works of French Scholars | 51 |
|----------------------|---|----|

- | | | |
|----------------------|--|----|
| <i>A.N. FATENKOV</i> | Bruno Latour's Ontology as Technologized Berkeleyanism | 68 |
|----------------------|--|----|

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

**Milestones of History:
A Philosophical Comprehension ■**

- | | | |
|--------------------|--|----|
| <i>A.A. KROTOV</i> | Napoleon and Philosophical School of "Ideologists" | 88 |
|--------------------|--|----|

- | | | |
|--|--|-----|
| <i>P. PICHOT-BRAVARD (Brest, France)</i> | Alexis de Tocqueville: A Counter-Revolutionary and Appreciating Religion Liberal
(Translated from French by E.G. Rudneva) | 105 |
|--|--|-----|

**Contemporaneity.
In Search of New Dimensions ■**

- | | | |
|------------------------------------|---|-----|
| <i>M. CASTILLO (Paris, France)</i> | Globalization as a Source of New Cultural Challenges (Translated from French by E.G. Rudneva) | 128 |
|------------------------------------|---|-----|

SCIENTIFIC LIFE

Invitation to Reflection ■

- | | | |
|---------------------|---|-----|
| <i>I.A. GOBOZOV</i> | France and French Philosophy: My Life and Scientific Career | 142 |
|---------------------|---|-----|

Memoria ■

- | | | |
|------------------|---|-----|
| <i>EDITORIAL</i> | In Memoriam of Colleague Professor Monique Castillo (1948–2019) | 158 |
|------------------|---|-----|



**Из истории
интеллектуальных поисков**



DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-7-18

Original research paper

Оригинальная исследовательская статья

The Anti-Modernity of the French Philosopher Jean Brun

C. Réveillard

Paris-Sorbonne University, Paris, France

Abstract

The article examines the French philosopher Jean Brun's perception of the contemporary world, by analyzing the three pivotal components of Brun's work, i.e., technology, language and sacredness. Modern people's desperate attempts to escape their tragic destiny by trying to conceal the sacred lull human beings into an illusion of becoming creators of a technology-ruled space. In an attempt to escape the web of metaphysical anxiety associated with regrets, ontological Absence and separation, modern people hope to shelter behind the shield of materialism, horizontality and relativism. The article shows that, according to Jean Brun, technology and science are nothing but a veil, a painted veil with a sophisticated image of human deification. In an attempt at self-transformation, human beings, enslaved by technology, become the measure of all things. In their pursuit of absolute and ultimate knowledge, people focus their self-transformation on being rather than on cognition. Technology nurtured by excessive knowledge inevitably provokes alienation and robs humankind of humanistic, philosophical and religious sense. Finding themselves in an artificial, virtual reality where consumption and greed prevail, people easily reject objective reality. The instrumentalization of language enables standards and programs to plan all human activity. However, asking the question "Who am I?" instead of "What am I?", human beings can cease seeing themselves in the center of the universe, can stop the process of alienation, can assess the world's reality and the appeal of Everything Else.

Keywords: essence, existence, language, modernity, ontology, progress, sacred, sciences, technology, transformation.

Christophe Réveillard – Doctor of History, Responsible for Research of the Center Roland Mousnier (UMR 8596), Paris-Sorbonne University / French National Center for Scientific Research (CNRS); Lecturer, Paris In-

For citation: Réveillard C. (2019) The Anti-Modernity of the French Philosopher Jean Brun. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filofofskie nauki*. Vol. 62, no. 9, pp. 7–18. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-7-18

Антимодернизм французского философа Жана Брёна

К. Ревейяр

Университет Париж-Сорбонна, Париж, Франция

Аннотация

В статье анализируются взгляды на реальность современного мира французского философа Жана Брёна. Для этого приходится обратиться к трем важным его концепциям: техники, языка и сакрального. Согласно концепциям Брёна, отчаянные действия современного человека, пытающегося избежать своей трагической судьбы путем сокрытия сакрального, приводят его к иллюзии о том, что он сам является создателем пространства, преобразованного в техносферу. Материализм, горизонтальность и релятивизм стали заслоном, за которым человек хотел бы укрыться от метафизической тревоги сожаления, испытываемого им из-за онтологического Отсутствия, состояния разобщенности. В статье показывается, что, согласно Жану Брёну, техника и наука не могут предложить ничего кроме ложного изощенного образа обожествленного человека. Будучи покоренным техническим разумом, стремясь к преобразованию самого себя, человек становится мерой всех вещей. Процесс совершенствования человека через обретение абсолютного знания теперь направлен уже не на познание, а на бытие. Слишком развитая, основанная на знаниях техника неизбежно ведет к отчуждению и утрате гуманистического, философского и религиозного смысла. Человечество больше не нуждается в объективной реальности, будучи погруженным в искусственное, в виртуальный мир, бесконечно стимулирующий потребление и желание. Под влиянием искусственных систем происходит инструментализация языка, что позволяет планировать всю человеческую деятельность с помощью формализованных стандартов и программ. Но замена вопроса «что я есть?» на вопрос «кто я есть?» может избавить человека от видения себя в центре всего, от отчуждения от самого себя, открыть реальность мира и зов Всего-Иного.

Ключевые слова: сущность, существование, язык, современность, онтология, прогресс, сакральное, науки, техника, преобразование.

Кристоф Ревейяр – доктор истории, заведующий исследованиями Центра Ролана Мунье (UMR 8596), Университет Париж-Сорбонна / Национальный центр научных исследований Франции (CNRS); препода-

ватель, Парижский институт политических исследований (Sciences Po); заместитель генерального секретаря Французского комитета исторических наук (CFSH).

christophe.reveillard@sorbonne-universite.fr

Для цитирования: Ревейяр К. Антимодернизм французского философа Жана Брёна // Философские науки. 2019. Т. 62. № 9. С. 7–18. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-7-18

Introduction

According to Maurice Blondel, “philosophy is necessary in order to establish that it is not self-sufficient” (as cited in: [Désilets 1951, 52]; see also: [Blondel 1893; Blondel 1937; Brun 1988, 317 ff.]), and Jean Brun emphasized the relevance of these “wise words” by adding that many philosophers “fabricate a philosophical object that they then choose to describe and analyze, thus taking, in the words of Leibnitz, *the straw of words for the grain of things*”¹ (as cited in: [Canguilhem 1996, 5]).

The French philosopher and scholar Jean Brun did not belong to any particular school, practicing independent philosophical judgment. His prolific work, rich in concepts, is characterized by an intelligent and profound critique of modernity. In this respect, we can note that his writings join those of other authors who also did not affiliate with any philosophical school or movement, which emphasized the predominant place of technology and materialism as central in the project of modernity [Brun 1992]. Jean Brun specialized in ancient thinkers (Aristotle, Pre-Socratics, Plato, Stoicists, etc.), to whom he devoted many works, and in general history of philosophy, mostly European [Brun 1988]. He was also greatly interested in explaining Pascal’s thought, according to which, “Nothing is so insupportable to man as to be completely at rest, without passion, without business, without diversion, without study. He then feels his nothingness. . . . At once, from the depth of his soul, will arise weariness, gloom, sadness, vexation, disappointment, despair” [Pascal 1901, 41]. In the current paper, we have to limit ourselves to three objects of his thinking: technology, language and the sacred.

Jean Brun’s tragic representation of existence

Speaking about Jean Brun’s contribution to philosophy, Georges Canguilhem wonders whether the statement that “since Revelation can never be achieved through human power, the human quest for Revelation is vain” is an issue worthy of a philosopher’s attention. The philosopher adds that “Jean Brun’s works are devoted to developing the issue” [Canguilhem 1996, 5]. In his works, Jean Brun criticizes the rationality of Enlightenment and

¹ Jean Brun’s speech at the Forum in commemoration of the centennial anniversary of Maurice Blondel’s *L’Action*, Aix-en-Provence, March 1993.

consequently the rationality of technicism induced by modernity, which renounces the sacred and instigates humans to pursue technological improvement and to never cease trying to avoid separation. It is an ardent though futile search for a technical solution to achieve autonomy, deemed as beneficial. Denis Moulin [Moulin 2005, 26] maintains that, according to Jean Brun, philosophy should engage in “demythologization of myth creators rather than of myths as such.” “Philosophy will really fulfill its demystifying function by showing that whatever a human being says, he cannot liberate himself from the Sacred” [Brun 1979a, 89].

Not unlike Søren Kierkegaard, whose works he has ardently studied², Jean Brun is well aware of modern people’s inability to change their condition, for they fail to rely on anything but their own strength and on the chimeras they themselves have created. Throughout different stages of his reflection, the French philosopher maintains that human beings find themselves “in a tragic conflict both with themselves and with their own works” [Brun 2013, 27]. It is profoundly logical that Jean Brun takes a sincere interest in Pascal’s and Kierkegaard’s works and in their thoughts concerning the tragic representation of existence, for we “pass from Pascal’s terror to Kierkegaard’s anguish” [Moulin 2005, 27], facing “empty conceptual labyrinths of the Minotaur and Theseus” [Brun 2013].

For Jean Brun, the main task of philosophy “consists in demystifying the ‘solutions’ and ‘answers’ that prove invalid by being unable to go beyond the horizons where they keep failing” [Brun 1981, 4]. The world wants to be abused and deceived (*mundus vult decipi*), it delights in deception and illusion. To this self-inflicted myopia, Jean Brun also adds utopia and uchronia, for human beings endowed with history do not stop their attempts to “replace the garden of Eden (for which they crave nostalgia) with an earthly paradise that can be gained through science and technology” [Brun 1979a, 3]. It is a process of one’s self-divinization which is accomplished through gaining perfect knowledge that endows history and science with creative potential to liberate one from one’s original state; or even better to make a human being the measure of all things. To dispel the lie, Jean Brun develops a critical philosophy aimed at highlighting the crisis experienced by human beings through triumphalism and illusory deification. According to Jean Brun, to demystify the lost paradise is to strip it of “any possibility of horizontality, to regain its vertical dimension, its transhistorical and metadialectic perspective” [Brun 1979a, 20].

Human beings deprived of their inner world

Jean Brun is a philosopher who observes the ontological immanence of modernity camouflaging with technical means the emptiness of human

² It should be noted that in addition to the studies on the philosophy of Søren Kierkegaard, J. Brun directed and prefaced the French edition of the complete works of Søren Kierkegaard in twenty volumes [Kierkegaard 1966–1986].

existence where there is no longer search for Absence. "Technology for technology's sake has invaded our daily life. But it triumphs even more deeply in inconspicuous spheres, especially in philosophical speculation. Having achieved its climax, the dialectics of unveiling and surmounting has reduced existence to a primitive game with a veil that conceals nothing" [Brun 1981, 4]. Man systematizes the use of technical progress to flee from existence in a pointless search of interpretations which have become instruments of dizziness and alienation [Dagognet 1996]. Jean Baudrillard points out that "the spectacle of a machine with thinking potential robs man of his thinking ability". As well as Jean Brun, Jean Baudrillard dwells on people's systematic disregard for their own fate in favor of objects and machines. He writes in his work that "the meaning of objects is not confined to their material value and practical function. Their expansion in accordance with the aims of production, the incoherent rush to flood the world with material objects, the blind submission to ever-changing whims of fashion: all these apparently cannot prevent us from realizing that objects have significance that is assigned to them in the consumption-centered society. This is the logic and the strategy of such object-centered systems characterized by intricate relations between psychological investments and social imperatives of prestige, between projective mechanisms and a complex game of product brands and models" [Baudrillard 1968, cover].

Jean Brun smiles at people's futile and listless attempts to extricate themselves from their condition through constant devotion to technology. He underlines that humanity faces a crisis associated with severe problems and hardships, "humanity is confronted with violence and rejection engendered by its hyper-development. Obstinate in their desire to become godlike, human beings wage a war against themselves, unable to choose between the thrall of dictatorship and nihilistic permissiveness" [Brun 1981, 4]. The growing role of technology and its prevalence in numerous areas of modern life have a perverse effect of threatening man's freedom and, therefore, should be controlled. The totalitarian conception of the relation of progress to knowledge and power implies, therefore, that progress which is expected to enable people to cast off their nature and get released from their condition, in fact condemns them to the misery of "being tragically confronted with themselves and their products" [Brun 2013, 27].

Technicism leads to total overreliance, overconfidence in technology, to technological *hybris* stemming from a Promethean attempt at total instrumentalization of the world and the triumph of the one-dimensional reality. The strictly utilitarian nature of technology is permeated with the Faustian frenzy and its devastating myths. Tracing the development of Søren Kierkegaard's thought, Jean Brun contraposes Hegel's attachment to supremacy of collective interests over the individual. However, majority rule – the rule of the crowd, the rule of the world – forfeits one's

relationship with God. According to Hegel, community interests prevail over individual interests, law prevails over exception, and a community prevails over its individual member.

Devastation of nature or its transformation

Jean Brun believes that a technological mind has a capacity to pursue “ontological change in which human beings seek a transformation for themselves” [Brun 1961, 121], a transformation that may trigger off “a creative frenzy, a Faustian delusion, a shattering collapse of civilization infatuated with the pseudo triumph of technology” [Dagognet 1996, 7]. Technology ensures the reign of illusion and circumvention. The real world gets obscured by schizophrenic images which blur the reality, overshadowing the real future.

As the author of the book *The Evil (Le Mal)* puts it, the transformation is a long process which has several stages. The first stage constituting this intellectual process is the Copernican revolution inspired by René Descartes’ *Discourse on the Method* and the *I-think-therefore-I-am* principle. Another stage is associated with Emmanuel Kant’s profound statement: “Up to now it has been assumed that all our cognition must conform to objects [...] Hence let us once try whether we do not get farther with the problems of metaphysics by assuming that objects must conform to our cognition” [Kant 1998, 110]. This is the turning point which serves as a basis for transcendental idealism and empirical realism of Kant’s philosophy. It is a transition from the Aristotelian and Thomistic approach, which proceeds from being to knowledge, from existence to essence, to the approach of Descartes and Kant. Jean Brun writes that knowledge “is no longer based on reality but on the understanding that organizes knowledge. From now on, being exceeds what we know about it...” [Brun 2013, 89]. This is a definition that defines “cognition”. Objects must conform to our cognition and not otherwise. As far as evil is concerned, the obvious consequence of this modern revolution is that the choice of evil is in fact ignorance of the good, which equates fault with error, thus a sinner becomes ignorant. The French scholar refers to an idea expressed in the *Discourse on the Method* which states that human beings are “able to save themselves by their work” and that in the end they are free “to *do* good or to *do* evil.” Literally that is to say that people are shaped by their decisions and deeds and not by the objective reality surrounding them, as is believed on classical philosophy. It demonstrates the intrinsic greatness of man, even when erring, for man is granted freedom and autonomy. Descartes writes that “in making us masters of ourselves, it [our free will] renders us godlike in a way” [Descartes 1989, 103]. This “anticlerical humanism” is based on a “liberating rationalism” [Brun 1988, 153] whose role is to substantiate and transform the reality that has been previ-

ously experienced and is immune to people's influence and natural law into a reality procreated by human thought and human cognition. Human nature, which, according to rationalists, changes under the influence of time and environment, is opposed to the Renaissance concept of plural worlds, the concept of a multifaceted mirror. Cognition is to serve what Nicholas of Cusa calls an attempt to achieve the "coincidence of opposites." Being a talented historian of philosophy, J. Brun pursues the study of evolution by focusing on Baruch Spinoza, who believes that the real world, i.e., Nature, is completed with the presence of a being of reason, an Entity, a Supreme Being "that *transfers all the power that he possesses to the community* [emphasis added], which will therefore *alone* [emphasis added] retain the sovereign natural right over everything, *that is, the supreme rule which everyone will have to obey* either of free choice or through fear of the ultimate penalty" [Spinoza 1991, 241]. "*God has no special kingdom over men except through the medium of temporal rulers*" [Spinoza 1991, 280]. Jean Brun speaks about a transfer of reason to the State which has become the Reason and has gained the power to establish ethics and determine what is right and good.

The finality of evolution is characterized by infernality of logic, deification of human beings (according to Auguste Comte), and radical secularization of "Comtian sociodicea and sociocracy" (according to Émile Durkheim). The latter maintains that sociology eradicates morality in favor of the science of morals, defining collective imperatives according to behaviors of the majority of social beings; the notion of progress obviously being responsible for changing these categorical sociological imperatives. The plurality of conceptions and the resulting relativism enable Nietzsche, Freud and Marx to abandon attempts at objectively assessing Evil.

Famous for his masterful use of language, Jean Brun completes modern philosophers' reasoning by making the following assumption: since man is the measure of all things, and people's knowledge defines what is Evil, therefore, we proceed from knowing to being, "for there is no evil but the evil that has been elicited through intellectual assumptions, that has been unveiled" [Brun 2013, 97].

Structuralism can be considered the ultimate epigone of this dialectic, for a human being is a material structure, for "knowledge, being caused by knowledge, is an object, and man" [Brun 2013, 100] is just a constituting element. The essence of this dialectic is that absolute, immanent Knowledge nourishes itself, innocently shapes itself in time and through time by means of the philosophy of history, which is intimately linked to the notion of progress, has the potential of finding in itself the highest happiness by giving free rein to its passions and making itself the consumer of its only desire.

Jean Brun believes that technology and technological devices cause dizziness and alienation, depleting human, philosophical and religious

meaning. Like Jean Baudrillard and Jacques Ellul³, Jean Brun develops the idea that our modern universe attenuates transcendental ontology, reduces the validity of the very definition of objective reality, since artifacts and virtual representations of the world deplete referents based on notions of meaning and truth. The drawback of positivism when compared with metaphysics is that it serves to conceal what horizontality cannot produce. “Positivism, sociology, Marxism, structuralism and psychoanalysis are the most neglected aspects of nihilism” [Brun 1979b, 68].

Jean Brun as a researcher of Søren Kierkegaard's philosophical works, says that he has seen politicians who “treat men as means to an end, pretending to be ‘chosen’ and capable of bringing the heavenly Jerusalem down to earth. Their failures provoke resentment and create an illusion of power, while in fact people they support have to face much graver problems, since instead of gaining their freedom, they lose it. Moreover, the sacrifice is made in the name of Freedom and men lose their lives so that Man could live” [Brun 1980, xviii].

Language and ontological separation

Conscious of the constitutive separation which predetermines the finitude of consciousness, man wishes to transcend this ontological separation by using science and technology to strive for a final victory over such separation, searching for “knowledge and tools (technological) to efficiently overcome challenges. These actions are aimed at self-liberation” [Brun 1992, 16]. Human beings are obsessed with the desire to “penetrate into the mystery of their origin” [Brun 1961, 172], to learn who they are and how to go back to Absence. Human beings try to go beyond their condition of existent, to get ontologically separated. According to Bertrand Rickenbacher, Brun tries hard to elucidate various forms taken by these chimeras by studying “many of these attempts to overcome it and... devotes himself to the analysis of humans’ failed attempts to identify themselves” [Rickenbacher 1997, 5].

The quest for the meaning of life, for people's tragic destiny, is summarized by Jean Brun in the following way: the main thing is to know if “the experience of [ontological] separation implies a kind of fundamental ontological structure, or if, on the contrary, it is an exorcism that will entice a human being to work” [Brun 1961, 7].

In spite of the abyss between the created and Everything-Else, there is a dialectic of tension between them: “The tragic is the test that implies, in each of our thoughts [...] the synthesis of the finite and the infinite” [Brun 1988, 286], which leads J.-J. Wunenberger to describe Jean Brun's philosophical research as “an echo of Pascal's anguish, Kierkegaard's paradoxes and Nietzsche's ‘hammer blows’” [Wunenberger 1987, 181].

³ See especially Jacques Ellul's works: [Ellul 1954; Ellul 1977; Ellul 1988].

Jean Brun's thought is a philosophical reflection on being and knowledge. It addresses the whole reality of a human being, who is, as an only reasonable being in the world, capable of speech. Language comes to humans from the "eternal foundation of this Condition that constitutes it" [Brun 1985, 20] and is not created by humans. In the course of human history, language gives multiple answers to the question "What am I?" The answers make the question itself inaudible. Instead of understanding people and their knowledge in the unity and totality of life and thought, which constitute their being and are realized in and through language, theorists of knowledge treat a human being as an isolated intelligence placed in front of the world, from which it remains essentially separated.

Linguists, with their operative manipulations, "their ideologies of confinement [...], the Prometheanisms of their science, technology and method, those who do not accept that they do only part of the job... refuse to treat language as anything else but a tool to solve tasks" [Brun 1985, 147]. Emilienne Naert states that Jean Brun's work *People and Language* (*L'homme et le langage*) will not leave indifferent all those interested in the history of philosophy. Naert highlights Brun's unique approach to philosophical ideas from those expressed in "Plato's *Cratylus* and Aristotelian *On Interpretation* to those characteristic of Anglo-Saxon analytical philosophy and structuralisms, with due consideration of the problem of universals, Port-Royal logic, Locke and Leibnitz's views. A new interpretation of Mallarmé's and Valéry's works by Jean Brun [gives] a philosophical approach to poetic experience, and the pages [of his book *People and Language*] on the paths of the symbol in psychoanalysis, magic and chemistry are not the least original" [Naert 1985, 451].

According to Brun, this odyssey of language can help understand how a modern man is treated in French philosophy: "endangered languages, prevailing languages, the language of scientists searching for wisdom, the language of technologists, the language of machine translation, the poetic language of *zaum* [beyond-sense of Russian Futurists], the language of Dadaism, the language of lettrism, the language of slogans, the language of acronyms, the language of pictograms, the language of logic, languages of electronic communication are all language tombs created by people in a futile attempt to master the Sense only to be buried there" [Brun 1985, 65].

Human beings, speaking creatures, have an inclination to evil and cannot but reveal their natural inclination to evil through communication [Kopper 1996]. Jean Brun maintains that Evil appeared at the moment of Creation and "initiated human history at that very moment when people discarded the path of Sacred Sense and started using language for acquisition of knowledge" [Brun 1985, 129]. The question "What am I?" is not just a question, it is the question by which language expresses itself in its inclination to evil. "The degradation of language provokes the question 'What am I?' and enables one to respond" [Brun 1985, 10]. The question

“What am I?” does not presuppose that man should be treated as a being searching for an answer through this question addressed both to himself and the world. This question underlines human inclination to evil and a human being only exists in the question and through it. The question, which can never be answered, is characterized by two fundamental characteristics: its universal character, its definitive self-affirmation and its tendency to domination of the world. Through this question, man aspires to subjugate himself and the world to an inalterable universal order. That is why human beings, who understand their essence through this question, dedicating themselves to it, find themselves in a world where everything is preordained, where neither material things nor people are granted freedom, where programs and rules govern everything.” Thus, for Jean Brun, language is nothing more than this instrument that “is used by human beings to program themselves, their ideas, their feelings, their works and their actions [Kopper 1996].” The task of this concealed wisdom is “to incorporate men into a Great social Being of the State which will program them and make them function within the framework of intricately connected historical, political and scientific norms” [Brun 1985, 247–248].

Secularization and faith

According to Jean Brun, man is characterized by “his search for Being, and by the failure of this search” [Brun 1988, 363], man poses himself the fundamental questioning of “Who am I?” Having asked the question of “What am I?” people falsely believe that they can fully appreciate their true nature. However, the question “Who am I?” enables people to thoroughly appreciate their being, unveils a completely different picture that is no longer marred by one’s desire to plan and dominate, which reveals the reality of the world.

In man’s self-consciousness, insofar as it exists in and through the creative power of language, there exists a force that can reveal the falsehood of the question “What am I?” If man recognizes himself thus in his human condition, the question “What am I?” will have to change into the question “Who am I?” That is to say, the search for self through a kind of nostalgia for the origins that can only be attained through Redemption. Confined to his condition, man, through this change of approach, must then seek another pathway that does not come from himself.

Jean Brun says that philosophy tends to be nothing more than the history of concepts, while its task is to make us “aware of the distance that separates the Earth from the Heaven, so as to avoid slumbering and awaiting Heaven that ignores the earth, or celebration of the earthly that takes itself for the Heavenly” [Brun 1979a, 89]. Since Jean Brun’s theses of 1961, all his works were, “an exhortation to acknowledge that there is no solution for us lying within ourselves” [Canguilhem 1996, 5], explains Georges Canguilhem. This means that through the dead ends to which

we are constantly misled, “a Sign crosses the world that does not come from itself” [Brun 1979b, 212]. It is so for man to recognize the necessity of transcendence. As for language, Jean Brun recognizes that it speaks to us from and in “the symbolic field [...] where search for the lost thread takes place.” It is the poetic word, “evocative of Absence that is beyond all absences [...] Absence that corrodes the touchstone of the totalitarian triumphism of its own thoughts that never think without wondering: what they think or what it means to think.” [Brun 1985, 181]. In the search for Absence, the deployment of the language cannot do without supplication and lamentation, and when it addresses the “other face of Absence [...] it becomes a prayer. In prayer, the existent, which is far from monologue, entrusts to language the mission to cross the walls of the world and to open this existence to the Message that can illuminate it [...]. Prayer is not addressed to an existent, even if it is hypostatized by absolute superlatives” [Brun 1985, 226–228]. Jean Brun writes that through prayer man is integrated in the original power of Language, which speaks to man and man is listening to this Language, while being language itself. In this situation, which arises from the unconditioned experience of emptiness and desert and where neither man nor the world is worth any more affirmation, there will be this total transmutation – of the individual existence and the existence of the world – that will make all reality recognized in the Word that has come to the world. Jean Brun completes the description of the cycle of self-renouncement necessary to man: “In order for our language to contain in itself anything other than what it is able to say *stricto sensu*, it is necessary that the appeal that it makes be made from the Visitation that originally received” [Brun 1985, 252]. Thus, according to Jean Brun, the texts of the Scriptures are there to remind us that “through language, man goes to the threshold from which the transcendent word, whose Absence was manifested beyond all absences, reaches him” [Brun 1985, 237]. Brun wrote that the true concept of salvation states that “only Christianity can open the world to a light, which the world is incapable of giving birth to” [Brun 1980, xvii].

To repeat a very beautiful expression that Xavier Tilliette said on this philosopher’s death, “the invasion of eternity” into the soul of Jean Brun was “in agreement with the author’s career” [Tilliette 1996, 28].

REFERENCES

- Baudrillard J. (1968) *Le système des objets*. Paris: Gallimard.
Blondel M. (1893) *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: Félix Alcan
Blondel M. (1937) *L'Action. T. II : L'action humaine et les conditions de son aboutissement*. Paris: Félix Alcan.
Brun J. (1961) *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*. Paris: Presses universitaires de France.

Brun J. (1979a) *À la recherche du paradis perdu*. Lausanne: Presses bibliques universitaires.

Brun J. (1979b) *Les rivages du monde*. Paris: Desclée.

Brun J. (1980) *Introduction à Søren Kierkegaard*. In: Kierkegaard S. *Œuvres complètes* (Vol. 14). Paris: Orante.

Brun J. (1981) *Les masques du désir*. Paris: Buchet Chastel.

Brun J. (1985) *L'homme et le langage*. Paris: Presses bibliques universitaires.

Brun J. (1988) *L'Europe philosophe*. Paris: Stock.

Brun J. (1992) *Le rêve et la machine. Technique et Existence*. Paris: La Table Ronde.

Brun J. (2013) *Le Mal*. Perpignan: Artège.

Canguilhem G. (1996) Ouverture. In: Perrot M. (Ed.) *Journée Jean Brun: Dijon, 18 mars, 1995*. Dijon: Éditions universitaires de Dijon.

Dagognet F. (1996) Jean Brun devant la technique. In: Perrot M. (Ed.) *Journée Jean Brun : Dijon, 18 mars, 1995*. Dijon: Éditions universitaires de Dijon.

Descartes R. (1989) *The Passions of the Soul* (S.H. Voss, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing.

Désilets A. (2001) *Les tensions de l'errance*. Québec: Presse de l'Université de Laval.

Ellul J. (1954) *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: Armand Colin.

Ellul J. (1977) *Le système technicien*. Paris: Calmann-Lévy.

Ellul J. (1988) *Le bluff technologique*. Paris: Hachette.

Kant I. (1998) *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A.W. Woods, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kierkegaard S. (1966–1986) *Œuvres complètes de Søren Kierkegaard* (Vols. 1–20) (P.-H. Tisseau & E.-M. Jacquet-Tisseau, Trans.). Paris: L'Orante.

Kopper (1996) L'homme et le langage. In: Perrot M. (Ed.) *Journée Jean Brun : Dijon, 18 mars, 1995*. Dijon: Éditions universitaires de Dijon.

Naert E. (1985) Jean Brun, *L'homme et le langage*. *Revue philosophique de Louvain. Quatrième série*. Vol. 83, no. 59, pp. 450–451.

Moulin M. (2005) Jean Brun, Une introduction à sa pensée. *La Revue réformée*. Vol. 56, no. 232, pp. 25–42.

Pascal B. (1901) *The Thoughts of Blaise Pascal* (C.K. Paul, Trans.). London: George Bell and Sons.

Perrot M. (Ed.) (1996) *Journée Jean Brun: Dijon, 18 mars, 1995*. Dijon: Éditions universitaires de Dijon.

Rickenbacher B. (1997) *Jean Brun: De l'expérience de la séparation ontologique à l'ouverture sur la transcendance*. Lausanne: Université de Lausanne.

Spinoza B. (1991) *Tractatus Theologico-Politicus* (S. Shirley, Trans.) Leiden: E.J. Brill.

Tilliette X. (1996) Jean Brun sur les traces de Kierkegaard. In: Perrot M. (Ed.) *Journée Jean Brun: Dijon, 18 mars, 1995*. Dijon: Éditions universitaires de Dijon.

Wunenberger J.-J. (1987) L'épreuve du négatif. In: *Une philosophie du Seuil. Hommages à Jean Brun*. Dijon: Éditions universitaires de Dijon.

Поль Рикер: горизонты критической философии истории*

Б.Л. Губман

Тверской государственный университет, Тверь, Россия

К.В. Ануфриева

Тверской государственный университет, Тверь, Россия

Аннотация

В статье анализируется подход П. Рикера к задаче создания критической философии истории. Его обращение к этому вопросу рассматривается как следствие стремления показать необходимость освещения различных ракурсов герменевтической рефлексии процесса постижения истории. Выявление особенностей исследовательских процедур различного уровня от архивации исторических источников, работы по их пониманию и объяснению до построения нарратива, как показал Рикер, должно быть дополнено более глубокой герменевтической рефлексией, позволяющей обнаружить онтологическую основу постижения истории и нашей способности судить о ее целостности и смысловой динамике в глобальной перспективе. Принимая «метафизику конечности» М. Хайдеггера как основание истолкования историчности «бытия сознания», диктующей в финальной инстанции базовые апории нарративного описания событий, происходящих во времени, Рикер обнаружил значимость метаисторической рефлексии, позволяющей интерпретировать трансформацию категориальных оснований видения истории как единого процесса, конституированного через явление уникальных событий, их цепей и постоянно вызывающего к поиску смыслового содержания. Таким образом, отнюдь не отвергая итоги «критики исторического разума», приведшей к дискредитации субстанциальных схем историософского плана в постклассической западной мысли, он приходит к частичной реабилитации спекулятивного теоретизирования в границах критических допущений. Позаимствовав у Р. Арона сам термин «критическая философия истории», Рикер выстраивает ее в духе платформы «истории действия» Х.-Г. Гадамера и стратегии мысли Р.Д. Коллингвуда, а также исторической семантики Р. Козеллека. Сложившееся в XVIII столетии рефлексивное осмысление категориальных возможностей постижения истории, как всеобщей, создаваемой творческими усилиями человека и черпающей

* Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 17-33-00047 «Лингвистический поворот и историческое познание как проблема западной философии второй половины XX – начала XXI века».

отношение к вершащимся в ней событиям в его способности судить о них сквозь слияние горизонтов прошлого и «нашего настоящего», предстает основанием критической философии Рикера. Оно предполагает философское видение истории – открытой с точки зрения поиска ее смыслового содержания, дающей право на «не знающий срока давности» суд по поводу свершившегося в перспективе не только сугубо познавательного, но и морального отношения.

Ключевые слова: герменевтика, интерпретация, критическая философия истории, «метафизика конечности», апории времени, «история действия», историческая семантика, идея истории, смысл истории, приговор истории.

Губман Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры Тверского государственного университета.

gubman@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-7003-5522>

Ануфриева Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета.

anufrieva.kv@tversu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9539-3630>

Для цитирования: Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Поль Рикер: горизонты критической философии истории // Философские науки. 2019. Т. 62. № 9. С. 19–34. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-19-34

Paul Ricœur: Horizons of Critical Philosophy of History*

B.L. Gubman

Tver State University, Tver, Russia

K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver, Russia

Abstract

The article examines P. Ricœur's approach to the task of creating a critical philosophy of history. He turned to this issue as he felt it necessary, to highlight the different aspects of hermeneutic reflection on the process of comprehending history. According to Ricœur, identifying the features of research procedures on various levels, from archiving historical sources, analyzing and explaining, in order to build a consistent narrative, should be

* The research is supported by the grant of the Russian Foundation of Basic Research (RFBR), project no. 17-33-00047 "Linguistic turn and historical comprehension as a problem of Western philosophy in the second half of the 19th – beginning of the 21st century."

complemented by deeper hermeneutic reflection, to enable an ontological basis for comprehending history and judging its integrity and meaning in a global perspective. Accepting M. Heidegger's "metaphysics of finitude" as a basis for interpreting the historicity of Dasein, which in its final instance gives birth to the basic aporias of a narrative description of events occurring in time, Ricœur discovered the importance of meta-historical reflection, helping to understand the transformation of categorical foundations of viewing history as a universal process consisting of specific events and their strings, and constantly initiating the search for the renewal of its meaning. Thus, far from rejecting the results of the "critique of historical reason," which led to the discrediting of the substantialist historiosophical schemes in the post-classical Western thought, he comes to a partial rehabilitation of speculative theorizing within the boundaries of critical assumptions. Borrowing from R. Aron the term "critical philosophy of history," Ricœur interpreted it in the spirit of H.-G. Gadamer's "effective history" platform and R.D. Collingwood's strategy of thought, as well as R. Koselleck's historical semantics. Ricœur's critical philosophy is based on reflexive understanding of the categorical possibilities (extant since the 18th century) for considering history as universal and produced by the creative efforts of man, who is capable to judge the events through the confluence of the horizons of the past and "our present." This implies the philosophical assumption that history is characterized by an open horizon of meanings and gives historians a right to make judgment of past events in the cognitive and moral perspectives, "beyond time limits."

Keywords: hermeneutics, interpretation, critical philosophy of history, metaphysics of finitude, aporias of time, history of action, historical semantics, idea of history, meaning of history, sentence of history.

Boris L. Gubman – D.Sc. in Philosophy, Professor, Chair of the Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University.
gubman@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-7003-5522>

Karina V. Anufrieva – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University.
anufrieva.kv@tversu.ru
<https://orcid.org/0000-0002-9539-3630>

For citation: Gubman B.L. & Anufrieva K.V. (2019) Paul Ricœur: Horizons of Critical Philosophy of History. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 9, pp. 19–34.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-19-34

Введение

Отчетливо осознавая кризис субстанциалистских теорий исторического развития, П. Рикер не считал нужным и перспективным всецело отказываться от присутствия спекулятивно-умозрительного

компонента при обобщениях истории. Он прекрасно представлял себе тот набор аргументов, который содержали лиотаровская критика метанаррации и возникшие еще до нее построения западных авторов, обличавшие неплототворность «историцистского» субстанционального теоретизирования, но полагал возможным критически отнестись к такого рода подходам и защитить возможность метаисторического видения. Отсюда и вырастает его заслуживающий пристального рассмотрения проект создания критической философии истории, отказавшейся от догматических детерминистских схем исторического процесса и притязавшей на открытость его герменевтической интерпретации.

Сам термин «критическая философия истории», по признанию Рикера, был заимствован им у Р. Арона. Однако задачи этой дисциплины мыслились им в экзистенциально-герменевтическом ключе, предполагающем рефлексивное осмысление оснований постижения истории как становящегося единства, утверждение неизбежности постоянной трансформации во времени метафизических предпосылок видения ее целостности [Gadamer and Ricoeur... 2011; Vallée 2012; Вдовина 2019]. Такой подход позволяет уйти от узко понимаемых эпистемологических задач философско-исторического теоретизирования и увидеть онтологические корни такового, предполагающие постоянную трансформацию смыслового содержания исторического целого [Arthos 2019; Hermeneutics and Phenomenology... 2016; Savage 2015]. История в таком ракурсе не только становится познаваемой предметностью, но и рассматривается в аксиологическом измерении [Shenge 2009]. Совершенные в ней деяния подлежат суду памяти, забвению и прощению.

Метаисторическая рефлексия и апории постижения времени

Размышления Рикера о возможности построения критической философии истории, ее структуре и задачах, категориальном аппарате рождаются на фоне конфронтации субстанциалистски ориентированных теорий исторического процесса и эпистемологических доктрин, отрицающих возможность и необходимость его спекулятивно-метафизического истолкования (см: [Блауберг 2012, 3–7]). Не отвергая значимости серьезной эпистемологической проработки проблематики исторического познания, Рикер отнюдь не склонен солидаризироваться с теми представителями аналитической философии, прагматизма и неопрагматизма, структурализма и постструктурализма, которые констатируют кончину спекулятивного видения истории. Напротив, в его анализе способа постижения минувшего звучит тема невозможности размышления об отдельных его фрагментах без учета глобальной картины свершившегося во времени

истории. «Ошибочно было бы полагать, — пишет Рикер, — что отсутствие философии истории спекулятивного типа можно восполнить только эпистемологией историографической операции. Остается еще пространство смысла для метаисторических понятий, относящихся к философской критике, родственной той, что была осуществлена Кантом в “Критике способности суждения”, и заслуживающей названия “критика исторического суждения”» [Рикер 2004, 413]. Подобного рода операция, заставляющая вспомнить о прочтении исторического познания в традиции неокантианства, и составляет, на его взгляд, основание критической философии истории, которая должна иметь герменевтический характер. Сам способ осуществляемой в ее рамках рефлексивной процедуры, раскрывающей стратегию понимания трех базисных моментов историографической операции (архивирования, объяснения/понимания и репрезентации), ее лимиты и возможности, по Рикеру, требует осмысления онтологических условий создания исторических произведений [Вдовина 2019, 193]. Вектор этого движения ведет к критико-метафизическим допущениям относительно значимости смыслового видения событий истории в контексте ее целостности. Одновременно он стимулирует более глубинное по содержанию рефлексивное усилие, фокусирующее внимание на историчности человеческого существования во времени как базисе историописания.

Именно невозможность абстрагироваться от «тайнства» времени, в котором изначально обнаруживает себя человек, составляет основание спекулятивно-метафизического компонента, присутствующего, по мысли Рикера, в критической философии истории. Понимание природы времени представляется ему возможным в примирении его феноменологической трактовки, предложенной Августином, и космологического видения, которое было разработано Аристотелем. Рассказ о происходящем в диахронной перспективе предстает в рикеровской трактовке своеобразным стыкующим звеном между этими двумя ракурсами истолкования времени. «Рассказанное время выглядит мостом, распростершимся над пропастью, которую не перестает преодолевать спекулятивная мысль между феноменологическим и космологическим временем» [Ricoeur 1985, 352]. В аристотелевской «Поэтике» обнаруживается, по Рикеру, первая значимая попытка представить специфику возможных способов наррации о том, что случилось во времени [Рикер 1998, 42]. Понимание наррации как формы постижения времени, вне которой немислимо человеческое существование, ставит, конечно же, вопрос о том, насколько историческое повествование способно сопрягать фиксацию конкретной цепи диахронно свершившихся событий с глобальным видением единства минувшего. Рассуждая об этом, Рикер утверждает, что несогласие

с построением глобальных форм исторической метанаррации, присущих классической философии эпохи Модерности, отнюдь не должно вести к отказу от критически обоснованных многообразных спекулятивно-метафизических оснований постижения единства истории, позволяющих наделять ее звенья и целостность смысловым содержанием. В итоге такого рода размышления в его собственных построениях находят свое обоснование на базе хайдеггеровской «метафизики конечности» [Хайдеггер 2013, 181].

В границах немецкой классической философии Рикер обнаруживает два основных варианта видения единства всемирной истории, связанные с именами И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля. Кантовская трактовка идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане рассматривается им как «регулятивная», позволяющая наделять единым смысловым содержанием многообразие событий минувшего, сопряженных с настоящим. Гегелевский подход к истолкованию единства истории характеризуется Рикером как «конститутивный», ибо здесь речь идет об определяющей идее, в которой совпадает рациональное и реальное, т.е. избранный философский принцип рассматривается как основание единения во времени человечества. «В первом значении история должна стать всеобщей, всемирной; во втором она является всемирной, всеобщей, как становление, порождающее в своем движении самого себя» [Рикер 2004, 425]. Если кантовский подход к рассмотрению всеобщей истории представляется Рикеру достаточно продуктивным и созвучным современным исканиям в области критической философии истории, то «тотализирующий» взгляд на этот сюжет Гегеля вызывает у него жесткое неприятие.

Гегель, по мысли Рикера, всецело подчинил историю философскому ракурсу ее видения, предполагающему диалектическое саморазвертывание в ней Духа на пути к свободе. Рикер справедливо подмечает, что Гегель по сути изменил собственному намерению, представленному во «Введении» к его «Философии истории» и предполагавшему написание «философской истории», которая должна была противостоять тому самому «тотализирующему» подходу, который в конечном счете восторжествовал в его труде [Ricœur 1985, 297–298]. Реальное рождение свободы в истории, на его взгляд, скорее может быть чем-то подобным «семейным сходствам», открытым в семантике обыденного языка Витгенштейном.

В итоге субстанциалистский вариант поиска триумфального шествия Духа в истории оказывается философией «вечного настоящего», отбрасывающей тонкое переплетение моментов исторического времени, его прошлого, настоящего и будущего, «работающее» в постижении и творении истории. «Остаться в настоящем – это для прошлого означает пребывать. И оставаться означает пребывать в вечном настоящем спекулятивной мысли» [Ricœur 1985, 292].

Динамика исторического времени, реализующаяся в «заброшенности» экзистенциального субъекта в его поток, в подобном варианте оказывается непредставимой. Возможный рассказ о случившемся с позиций различных повествователей, способных к диалогическому взаимодействию, заменяется метарассказом от лица философа, видящего историю в кадре абсолютного начала с его неизменной характеристикой настоящего.

Расставание с гегелевской стратегией «тотального опосредования» событий, обнаруживаемых во времени истории единым началом Духа, отнюдь не означает для Рикера отказа от поиска альтернативного мыслительного варианта. Он считает, что им должен стать подход, предполагающий «несовершенное опосредование», отвергающее гегелевское снятие, сохранение момента предшествующего развития в тотальности рефлексивного саморазвертывания абсолютного рационального субстанциального начала, которое и есть реальность истории. Такое «несовершенное опосредование» принимает, в противоположность «тотализации», открытость цели истории, ее незавершенность, сеть пересекающихся перспектив ожидания будущего, рецепции прошлого и восприятия настоящего. Развитие подобной платформы видения истории возможно, как полагает Рикер, на базе синтеза эпистемологических установок и онтологических проекций англо-американской нарративистской философии истории и герменевтических идей, укорененных в финальной инстанции в фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Рикер был хорошо знаком с сочинениями многих представителей англо-американской философии истории. Во «Времени и рассказе» представлены персональные очерки идей У. Дрэя, А. Данто, У.Б. Галли, Л.О. Минка и Х. Уайта, раскрывающие грани их творчества, сопряженные с теорией наррации. Сторонники этого тренда мысли, испытавшие влияние Л. Витгенштейна и других приверженцев лингвистической философии, прагматизма и неопрагматизма, неокантианства, неогегельянства Б. Кроче и Р.Д. Коллингвуда, дали серьезный эпистемологический анализ специфики исторических предложений и предполагаемых таковыми метафизических допущений относительно событий, вершащихся во времени, показали роль продуктивного воображения в создании нарратива о минувшем, его отличительные познавательные характеристики, «конфигуративные» особенности, роднящие художественное и историческое повествование. Они выявили также наличие неискоренимого «спекулятивного» компонента при создании видения взаимосвязи конкретных событий, рассказываемых историком, и конструируемого единства всеобщей истории. Рикер полагал, что их построения созвучны предлагаемому им пониманию герменевтики открытости исторического сознания как основы критической философии истории. Следуя параллельным

герменевтике курсом, нарративисты, по Рикеру, показали, используя терминологию Л.О. Минка и Х. Уайта, отсутствие «единого сюжета» истории в его гегелевском прочтении. «Несмотря на соблазнительность идеи, хитрость разума не есть обстоятельство, охватывающее все потрясения театра истории, поскольку реализация свободы не может быть принята как интрига, лежащая за каждой интригой истории» [Ricoeur 1985, 298]. Таким образом, расставание с гегельянством выглядит, по Рикеру, отрицанием глубинной интриги истории. Одновременно оно само по себе предстает как акт истории, задающий иную перспективу ее видения.

Этот иной вариант постгегельянского прочтения истории, по мнению Рикера, наиболее полно представлен в герменевтике Х.-Г. Гадамера, неразрывными узлами сопряженной с основоположениями «метафизики конечности» Хайдеггера. Гадамеровская концепция «истории действия», демонстрирующая вовлеченность человека в историю, «затронутость» таковой, оказывается для Рикера путеводной нитью для разработки концепции герменевтики исторического сознания как методологического основания критической философии истории. Рикер убежден, что «частичная идентификация между сознанием, подверженным воздействию истории, и рецепцией текстов прошлого, переданных нам, позволила Гадамеру двинуться от хайдеггеровской темы понимания исторического... к противоположной теме историчности самого понимания» [Ricoeur 1985, 321]. Гадамер говорит, таким образом, о воздействии на человека, существующего в настоящем, прошлого, которое дано в его языковом и текстовом измерении. Такого рода действие прошлого в настоящем оборачивается «сплавлением» их горизонтов. Более того, следуя Коллингвуду, разработавшему логику вопроса и ответа, Гадамер приходит к выводу о вопрошании, идущем не только в настоящем, но и адресованном нам минувшим. «Прошлое вопрошает нас в той мере, в какой мы вопрошаем его. Оно отвечает нам так же, как мы отвечаем ему» [Ricoeur 1985, 322]. Это измерение логики вопроса и ответа показывает, что пространство подобного диалога во времени не является пустым, а наполнено смыслом, с которым и призвана работать герменевтика исторического сознания. Для постижения возможностей и лимитов исторического сознания Рикер полагает важным раскрытие содержания трех основных апорий, задающих формат осмысления в его границах феномена времени.

Первая апория «нарративной идентичности» возникает при попытке соотнесения феноменологически переживаемого и космологического времени. Рикер подмечает, что эта апория, намеченная соответственно в произведениях Августина и Аристотеля, обозначает два диаметрально противоположных подхода к феномену времени. Время переживаемое и время, сопряженное с движением физически фиксируемых предме-

тов, рисуют мир в двух диаметрально противоположных измерениях. Соотнесение таковых видится ему возможным лишь при обращении к стратегии наррации. Рикер уверен, что поэтика повествования позволяет соединить полюса постижения времени, которые спекулятивно-умозрительная мысль способна лишь разъединять [Ricoeur 1985, 36]. Сохранение контраста между субъективно переживаемыми и объективно следующими во времени событиями не мешает рассказу представлять их в некотором единстве, что является важным для определения специфики исторического сознания, задаваемой в его границах индивидуальной и коллективной нарративной идентичности.

Не менее значима для осознания особенностей развертывания исторического сознания и вторая апория «тотальности и тотализации», характеризующая темпоральность. Эта апория, по мысли Рикера, «рождается из разъединения трех измерений (*ek-stases*) времени – будущего, прошлого, настоящего, несмотря на неизбежное определение времени как индивидуального собирательного понятия» [Ricoeur 1985, 359]. Время одновременно понимается, если рассматривать его в этом ракурсе, как единое и данное в соединении трех его измерений. Рикер, отвергая гегелевский вариант трактовки времени как «тотальности», где царствует процедура диалектического «снятия» и вечное настоящее, говорит о «тотализации» как способе единения ипостасей времени при сохранении их разнородности. Он подробно анализирует концепции единства измерений времени, разработанные в сочинениях И. Канта и Э. Гуссерля, но солидаризируется в итоге с трактовкой времени М. Хайдеггера как производного от экзистенциала «заботы», составляющей основу постоянно трансформирующегося единения трех его «ликков» [Ricoeur 1985, 364]. Такое понимание времени также требует обращения к наррации как основанию тотализирующего и постоянно открытого грядущему исторического сознания.

Акцент примата грядущего, открытости ему звучит и в заключительной атории «непостижимости времени и лимитов повествования». Рассуждая о своеобразной «тайне» времени, внутри которого человек изначально пребывает, Рикер говорит, что его отношение к теме во многом продиктовано опытом библейской экзегезы, заставляющей задуматься о лимите любого повествования. В конечном итоге парадоксальным образом именно эта граница повествования стимулирует дальнейший поиск. «Неверно, что вера в границы нарратива уничтожает утверждение идеи единства истории с ее этическими и политическими импликациями. Скорее она призывает к этой идее. Не следует говорить также, что вера в таинство времени, коррелятивная вере в мистику времени, оставляет пространство обскурантизму» [Ricoeur 1985, 392]. Стремление исторического сознания к постоянному самопревосхождению, обретению новых предпосылок постижения времени также оказывается стартовой

точкой построения герменевтического варианта критической философии истории.

«Метафизика конечности» и критическая философия истории

Отвергая способ теоретизирования, присущий классической философии истории, Рикер отнюдь не отказывается от идеи значимости глобального видения всемирно-исторического развития. Построение такового выглядит реализуемым путем герменевтического осмысления динамики становления во времени исторического сознания. Показывая, что спекулятивно-умозрительные основания неминуемо присутствуют при постижении саморазвертывания во времени исторического сознания, Рикер отправляется в своем поиске источника этого процесса от «метафизики конечности» Хайдеггера и учения Гадамера об «истории действия». Одновременно он утверждает, что для проникновения в имманентный строй исторического сознания, его понятийно-категориальную структуру, взятую во временной динамике, требуется обращение к работам Р. Козеллека.

Комментируя построения Козеллека, Гадамер увидел в них перспективный путь синтеза герменевтики и аналитики категориального строя исторического сознания [Koselleck 2000, 124]. Подход Козеллека рассматривается Рикером как эффективный способ метарефлексии по поводу трансформации априорных категориальных оснований постижения времени истории путем обращения к семантике языка, используемого профессиональными историками. После беспощадной критики тотализирующего историософского мышления, «высокомерного», по определению Рикера, отбрасывания спекулятивных конструкций О. Шпенглера и А.Д. Тойнби, действительно, остается вопрос о возможности и предпосылках постижения истории и ее временной динамики как некоторого рода единства. Ведь если история как единство не может быть мыслительно представлена, то рассуждения об отдельных ее сегментах также окажутся вне временных рамок нашей мысли. Говоря в связи с обсуждением воззрений Козеллека о необходимости сохранения идеи единства истории как некоторого трансцендентального регулятива, позволяющего наделять смыслом как ее целостность, так и отдельные событийные цепи, Рикер опирается не только на наследие Канта, но и на философию Коллингвуда. В размышлениях Рикера допущение «метафизики конечности», раскрывающей исток «историчности» как вытекающей из самой специфики человеческого существования, имеет, таким образом, своим противоположным полюсом необходимость мыслительного обращения к идее единства истории как

позволяющей рассуждать о том, что свершилось и имеет отношение к переживаемому нами настоящему.

Герменевтическая рефлексия обнаруживает, что само понятие «истории» в его современном звучании принадлежит XVIII столетию и в значительной мере отличается от его смыслового истолкования в предшествующий период. Традиционно прошлое как процесс в немецком языке именуется словом *Geschichte*, а постижение его носит имя *Historie*. «Это характерное значение истории, предполагающее, что она в то же время – знание о себе, может рассматриваться как общая формулировка антропологически данной арки, соединяющей и связывающей исторический опыт со знанием такового. С другой стороны, слияние обоих значений – исторически специфическое событие, впервые отмечаемое в восемнадцатом столетии. Можно показать, что формирование собирательного индивидуального понятия “*Geschichte*” – это семантическое событие, открывающее модерный опыт» [Koselleck 2004, 93]. Таким образом, единство истории как процесса и знания о нем – достояние лишь XVIII столетия. Единство истории охватывает отныне многообразие историй. Рикер полагал значимым этот вывод Козелека, знаменующий собой перевод понимания истории в ранг реальности, отличной от не только теологически зафиксированного миропорядка, но и естественно-природного универсума.

Рикер солидаризируется с Козеллеком в том, что возникшее новоевропейское понимание истории не только модифицирует ее видение как «наставницы жизни», но и предполагает новое истолкование автономии исторического времени. «Древнее определение, восходящее к Цицерону (“История есть правильный рассказ о прошлом”), как и характерное для античности приписывание *historia* педагогической функции (*historia magistra vitae*), воспроизводятся в новом опыте истории, которая в своем осуществлении рефлексивирует над собой. Этой рефлексивностью истории обуславливается специфическое понятие исторического времени, собственно историческая темпорализация» [Рикер 2004, 421]. Отныне рефлексивно постигаемое историческое время требует особого измерения при фиксации его событийного и эпохального наполнения, демонстрируя собственную нередуцируемость к времени физических явлений.

В связи с новым толкованием истории возникает и ее трактовка как всецело произведенной усилиями человека. Фиксируя вслед за Козеллеком это обстоятельство как важное для построения критической философии истории, Рикер справедливо усматривает в нем основание для утверждения просвещенческого прогрессистского видения истории как особого типа понимания соотношения минувшего, настоящего и грядущего во времени истории. Историческое сознание, становясь своеобразным абсолютным началом, подрывает

веру в прошлое, осуществляя разрыв с ним на грани настоящего и предвосхищаемого будущего.

Рикер рефлексивно осваивает построения Козеллека как основание для собственной герменевтически ориентированной критической философии истории, принимая трактовку исторического опыта, предложенную Гадамером. Для Гадамера исторический опыт концентрируется в сочетании моментов веры, понимания и игры, которая связана с непредвиденностью вторжения события и реакции на него [Gadamer 1977, 53]. Козеллек интересен Рикеру тем, что он демонстрирует конкретную динамику исторического опыта как основу реальных сдвигов исторического сознания, произошедших именно в эпоху Нового времени.

Вслед за тем, что достоянием новоевропейского сознания становится утверждение самодостаточности истории в качестве «независимого субъекта», по мысли Рикера, реализуется и иная претензия «возведения в абсолют исторического настоящего», рассмотрение современности (*modernité*) как некоего пункта наблюдения за ходом социокультурных изменений, вершащихся в потоке времени. Когда речь идет о «нашей современности», то, с его точки зрения, неминуемо возникает ее видение как некоей абсолютной точки обзора целостности истории, которая сама притязает с XVIII столетия на некий исключительный статус по отношению к любому из ее событий. Интерпретируя это обстоятельство, Рикер опирается на филологическую герменевтику Х.Р. Яусса, его концепцию «исторических рекурентностей» [Jauss 1989, 29–43]. В итоге Рикер заключает, что «наша современность» не может быть абсолютной позицией, поскольку сама определима лишь по отношению к иной, противоположной ей эпохе [Рикер 2004, 436]. Современность, как бы она не именовалась, присваивает себе статус превосходства по отношению к иным эпохам, с которыми она себя соотносит. Солидаризируясь с размышлениями Ж. Ле Гоффа, Рикер справедливо констатирует, что критическая философия истории должна не забывать о том, что бинарное противопоставление современности иной эпохе может соседствовать с вариантом «возрождения» прошлого как эталона культурной современности. Сегодня мы видим вариант понимания современности как отрицающей модерн и ее культурные основания. Понимаем ли мы ее как «постмодерн» (Ж.-Ф. Лиотар) или же как «незавершенный модерн» (Ю. Хабермас) – это составляет вопрос, который представляет сюжет для дискуссий и видится Рикеру открытым.

Находясь в горизонте открытости исторического времени, критическая философия истории, как полагает Рикер, способна, опираясь на размышления историков, подвергать суду разума в его теоретической и нравственной ипостасях те события минувшего, которые

не утратили своей актуальности. В этом смысле суд истории, — и тут следует с ним согласиться, — несколько не менее значим, нежели действия государственного или международного правосудия. Юридическая процедура всегда формализована и проходит в рамках определенных норм, призванных оценить деятельность прежде всего конкретных лиц с точки зрения законности их деяний, хотя это не исключает и возможности приговора институциям и даже идеологии. Суд истории вершится, как правило, после того как преступления получили юридическую оценку, хотя известны и ситуации, когда судебный вердикт за кровавые злодеяния так и остается не вынесенным. Так или иначе, историк формулирует свой приговор в несколько иных условиях, не предполагающих публичного судебного слушания и одновременно допускающих возможность обращенных к широкой аудитории более общих суждений относительно виновности не только того ограниченного круга осужденных, которые несут наказание сообразно с приговором [Рикер 2004, 454–455]. Историк вправе показать в академической и моральной перспективе порочность практик, которые не были судебно осуждены, например, государственного насилия, направленного против личности, тоталитарных режимов минувшего века [См.: Savage 2015; Shenge 2009]. Рикер верно констатирует не только это обстоятельство, но и то, что суд истории не знает срока давности. Этот суд ориентирован на понимание единичности исторических феноменов, даже при наличии сравнительных моделей и аналогий, типологических обобщений. В случае, например, обсуждения Холокоста спор историков на публичной сцене, по его убеждению, должен иметь результатом «ретроспективное суждение о преступлении» и «клятву избежать его повторения», позволяющую уйти от «бесконечного оплакивания и демобилизующей меланхолии», «порочного круга обвинения и оправдания» [Рикер 2004, 467].

В финальной инстанции критическая философия истории должна, по мысли Рикера, продемонстрировать, что интерпретации исторического плана при всем многообразии их разноплановых оснований, сопряженных с деятельностью субъекта, отнюдь не свидетельствуют о невозможности постижения истины о событиях, вершащихся во времени. «История, — писал Рикер, — создает историка в той же мере, в какой историк создает историю. Или, точнее: ремесло историка создает *и* историю, *и* историка» [Рикер 2002, 46]. Однако вовлеченность в историю и творческая субъективность историка не являются, на его взгляд, непреодолимым препятствием в осуществлении задачи постижения историком истины. Уже на раннем этапе своего творчества Рикер принимает позицию Р. Арона и А.-И. Марру о том, что многообразие точек зрения, интерпретативных стратегий должно способствовать в ходе реконструкции событий и процессов минувшего приближению историка к объективному постижению их содер-

жания. «Историк составляет последовательность и в соответствии со своей перспективой и своими ценностями, – утверждал Арон, – фиксирует связи и смысл движения» [Арон 2000, 348]. Солидаризируясь с этим подходом, Рикер полагает, что интерпретация, пронизывая все три фазы исторической процедуры, призвана способствовать верному и многогранному постижению изучаемых феноменов. Он призывает «открыто говорить о корреляции между интерпретацией и истиной в истории» [Рикер 2004, 477]. Рикер говорит о том, что историческое исследование неотрывно от критической номинации и характеристики изучаемых феноменов в языке, и именно этот процесс, представляющийся ему убедительно раскрытым Ж. Рансьером, есть свидетельство всепроникающей мощи интерпретации [Rancière 1994, 36]. Поэтика исторического текста, располагаясь между критической и онтологической герменевтикой, прокладывает таким образом путь к доказательству возможности критической философии истории на базе «метафизики конечности».

Выводы

В своем понимании возможностей и границ постижения истории П. Рикер исходил из необходимости сочетания герменевтической рефлексии тех познавательных процедур, которые используются историками-профессионалами при создании рассказа о случившемся в прошлом, с осмыслением глубинных оснований человеческой способности понимать и интерпретировать случившееся во времени. Герменевтическая рефлексия первого уровня оказывается в основном рассмотрением исследовательских практик архивирования, понимания и объяснения исторического материала, а также процедуры наррации. Тогда как герменевтика второго уровня вскрывает не только онтологическую основу бытия человека как источника истории, основные апории его пребывания во времени, но и заставляет размышлять о возможности создания критической философии истории. Рикер справедливо подметил, что отвержение спекулятивной субстанциалистской философии истории, весомо прозвучавшее в устах представителей различных школ «критики исторического разума», еще отнюдь не означает снятие проблемы метаисторической рефлексии. Возрождение спекулятивной проблематики в границах принимаемых критико-эпистемологических допущений, выяснение трансформации категориальных оснований истории как академической дисциплины, стремление увидеть единство истории за конкретными частными повествованиями о ее событиях резонно констатируются им как требующие построения современного варианта критической философии истории. Рикер принимает видение историчности бытия человека во времени в редакции «метафизики

конечности» Хайдеггера, чтобы затем наметить конкретный абрис философской метаистории на базе концепции «истории действия» Гадамера, построений Коллингвуда и исторической семантики Козеллека. Реконструируя способ и категориальную структуру новоевропейского исторического мышления, он демонстрирует и свой взгляд на всемирную историю в ее незавершенной открытости. Критическая философия истории Рикера несет в себе пафос постоянного поиска новых граней постижения смысла минувшего, его видения не только в познавательной, но и в моральной перспективе.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Арон 2000 – Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. – М.: Университетская книга, 2000.

Блауберг 2012 – Блауберг И.И. Предисловие // Западная философия конца XX – начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции / под ред. И.И. Блауберг. – М.: ИФ РАН, 2012. С. 3–7.

Вдовина 2019 – Вдовина И.С. Поль Рикер: на «Елисейских полях» философии. – М.: Канон +, 2019.

Рикер 1998 – Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. – М.; СПб: Культурная инициатива; Университетская книга, 1998.

Рикер 2002 – Рикер П. История и истина – СПб.: Алетейя, 2002.

Рикер 2004 – Рикер П. Память, история, забвение. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.

Хайдеггер 2013 – Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. – СПб.: Владимир Даль, 2013.

Arthos 2019 – Arthos J. Hermeneutics after Ricoeur. – L.– N.Y.: Bloomsbury Academic, 2019.

Hermeneutics and Phenomenology... 2016 – Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur: Between Text and Phenomenon / ed. by S. Davidson and M.-A. Vallée. – Cham: Springer, 2016.

Gadamer 1977 – Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. – Berkley, CA: University of California Press, 1977.

Gadamer and Ricoeur... 2011 – Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics / ed. by F.J. Mootz III and G.H. Taylor. – London; New York: Bloomsbury Publishing, 2011.

Jauss 1989 – Jauss H.R. Question and Answer: Forms of Dialogic Understanding. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Koselleck 2000 – Koselleck R. Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Koselleck 2004 – Koselleck R. Futures Past. On the Semantics of Historical Past. – New York: Columbia University Press, 2004.

Rancière 1994 – Rancière J. The Names of History. Poetics of Knowledge. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

Ricœur 1985 – Ricœur P. Temps et récit. T. 3 : Le temps raconté. – Paris: Seuil, 1985.

Savage 2015 – Savage R. (Ed.) Paul Ricœur in the Age of Hermeneutical Reason: Poetics, Praxis, and Critique. – Lanham, MD: Lexington Books, 2015.

Shenge 2009 – *Shenge A. L. Paul Ricœur : La justice selon l'espérance.* – Brussels: Lessius, 2009.

Vallée 2012 – *Vallée M.-A. Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage.* – Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2012.

REFERENCES

Aron R. (2000) *Selected Works: An Introduction to the Philosophy of History.* Moscow: Universitetskaya Kniga (Russian translation).

Arthos J. *Hermeneutics after Ricoeur.* London: Bloomsbury Academic.

Blauberg I.I. (2012) Preface. In: Blauberg I.I. (Ed.) *Western Philosophy of the End of the 20th – Beginning 21st Century. Ideas. Problems. Trends* (pp. 3–7). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Davidson S. & Vallée M.-A. (Eds.) (2016) *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur: Between Text and Phenomenon.* Cham: Springer.

Gadamer H.-G. (1977) *Philosophical Hermeneutics.* Berkley, CA: University of California Press.

Heidegger M. (1983) *Die Grundbegriffe der Metaphysik.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Russian translation: Saint Petersburg: Vladimir Dal', 2013).

Jauss H.R. (1989). *Question and Answer: Forms of Dialogic Understanding.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Koselleck R. (2000) *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans Georg Gadamer.* Frankfurt am Mein: Suhrkamp.

Koselleck R. (2004) *Futures Past. On the Semantics of Historical Past.* New York: Columbia University Press.

Mootz III F.J. & Taylor G.H. (Eds.) (2011) *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics.* London: Bloomsbury Publishing.

Rancière J. (1994) *The Names of History. Poetics of Knowledge.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ricœur P. (1955) *Histoire et vérité.* Paris: Seuil (Russian translation: Saint Petersburg: Aletheia, 2002).

Ricœur P. (1983) *Temps et récit. T. 1 : L'intrigue et le récit historique.* Paris: Seuil (Russian translation: Moscow; Saint Petersburg: Kulturnaya initsiativa; Universitetskaya kniga, 1998).

Ricœur (1985) *Temps et récit. T. 3 : Le temps raconté.* Paris: Seuil.

Ricœur P. (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris: Seuil (Russian translation: Moscow: Izdatelstvo gumanitarnoy literatury, 2004).

Savage R. (Ed.) (2015) *Paul Ricoeur in the Age of Hermeneutical Reason: Poetics, Praxis, and Critique.* Lanham, MD: Lexington Books.

Shenge A.L. (2009) *Paul Ricoeur : La justice selon l'espérance.* Brussels: Lessius (in French).

Vallée M.-A. (2012) *Gadamer et Ricoeur. La conception herméneutique du langage.* Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2012.

Vdovina I.S. (2019) *Paul Ricoeur on "Champs-Élysées" of Philosophy.* Moscow: Kanon+ (in Russian).



DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-35-50
Оригинальная исследовательская статья
Original research paper

Морально-этические проблемы в концепции памяти Поля Рикера

О.И. Мачульская

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Концепция памяти является основополагающей в феноменологической герменевтике Поля Рикера. Ученый формулирует понятие справедливой памяти и ставит в связи с этим перед философией две глобальных задачи: эпистемологическую, предполагающую сохранение аутентичных представлений о прошлом, и этическую, требующую адекватной оценки действий субъектов истории с позиции нравственных норм. Моральный долг памяти вменяет в обязанность человечеству донести до будущих поколений знания о совершенных подвигах и злодеяниях, объективно квалифицировать произошедшие исторические события, проявить сострадание к жертвам социальных катаклизмов. Деятельность памяти характеризуется двумя взаимосвязанными тенденциями: искусством памяти и искусством забвения. Искусство памяти подразумевает форсирование спонтанного запоминания, настоящего сознанию, опирающееся на методы мнемотехники. Искусство памяти не является абсолютной задачей. С точки зрения Рикера, высшей целью являются этические ценности. Поскольку общество не может жить в состоянии непрерывной вражды и ненависти, в исключительных ситуациях во имя поддержания мира и предотвращения насилия следует прибегнуть к позитивному забвению, позволяющему перенести в резерв воспоминания о причиненном зле и очистить память от гнева. В качестве примера подобного позитивного забвения, способствующего нейтрализации конфликтов и консолидации общества, философ анализирует практику амнистии, предполагающей отмену юридического преследования представителей оппозиции и введение моратория на разоблачение и осуждение их действий при условии лояльности и отказа от насилия. Рикер приходит к выводу о том, что метафизическим горизонтом памяти является способность к прощению. Парадокс духовности заключается в доверии к человеку, в признании свойственного людям непреодолимого предназначения к добру. Это доверие к возможности возрождения личности допускает условное прощение виновного человека, не отменяя необходимости справедливого порицания преступных деяний и сострадания к их

жертвам. Этически просвещенная память архивирует знания о причиненном зле ради самоочищения до отказа от ненависти.

Ключевые слова: Рикер, память, забвение, вина, амнистия, прощение, примирение.

Мачульская Ольга Игоревна – научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН.

hermeneutique.academie@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9040-0160>

Для цитирования: Мачульская О.И. Морально-этические проблемы в концепции памяти Поля Рикера // Философские науки. 2019. Т. 62. № 9. С. 35–50. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-35-50

Moral and Ethical Problems in the Concept of Memory of Paul Ricœur

O.I. Machulskaya

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia

Abstract

The concept of memory is fundamental to the phenomenological hermeneutics of Paul Ricœur. The scientist formulates the concept of fair memory and sets two major tasks in for this philosophy: the epistemological one presupposing preservation of authentic ideas about the past, and the ethical one, which requires an adequate assessment of agents in history from the standpoint of moral norms. The moral duty of memory obliges humanity to convey to future generations the knowledge of achievements and atrocities committed in history, in order to objectively qualify historical events that have taken place and to show compassion for the victims of social cataclysms. The activity of memory is characterized by two interrelated trends: the art of memory and the art of oblivion. The art of memory involves the forcing of spontaneous memorization inherent in consciousness, based on the methods of mnemonics. The art of memory is not an absolute task. From the point of view of Ricœur, ethical values are the highest goal. Since no society can exist in a state of continuous hostility and hatred, in exceptional situations, in order to maintain peace and prevent violence, it has to resort to positive oblivion, which allows transferring evil memories to reserve areas and clearing the memory of anger. As an example of such positive oblivion, contributing to neutralization of conflicts and consolidation of society, the philosopher analyzes the practices of amnesty, involving abolition of legal prosecution of opposition activists and adoption of a moratorium on the exposure and condemnation of their past actions, subject to future loyalty and non-violence. Ricœur comes to the conclusion that the metaphysical horizon of memory is its ability to forgive. The paradox of spirituality consists in confidence in man, in admitting that striving for goodness is inherent in humans. This confidence of the possibility of a person's spiritual

rebirth enables conditional par a guilty person, without abolishing the need for a just censure of criminal acts or compassion for victims. Such ethically enlightened memory stores knowledge of inflicted evil for the sake of self-purification and further rejection of hatred.

Keywords: Ricœur, memory, oblivion, guilt, amnesty, forgiveness, reconciliation.

Olga I. Machulskaya – Research Fellow, Department of Modern Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
hermeneutique.academie@yandex.ru
<https://orcid.org/0000-0001-9040-0160>

For citation: Machulskaya O.A. (2019) Moral and Ethical Problems in the Concept of Memory of Paul Ricœur. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 9, pp. 35–50.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-35-50

Введение

Тема памяти является одной из центральных в концепции Поля Рикера. Как говорил сам философ в интервью в связи с изданием в России его книги «Память, история, забвение» [Рикер 2004], над этой проблемой он начал размышлять в 40-е гг. XX в. под влиянием учения Ясперса и исследовал ее на протяжении всей своей творческой деятельности. Рикер работал над основополагающими для герменевтики проблемами понимания и повествования. «Актуальность этой темы обусловлена тем, что повествование, рассказ позволяют установить связь с опытом времени, поскольку рассказ разворачивается во времени и повествует о событиях, происходящих во времени, о персонажах, живущих во времени. В соотношении времени и повествования присутствует опосредующее звено – память» [Рикер 2004, 8], – поясняет он. С одной стороны, память выполняет функцию хранительницы времени, поскольку мы убеждены в реальности произошедших событий благодаря тому, что мы о них помним и рассказываем. С другой стороны, память свидетельствует о состоявшихся во времени событиях посредством повествования, структурирующего воспоминания. «Поэтому возникает необходимость создания феноменологии памяти, то есть описания того, что греки называли анамнесис (anamnesis) – припоминание» [Рикер 2004, 8], – подчеркивает Рикер. Таким образом, продолжает философ, «...одной из ведущих тем моего исследования, помимо соотношения времени и повествования, стало соотношение личной памяти, коллективной памяти и истории как научной дисциплины, опирающейся на анализ конкретных фактов и материалов» [Рикер 2004, 9]. Изучение проблемы памяти сопровождалось глубокими изысканиями в области философии, истории, антропологии, психо-

логии, лингвистики. Проблему памяти в учении Рикера исследовали Дж.Э. Бараш [Barash 2004; Бараш 2012; Barash 2016; Бараш 2017], Ж.М. Ганьебен [Gagnebin 2019], И.И. Блауберг [Блауберг 2013], М.М. Федорова [Федорова 2018]. Этическую концепцию Рикера анализировали И.С. Вдовина [Вдовина 2013], М. Кастийо [Кастийо 2008], О.И. Мачульская [Мачульская 2014].

Во введении к книге «Память, история, забвение» автор излагает основные направления своего исследования. В первой части рассматривается феноменология памяти и мнемонических явлений. Вторая часть посвящена эпистемологии истории. В третьей части речь идет о герменевтике исторического существования. Рассуждения Рикера о проблемах памяти и забвения последовательно приводят его к необходимости осмыслить широкий круг вопросов этики, морали и практической деонтологии: памяти как морального долга, вины, примирения, прощения. В итоге тема этических аспектов концепции памяти становится еще одним значимым направлением теории Рикера, вызывающим пристальный научный интерес у читателей его работ.

Свою этическую систему Рикер обстоятельно излагает в книге «Я-сам как другой» («*Soi-même comme un autre*»), называя ее «Малой этикой», а в дальнейшем дополняет в работах «Этика и мораль» («*Ethique et morale*»), вошедшей в труд «Книга для чтения – I: О политике» («*Lectures – I: Autour du politique*»), и «От морали к этике и к этическим позициям» («*De la morale à l'éthique et aux éthiques*»), опубликованной в книге «Справедливое – II» («*Le Juste – II*»). Теоретик феноменологической герменевтики различает три уровня морально-этического сознания: этический, моральный и практический. Этика представляет собой сферу аксиологии, фундаментальных размышлений о высшем благе и абсолютных ценностях, свободного и творческого поиска нравственных идеалов. Мораль – это область деонтологии, она выражает позицию долженствования и выполняет задачу оценки этического суждения посредством общеобязательных норм. Практическая мудрость – это прикладная этика, благодаря которой сложившиеся представления о нормах и ценностях применяются в реальной жизни. В данной статье мы не будем придерживаться позиции строгого разграничения ценностного, нормативного и практического аспектов этики, поскольку сам Рикер, работая над темой памяти, акцентирует внимание прежде всего на содержательном исследовании разнообразного спектра взаимосвязанных проблем философского, исторического, этического, политико-юридического характера и отмечает, что термины «этика» и «мораль» с философско-лингвистической точки зрения являются эквивалентными и различаются лишь этимологически.

Память как моральный долг

Во введении к книге «Память, история, забвение» Рикер заявляет о том, что идея политики справедливой памяти (*la juste mémoire*) является для него одной из главных тем, изучение которой он считает своим гражданским долгом. В интервью, посвященном изданию его книги в России, автор поясняет, что «...коллективная память — это память о моральной обязанности осуществлять справедливость или допускать ее воплощение. Совершая хорошие или плохие поступки, человек является не просто индивидом, испытывающим давление обстоятельств, но мыслящим субъектом, который, сталкиваясь с препятствием, созидает собственную идентичность. Индивидуальная и коллективная память, способствующая формированию личной идентичности, порождает проблему справедливой памяти» [Рикер 2004, 9]. Слово «*juste*», означающее во французском языке, с одной стороны, «верный», «адекватный», «аутентичный» и, с другой стороны, «справедливый», «правомерный», «праведный», демонстрирует подход философа к трактовке проблемы памяти — правдивого воспоминания о прошлом и соблюдения требований морального долга по отношению к воспроизводимым в сознании событиям и их участникам.

Рикер исследует феномен утраты адекватности и целостности воспоминаний и анализирует причины забвения. По мнению ученого, исчезновение знаний об исторической реальности обусловлено стиранием мнемических следов. Недостаточность свидетельств, артефактов, документальных подтверждений приводит к отсутствию представлений о значимых исторических событиях, жизни цивилизаций, выдающихся достижениях культуры.

Распространенной причиной искажения представлений о прошлом является опасный процесс манипулирования памятью по политическим и идеологическим мотивам. Философ называет эту практику хитрой стратегией формирования «навязанного рассказа» [Рикер 2004, 125] в качестве инструмента «порабощения памяти» [Рикер 2004, 125]. Целенаправленная ложь, замалчивание и извращение сути событий приводят к доминированию некорректных представлений о реальности, способных соблазнить целые поколения. Примерами такой циничной пропаганды являются идеологические методы нацизма и сталинизма. Теоретик герменевтики ссылается на дискуссию немецких историков конца 80-х гг., в ходе которой было продемонстрировано сходство способов воздействия на массовое сознание в гитлеровской Германии и в СССР в период сталинской диктатуры.

Кроме того, существует вероятность несоблюдения объективности и беспристрастности со стороны участников событий, представителей средств массовой информации и ученых-историков, трактующих их,

что способствует возникновению мифов, стереотипов и фобий сознания. Рикер обращается к исследованию Пьера Нора «Места памяти» («Les Lieux de mémoire»), в котором автор анализирует прецеденты инверсии памяти – ситуации, характеризующейся тем, что модель памяти вытесняет историческую модель, создавая ложную картину прошлого. К подобным случаям неадекватной интерпретации исторических событий следует отнести попытки идеализировать Великую французскую революцию, изображая данную эпоху как выдающийся прецедент героической борьбы за свободу, демократию и прогресс, игнорируя при этом доказанные факты колоссального разгула террора и насилия, тотального раскола общества, духовной деградации, социально-экономической стагнации страны.

Рикер исследует синдром травмированной памяти – уклонения от воспоминаний о чудовищных страданиях со стороны жертв и очевидцев исторической трагедии (ужасы мировых войн, Холокост). Он рассматривает творчество Primo Levi¹ – итальянского писателя-эссеиста, этнического еврея, выжившего в Освенциме и посвятившего свою дальнейшую деятельность документальному, художественному и философскому осмысливанию опыта геноцида и бытия человека на грани жизни и смерти. Как отмечает Леви, несмотря на то, что именно страстное желание рассказать миру правду о преступлениях нацистов помогло ему выжить в концлагере, он столкнулся со специфической особенностью феномена памяти – бессознательным или осозанным стремлением не вспоминать о трагическом. Подобные попытки скрыть или ретушировать достоверные сведения о зверствах садистов-палачей и массовых убийствах невинных людей были присущи не только лицам, причастным к уничтожению мирных граждан, но и, как это ни парадоксально, самим жертвам. Пострадавшие от преступлений нацизма говорили о том, что им невыносимо тяжело нести бремя воспоминаний о жестокости, страданиях и нравственном падении человека в условиях тоталитаризма. Леви констатирует: «...Воспоминание о травме, полученной или нанесенной, – тоже травма, оно вызывает боль, в лучшем случае – беспокойство; поэтому оскорбленный старается не ворошить воспоминания, чтобы не открылась рана; оскорбивший – запятать их поглубже, чтобы освободиться, облегчить груз вины» [Леви 2010, 18].

Согласно Рикеру, идея справедливости позволяет реализовать две главные задачи памяти – эпистемологическую (сохранение аутентичных знаний о прошлом) и этическую (исполнение морального

¹ Primo Levi (Primo Levi, 1919–1987) – итальянский литератор, поэт, публицист, переводчик. Участник антифашистского сопротивления, бывший узник Освенцима. Приобрел мировую известность благодаря автобиографическим эссе, посвященным теме Холокоста.

долга). По мнению философа, «...среди всех добродетелей добродетель справедливости по своему существу и по своему назначению обращена к другому» [Рикер 2004, 129]. Долг помнить вменяет в обязанность воздавать справедливость другим людям, отличным от «я-сам». Идея долга связана с понятием наследия, подразумевающего, что мы обязаны тем, кто предшествовал нам, за то, какие мы есть. «Долг памяти не ограничивается сохранением материального – письменного или какого-либо иного – следа свершившихся фактов; он включает в себя чувство обязанности по отношению к другим, которых... уже нет, но они были» [Рикер 2004, 129]. Таким образом, заключает Рикер, «именно справедливость... превращает память в проект, и именно сам проект справедливости придает долгу памяти форму повелевающего будущего» [Рикер 2004, 128]. Как следует из логики рассуждений философа, долг памяти предъявляет требование донести адекватную информацию об исторических событиях, позволяющую дать справедливую этическую оценку подвигам либо злодеяниям субъектов действия, сохранить адекватные представления о нравственных нормах и ценностях в сознании человечества. Поминание и скорбь о жертвах социальных катаклизмов является примером сострадания и дает надежду на их предотвращение в будущем. Эти идеи созвучны высказываниям А.И. Солженицына о том, что его книга «Архипелаг ГУЛАГ» написана кровью миллионов невинных жертв тоталитаризма, от лица которых он стремился говорить в своих произведениях, чтобы увековечить память о них и донести правду о чудовищных преступлениях сталинского режима: «Я выполнил свой долг перед погибшими, это дает мне облегчение и спокойствие. Эта правда обречена была изничтожиться, ее забивали, топили, сжигали, растирали в порошок. Но вот она соединилась, жива, напечатана – и этого уже никому никогда не стереть» [Солженицын 1991].

Искусство памяти и искусство забвения

Как утверждает Рикер, работа памяти характеризуется двумя взаимодействующими модальностями. Это искусство памяти – *ars memoriae* и искусство забвения – *ars oblivionis*. Искусство памяти представляет собой методику целенаправленного усиления естественного запоминания, присущего сознанию. Философ называет это усилие подвижничеством запоминания.

Рикер регулярно обращается к работе британского историка культуры Френсис Йейтс² «Искусство памяти» [Yates 1966]. С точки зрения Йейтс, существуют два вида памяти: естественная (врожденная) и искусная (приобретенная). «Естественная память, присущая нашему уму, рождается одновременно с мыслью. Ис-

² Френсис Йейтс (Frances Amelia Yates, 1899–1981) – британский историк культуры, автор ряда работ, в которых исследуются проблемы памяти, мнемотехники и преемственности традиций в культуре.

кусная память – это память, развитая и укрепленная упражнением. Хорошая естественная память может быть улучшена благодаря тренировке, а люди менее одаренные могут укрепить свою слабую память, если обратятся к искусству» [Йейтс 1997, 16–17], – поясняет она. Английский теоретик памяти анализирует наследие философии и культуры Античности, Средневековья и эпохи Возрождения и воссоздает методологию запоминания, опирающуюся на места и образы памяти и соединяющую принципы мнемотехники и оккультной тайны. При этом, как отмечает Йейтс, если «... в древнем мире, незнакомом с книгопечатанием, не имеющим бумаги для записи и тиражирования лекций, развитая память имела жизненно важное значение» [Йейтс 1997, 16], то в современную эпоху искусная память не является обязательным качеством и представляет собой скорее уникальное свойство интеллекта отдельных личностей, своеобразную гимнастику ума.

Симметричной запоминанию тенденцией является забвение, заключающееся в устранении избыточной памяти. Этой способности посвящена книга немецкого исследователя истории и философии языка Харальда Вайнриха³ «Лета. Искусство и критика забвения» [Weinrich 1997], которую также часто цитирует Рикер. Вайнрих предостерегает от злоупотребления искусством памяти и призывает к разумному использованию естественной памяти. Аргументируя свою точку зрения, он ссылается на высказывание Гельвеция о том, что великий ум вовсе не предполагает великой памяти. Забвение – необходимый спутник памяти, выполняющий задачу структурирования информации по степени актуальности.

Как считает Рикер, проблема памяти и забвения помимо эпистемологического значения имеет важный этико-практический смысл. Безусловно, память должна противодействовать утрате аутентичных знаний о прошлом под давлением разрушительной силы времени. Тем не менее верная память не есть абсолютная задача. С точки зрения философа, высшей целью являются моральные ценности. Когда речь идет о трагических событиях истории, следует понимать, что «общество не может жить в бесконечном гневе против самого себя» [Рикер 2004, 693–694]. В экстремальных условиях глобальных конфликтов практическая мудрость диктует необходимость пожертвовать памятью во имя поддержания мира и предотвращения насилия. И здесь на помощь приходит искусство позитивного забвения. Следует различать заб-

³ Харальд Вайнрих (Harald Weinrich, род. 1927) – немецкий филолог, специалист в области истории и философии языка и литературы. Сформулировал оригинальные концепции памяти и забвения и лингвистики лжи.

вание, связанное со стиранием следов, и забвение, предполагающее сознательный отказ от гнева и тирании воспоминаний о пережитых страданиях.

По мнению Рикера, примером управляемого забвения является амнистия. Понятие «амнистия», этимологически и семантически близкое слову «амнезия», означает акт отмены юридического преследования для определенных социальных групп при условии их лояльности и отказа от насильственных действий. Амнистия применяется в ситуации масштабных конфликтов — революций, гражданских войн, политических столкновений, несущих угрозу миру и общественному порядку, либо масштабных социальных преобразований, требующих консолидации сил. Данная акция, как правило, распространяется на действия, совершенные обеими сторонами конфликта. «Общепризнанной целью амнистии является примирение между враждующими гражданами, гражданский мир» [Рикер 2004, 625].

Одним из древнейших прецедентов амнистии является упоминаемый Аристотелем Афинский указ 403 г. до н.э., принятый после победы демократии над олигархией тридцати тиранов, запрещающий мстить побежденным и напоминать о причиненном зле. Широко известен провозглашенный в 1598 г. Генрихом IV Нантский эдикт, даровавший равноправие католикам и протестантам, предписывающий предать забвению события религиозных войн и прекратить преследования участников противоборства. В период действия этого эдикта религиозные столкновения во Франции были приостановлены.

В качестве еще одного показательного примера амнистии философ приводит работу комиссии «Правда и Примирение» в ЮАР в 1996–1998 гг. Комиссия была создана по инициативе президента Нельсона Манделы и работала под руководством архиепископа Десмонда Туту⁴. Задачей комиссии было выявление и осуждение преступлений, совершенных сторонниками апартеида и борцами против расизма, амнистирование участников конфликта, признавших свою вину, и поддержка жертв политического насилия. К работе комиссии помимо ее официальных членов привлекались представители общественности, журналисты, интеллектуалы, духовенство. Уникальный опыт

⁴ Десмонд Мпило Туту (Desmond Mpilo Tutu, род. 1931) — англиканский архиепископ Кейптаунский. Первый чернокожий епископ в ЮАР, борец с апартеидом, проповедник идей толерантности, ненасилия и примирения. После свержения режима апартеида в ЮАР возглавлял комиссию «Правда и Примирение», занимавшуюся расследованием преступлений, совершенных в период гражданского противоборства в стране. Лауреат Нобелевской премии мира 1984 г.

данной инициативы по примирению вызвал научную дискуссию, в которой приняли участие известные философы Поль Рикер, Жак Деррида, Антуан Гарапон⁵, Барбара Кассен⁶. Обвиняемым и потерпевшим надлежало изложить факты преступлений, совершенных в период апартеида: убийств, истязаний, насилия, нарушений прав человека. Субъекты насильственных действий, осуществленных по политическим мотивам (защита режима апартеида либо борьба против расизма), получали шанс на амнистию при условии честного признания своей вины и принятия новых демократических установлений. Жертвы насилия получили возможность рассказать о чудовищных преступлениях и пережитых страданиях, излить свое горе перед лицом судей и обидчиков. Таким образом, как считает Рикер, слушания «...несомненно способствовали совместному катарсису...» [Рикер 2004, 668] и «...дали исторический шанс публичной форме работы памяти и скорби на службе общественному миру...» [Рикер 2004, 670]. При этом, как отмечает одна из членов комиссии, правозащитница Ясмин Соока, если в политическом плане потерпевшие признавали целесообразность амнистии, то в моральном плане большинство пострадавших были не готовы простить обвиняемых. Основной целью амнистии было решение политической задачи – предотвращение гражданской войны и установление мира. В отчете комиссии было указано, что «примирение не обязательно подразумевает прощение, но подразумевает минимальную волю к сосуществованию и совместному урегулированию в мирном ключе различных последствий» [Cassin 2004, 37]. Процесс примирения «...означает, что все жители Южной Африки принимают на себя моральную и политическую ответственность за то, чтобы воспитывать культуру прав человека» [Cassin 2004, 37]. В связи с этим Барбара Кассен подчеркивает необходимость разграничения политики и этики. «Политика и этика очевидным образом соперничают друг с другом за одну и ту же конечную цель: “благую жизнь”, как говорил Аристотель;

⁵ Антуан Гарапон (Antoine Garapon, род. 1952) – французский юрист, специалист в области философии права, бывший судья, публицист, радиоведущий, генеральный секретарь Института фундаментальных исследований юстиции в Париже

⁶ Барбара Кассен (Barbara Cassin, род. 1947) – французский историк философии, переводчик, специалист в области философии языка, теории перевода, риторики, психологии коммуникации. Главный редактор и один из авторов «Европейского словаря языков философии». Разрабатывала методику ведения дискуссий с целью разрешения мировоззренческих и политических конфликтов. Данные изыскания нашли эффективное практическое применение в процессе преодоления последствий апартеида в ЮАР, где по инициативе Кассен была создана Ассоциация риторики и коммуникации.

но политика обеспечивает архитектуру этой жизни, тогда как этика имеет в виду только сам мир как общее достояние» [Cassin 2004, 39]. Деятельность комиссии следует оценивать не с точки зрения кантовской морали автономии воли, а «...с позиций аристотелевского понимания политики: в политике не может быть... частной области, политика всегда имеет в виду... общее» [Cassin 2004, 42]. Работа комиссии по примирению положила начало осуществлению политической задачи предотвращения насилия. В ракурсе этики ситуацию можно было бы охарактеризовать как имитацию согласия и прощения, вынужденное отрицание памяти, приоткрывающее перспективу долгого пути по реализации этической цели – осознания вины и прощения.

Прощение как горизонт умиротворенной памяти

Как утверждает Рикер, прощение образует метафизический горизонт памяти и истории. «Прощение оказывается трудным: не легким, но и не невозможным» [Рикер 2004, 633]. Экзистентную предпосылку прощения составляет вина. Опыт вины, как это продемонстрировал Жан Набер, обретается в процессе рефлексии и является отправной точкой для формирования морального самосознания. Карл Ясперс относит осознание вины к состоянию предельных ситуаций (*situations limitées*) и различает четыре типа виновности: уголовную – нарушение правовых норм, политическую – преступные действия государства и активное или пассивное участие граждан в них, моральную – несоблюдение этических требований, метафизическую – причастность человека трансисторической традиции зла. С точки зрения Рикера, способность признавать себя виновным является одной из фундаментальных характеристик морали – вменяемости, означающей готовность человека быть свободным и сознательным субъектом собственных действий, – человеком могущим (*l'homme capable*) – и нести за них персональную ответственность. Сложным моментом в соотношении вины и прощения является, по мнению философа, их несоразмерность: глубинный характер вины и возвышенный характер прощения. Тем не менее прощение существует и имеет особый духовный смысл. «Есть прощение, как есть радость, есть мудрость, безрассудство, любовь» [Рикер 2004, 644], – настаивает он. Рикер обращается к гимну любви, провозглашенному св. Павлом в Первом послании к Коринфянам. Прощение возможно, потому что речь идет о даре духовном, о благодати. Любовь присутствует всегда и является всеобъемлющей. Она есть сама высота и полнота, и потому ее сила распространяется повсеместно. «А если любовь прощает все, то это “все” включает в себя и непростительное. Иначе она стала бы отрицанием себя самой»

[Рикер 2004, 645]. Парадокс духовности заключается в доверии к человеку, в признании наличия у людей неустранимого экзистенциального предназначения к добру. Необходимо уметь «отделить агента от его акта» [Рикер 2004, 679], т.е. разъединить возможности действия и их реализацию. Субъект, совершивший безнравственный поступок, безусловно, является виновным, а его деяния – греховными. Речь идет о том, чтобы простить виновного, осуждая его действия. Рикер ссылается на идею Деррида об условном прощении виновного, как если бы не фактически, но потенциально он мог бы стать другим. Подобное отношение к человеку, подчеркивает Рикер, «...выражает акт веры, доверие к возможностям возрождения “я”» [Рикер 2004, 680], предваряющее «...соединение прощения и раскаяния» [Рикер 2004, 680]. Задача этически просвещенной памяти заключается в том, чтобы, не отказываясь от аутентичной картины истории, не пренебрегая долгом справедливого порицания преступных деяний и сострадания к их жертвам, перенести в резерв, архивировать воспоминания о причиненном зле с целью очищения памяти до отказа от гнева, умиротворения общественного сознания.

Заключение

Концепция памяти является основополагающей в феноменологической герменевтике Поля Рикера. Память выполняет значимые эпистемологическую и этическую задачи. Философ развивает идею о том, что память представляет собой необходимую способность мышления человека, а историческая память является важнейшей составляющей культуры, источником устойчивых социальных и нравственных ориентиров, без которых невозможны позитивная деятельность в настоящем и проектирование будущего.

По мнению Рикера, информация, сохраняющаяся в памяти, не может быть полностью адекватна реальности. Память – как личная, так и коллективная – всегда является субъективно обусловленной. Содержание памяти зависит от мировоззрения и индивидуального опыта ее субъектов – индивидов и социальных групп, социально-политических условий жизни ее носителей, идеологических влияний и манипулирования общественным мнением и иных ситуационных факторов. Данные памяти требуют уточнения со стороны исторической науки. Память – это совокупность многообразных знаний, взаимно дополняющих друг друга и вступающих в некоторых случаях в противоречия. Французский философ трактует феномен памяти с позиций теории интерпретации: «...Множественность интерпретаций и даже конфликт интерпретаций являются не недостатком или пороком, а достоинством понимания, образующего суть интерпретации...» [Рикер 1995, 8].

Проблема памяти, как утверждает Рикер, имеет особое этическое измерение. Память является моральным долгом. Необходимо сохранить и передать последующим поколениям знания о совершенных в прошлом подвигах и преступлениях, дать им справедливую оценку, чтобы поддерживать тем самым существование моральных норм в культуре человечества и предотвратить повторение в дальнейшем чудовищных прецедентов насилия. Мы обязаны проявлять сострадание к жертвам социальных потрясений, помнить о героических поступках, донести до наших потомков воспоминания об ушедших людях, поскольку мировоззрение каждого человека уникально и ценно для истории.

Как утверждает философ, справедливая память не является абсолютной целью коллективного сознания. Принципы деонтологии нуждаются в коррекции с позиции аксиологии. Высшие этические ценности – идеалы всеобщего блага, любви и мира должны стать определяющими ориентирами в процессе принятия практического решения. Рикер предлагает производный от категорического императива Канта функциональный критерий этического выбора, позволяющий, с его точки зрения, соединить задачи аксиологии (этики), деонтологии (морали) и практической целесообразности (жизненной мудрости): «Действуй исключительно согласно максиме, гласящей, что ты можешь вместе с тем хотеть, чтобы *не было того, чего не должно быть*, а именно – зла» [Рикер 2008, 259].

Поскольку общество не может жить в состоянии непрерывной вражды и ненависти, в исключительных ситуациях во имя поддержания мира и предотвращения насилия следует прибегнуть к позитивному забвению, позволяющему перенести в резерв воспоминания о причиненном зле и очистить память от гнева. Французский мыслитель приходит к выводу о том, что метафизическим горизонтом памяти является способность к прощению. Доверие к возможности возрождения личности допускает условное прощение виновного человека, не отменяя необходимости справедливого порицания преступных деяний и сострадания к их жертвам. Этически просвещенная память архивирует знания о причиненном зле ради самоочищения до отказа от ненависти.

Историческая память сохранила немало примеров того, когда значение тех или иных событий, роль социальных сил и личностей являются противоречивыми и не подлежат однозначной оценке. Благие намерения и позитивные идеалы остаются неосуществленными и порождают хаос и насилие. Противостоящие друг другу стороны конфликта преследуют утилитарные и циничные цели, а события развиваются стихийно и катастрофически: Столетняя война в Европе, Великая французская революция, Октябрьская революция и Гражданская война в России, Первая и Вторая мировые войны. Субъекты истории оказываются вовлеченными в глобальные трагические катаклизмы с непредсказуемыми последствиями. С точки зрения практической

эффективности и целесообразности невозможно однозначно квалифицировать подобные действия и события. Однако с позиции морали возможно и необходимо дать справедливую оценку конкретным человеческим поступкам – подвигам и злодеяниям, честному исполнению долга и мужественному отказу от участия в преступных действиях.

Показательный пример трансформации представлений о прошлом описывается термином «синдром Виши» – выражением, введенным в научный оборот историком Анри Руссо⁷, обозначающим процесс мучительного и противоречивого осознания французским народом сущности коллаборационистского режима под предводительством маршала Петена, установившегося во Франции в период оккупации страны войсками нацистской Германии.

В книге «Синдром Виши: от 1944 до наших дней» («Le syndrome de Vichy: de 1944 à nos jours»), на которую ссылается Рикер, Руссо демонстрирует эволюцию трактовки исторической роли проекта «Национальной революции» Петена и сотрудничества с Германией от радикального осуждения и требований возмездия к пересмотру и частичному оправданию, а затем – амнистии, стремлению к толерантности и примирению. Тем не менее французское общество единодушно отвергает предательство, насилие, жестокость, совершенные во время оккупации, и гордится нравственной стойкостью героев Сопротивления.

Книга «Память, история, забвение», написанная Рикером на закате XX в. и обобщающая опыт размышлений философа над проблемой памяти и ее этическими аспектами, остается актуальной в современных условиях и служит великому делу примирения человечества.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бараш 2012 – *Бараш Дж.Э.* Что такое коллективная память? К вопросу об интерпретации памяти Полем Рикером / пер. с франц. И.С. Вдовиной // *Философские науки.* 2012. № 10. С. 32–43.

Бараш 2017 – *Бараш Дж.Э.* Влияние учения Хайдеггера на концепцию истории П. Рикера / пер. с франц. О.И. Мачульской // *Философские науки.* 2017. № 8. С. 87–105.

Блауберг 2013 – *Блауберг И.И.* О памяти и забвении: П. Рикер и А. Бергсон // *Поль Рикер в Москве.* – М.: Канон+, 2013. С. 191–206.

Вдовина 2013 – *Вдовина И.С.* Поль Рикер: практическая мудрость философии // *Поль Рикер в Москве.* – М.: Канон+, 2013. С. 267–276.

⁷ Анри Руссо (Henry Rousso, род. 1954) – французский историк. Автор ряда работ, посвященных истории Второй мировой войны, анализу тоталитаризма, теме Холокоста, проблеме исторической памяти. Его книга «Синдром Виши: от 1944 до наших дней» [Rousso 1987] вызвала мощный резонанс в среде французских интеллектуалов.

Рикер 1995 – *Рикер П.* Герменевтика. Этика. Политика. – М.: КАМИ, 1995.

Рикер 2004 – *Рикер П.* Память, история, забвение. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.

Рикер 2008 – *Рикер П.* Я-сам как другой. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.

Йетс 1997 – *Йейтс Ф.* Искусство памяти. – СПб.: Университетская книга, 1997.

Кастийо 2008 – *Кастийо М.* Понятие этики и морали в учении Поля Рикера / пер. с франц. О.И. Мачульской // *Поль Рикер – философ диалога.* – М.: ИФ РАН, 2008. С. 12–23.

Леви 2010 – *Леви П.* Канувшие и спасенные. – М.: Новое издательство, 2010.

Мачульская 2014 – *Мачульская О.И.* Этическая концепция Поля Рикера: ответ антинормативной философии // *Поль Рикер: Человек – общество – цивилизация.* – М.: Канон+, 2014. С. 249–257.

Солженицын 1991 – *Солженицын А.И.* Интервью журналу «Time» от 19.01.1974 // *Новый мир.* 1991. № 8.

Федорова 2018 – *Федорова М.М.* История/память: «трудная» дилемма // *История философии.* 2018. Т. 23. № 1. С. 108–121.

Barash 2004 – *Barash J.A.* Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe. – Paris: Presses universitaires de France, 2004.

Barash 2016 – *Barash J.A.* Collective Memory and the Historical Past. – Chicago; London: Chicago University Press, 2016.

Cassin 2004 – *Cassin B.* Amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique // *Vérité, réconciliation, réparation.* – Paris: Seuil, 2004. P. 37–57.

Gagnebin 2019 – *Gagnebin J.M.* Les empêchements de la mémoire // *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies.* 2019. Vol 10. No 1. P. 43–57.

Roussio 1987 – *Roussio H.* Le syndrome de Vichy: de 1944 à nos jours. – Paris: Seuil, 1987.

Weinrich 1997 – *Weinrich H.* Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens. – München: C.H. Beck, 1997.

Yates 1966 – *Yates F.A.* The Art of Memory. – London: Routledge; Chicago: University of Chicago Press, 1966.

REFERENCES

Barash J.A. (2004) *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe.* Paris: Presses universitaires de France (in French).

Barash J.A. (2012) What Is a Collective Memory? On the Question of Paul Ricœur's Interpretation of Memory. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki.* 2012. No. 10, pp. 32–43 (Russian translation).

Barash J.A. (2016) *Collective Memory and the Historical Past.* Chicago: Chicago University Press.

Barash J.A. (2017) The Reality of the Historical Past: The Heideggerian Turn in Paul Ricœur's Reflection on History. *Russian Journal of Philoso-*

phical Sciences = *Filosofskie nauki*. 2017. No. 8, pp. 87–105 (Russian translation).

Blauberger I.I. (2013) On Memory and Oblivion: P. Ricœur and A. Bergson. In: Vdovina I.S. (Ed.) *Paul Ricoeur in Moscow* (pp. 191–206). Moscow: Kanon + (in Russian).

Cassin B. (2004) Amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique. In: Cassin B., Cayla O., & Salazar P.-J. (Eds.) *Vérité, réconciliation, réparation* (pp. 37–57). Paris: Seuil (in French).

Castillo M. (2008) The Concept of Ethics and Morality in the Doctrine of Paul Ricoeur. In: Blauberger I.I. (Ed.) *Paul Ricoeur Is a Philosopher of Dialogue* (pp. 12–23). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Russian translation).

Gagnebin J.M. (2019) Les empêchements de la mémoire. *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*. Vol 10, no 1, pp. 43–57 (in French).

Levi P. (1986) *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi (Russian translation: Moscow: Novoye izdatel'stvo, 2010).

Machul'skaya O.I. (2014) The ethical concept of Paul Ricoeur: the answer of anti-normative philosophy. In: Blauberger I.I. & Vdovina I.S. (Eds.) *Paul Ricoeur: Man – Society – Civilization* (pp. 249–257). Moscow: Kanon + (in Russian).

Fedorova M.M. (2018) History/Memory: The “Difficult” Dilemma. *Istoriya filosofii / History of philosophy*. Vol. 23, no. 1, pp. 108–121 (in Russian).

Ricœur P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil (Russian translation: Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury, 2008).

Ricœur P. (1995) *Hermeneutique. Ethique. Politique*. Moscow: KAMI (Russian translation).

Ricœur P. (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil (Russian translation: Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury, 2004).

Rousso H. (1987) *Le syndrome de Vichy: de 1944 à nos jours*. Paris: Seuil (in French).

Solzhenitsyn A.I. (1991) Interview with the Time magazine on January 19, 1974. *Novyy mir*. 1991. No. 8 (in Russian).

Vdovina I.S. (2013) Paul Ricoeur: The Practical Wisdom of Philosophy. In: Vdovina I.S. (Ed.) *Paul Ricoeur in Moscow* (pp. 267–276). Moscow: Kanon + (in Russian).

Weinrich H. (1997) *Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens*. München: C.H. Beck (in German).

Yates F.A. (1966) *The Art of Memory*. London: Routledge; Chicago: University of Chicago Press (Russian translation: Saint Petersburg: Universitetskaya kniga, 1997).

Философия войны в работах французских исследователей

А.В. Соловьев

*Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия*

Аннотация

В статье рассматривается становление и развитие «философии войны» в трудах французских авторов с XIX в. по настоящее время. Возникновение философии войны было закономерным событием в развитии взглядов на войну, изложенных в произведениях античных философов, а также мыслителей, политических и религиозных деятелей европейского Средневековья. Во Франции появление этого философского направления, представлявшего собой органичную часть философии политики, было связано с именем участника наполеоновских войн генерала артиллерии, маркиза Жоржа де Шамбре. Именно он ввел в научный обиход термин «философия войны». Это название быстро распространилось не только во французской философской среде, но в целом в Европе. На рубеже XIX–XX вв. появилась целая плеяда французских авторов, пристально исследовавших феномен войны под углом зрения философии. К ним можно отнести П.-Ж. Прудона, Р. Анри, Ж. Лагоржета, Г. Ланё, Э. Лависа, Ш. Летурно, А. Рамбо и др. Они способствовали становлению философии войны во французской философско-политической мысли. Первая и Вторая мировая война открыли новые имена во французской философии войны: Тейяр де Шарден, А. Бергсон, М. Пруст, Ж.-П. Сартр, Р. Арон, Ш. де Голль, Г. Бутуль и др. Более позднее поколение «философов войны» успешно развивало сложившееся направление в философии. А. Филоненко продолжил традицию в своем «Эссе о философии войны». Французские авторы с большим интересом относятся к трудам прусского философа войны К. фон Клаузевица. Его творчеству Р. Арон и Р. Жирар посвятили произведения, в которых осмысливается место войны в жизни общества. В XXI в. проблема войн и военных конфликтов не утратила актуальности. Автор делает вывод, что французская философия войны отвечает на современные вызовы. Нынешние ее представители, такие как Ж.-Б. Жанжен Вилмер, Ж.-П. Дюпуи и др. подтверждают жизненность и востребованность этого направления.

Ключевые слова: философия войны, де Шамбре, фон Клаузевиц, феномен войны, причины войн, полемология, национальный интерес, новая наука о войне.

Соловьев Алексей Васильевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

alexol.ross.msc@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0814-0473>

Для цитирования: Соловьев А.В. Философия войны в работах французских исследователей // Философские науки. 2019. Т. 62. № 9. С. 51–67. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-51-67

The Philosophy of War in the Works of French Scholars

A.V. Soloviev

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Abstract

The article discusses the formation and development of the philosophy of war in the works of French scholars from the 19th century until present times. The emergence of the philosophy of war was a natural event in the development of views on war set forth in the works of ancient philosophers as well as by thinkers, political and religious figures of the European Middle Ages. In France, the emergence of this philosophical trend, which was an organic part of the philosophy of politics, was associated with the artillery general Marquis Georges de Chambray, a veteran of the Napoleonic Wars. It was he who introduced the term “philosophy of war” into scientific use. This name was soon accepted, not only in the French philosophical environment, but throughout Europe. At the turn of the 19th and 20th centuries, there appeared an entire galaxy of French authors who closely studied the phenomenon of war from the standpoint of philosophy. These included P.-J. Proudhon, R. Henry, J. Lagorgette, G. Lagneau, E. Lavissee, C. Letourneau, A. Rambaud and others. They contributed to the formation of the philosophy of war in French philosophical and political thought. The First and Second World Wars discovered new names in the French philosophy of war: Teilhard de Chardin, A. Bergson, M. Proust, J.-P. Sartre, R. Aron, C. de Gaulle, G. Boutoul and others. A later generation of “philosophers of war” successfully developed the already established trend in philosophy. Thus, A. Philonenko continued the tradition in his Essay on the Philosophy of War. French authors are very interested in the works of the Prussian philosopher of war C. von Clausewitz. Considering his views, R. Aron and R. Girard wrote works discussing the place of war in social life. In the 21st century, the problem of wars and military conflicts has not lost its relevance. The author concludes that French philosophy of war meets modern challenges. Its current representatives, such as J.-B. Jeangène Vilmer, J.-P. Dupuy and others, confirm the vitality and relevance of this trend.

Keywords: philosophy of war, de Chambray, von Clausewitz, phenomenon of war, causes of war, polemology, national interest, new military science.

Alexey V. Soloviev – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of the Department of the Philosophy of Politics and Law, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

alexol.ross.msc@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0814-0473>

For citation: Soloviev A.V. O.A. (2019) The Philosophy of War in the Works of French Scholars. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 62, no. 9, pp. 51–67. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-51-67

*Памяти моего Учителя, Наставника и Друга
профессора, генерала Игната Семеновича Даниленко*

Введение

Тема войны интересовала мыслителей во все времена. Философы также не могли обойти вниманием эту тему, ведь она ставила важные философские вопросы, связанные с природой человека и причинами, приводящими к войнам и военным конфликтам. Случилось так, что встреча с профессором И.С. Даниленко во многом определила мой дальнейший научный интерес. Именно он посоветовал мне заняться исследованием французской полемологии и творчеством ее яркого представителя Г. Бутуля. Из этого родились несколько курсовых работ, дипломная работа, а затем и кандидатская диссертация по французской школе полемологии. Моим научным руководителем в тот период был профессор И.А. Гобозов, с которым на протяжении более чем тридцати лет мы поддерживаем творческий контакт. В моей профессиональной деятельности тема войны занимает значимое место. С начала преподавания на философском факультете МГУ мной были прочитаны спецкурсы, посвященные проблеме войны, например, «Философия войны» (с 2009 г.), «Основы полемологии» (с 2016 г.), написаны многочисленные статьи, посвященные полемологической проблематике. Также я принимал участие в различных конференциях по проблемам войн и военных конфликтов.

Одной из особенностей авторского подхода к исследованию феномена войны является ориентация на сопоставление различных точек зрения по данной проблеме. К сожалению, в публикациях современных российских авторов редко упоминаются французские философы, мыслители и политические деятели, писавшие о войне в парадигме «философии войны». Тем не менее концепции французских философов отличаются оригинальностью и заслуживают внимательного изучения.

**Философское осмысление войны:
появление термина «философия войны»**

Философы с давних времен пытались постичь смысл войны и причины ее возникновения. Философский подход коренным образом отличался от других форм осмысления этого феномена: мифологического, религиозного, исторического. Рациональное постижение данного явления позволяло выделить его сущностные черты и тем самым понять причинно-следственную связь между факторами, порождающими его, и наступающими последствиями. Такого рода попытки мы находим в европейской Античности у Гераклита, Платона, Аристотеля, Цицерона и др. Война как существенная часть жизни общества находила отражение в трудах полководцев, мыслителей, философов, однако длительное время не происходило выделения области знания о войне в отдельное направление. Первым, кто заговорил о «философии войны», был маркиз Ж. де Шамбре, участник Русской кампании 1812 г. В предисловии к своей работе, названной «Философия войны» (впервые вышла в 1827 г., затем неоднократно переиздавалась), он объясняет, в каком смысле им трактуется понятие «философия», которое он связывает с понятием «война», чтобы проникнуть в сущность этого феномена: «Слово *“философия”* имеет несколько значений, я рассчитываю познакомить с тем значением, которое я дал ему в названии этого произведения. В применении человеческого ума выделяют четыре уровня: 1) ремесло, 2) искусство, 3) наука, 4) философия. Ремесло является рутинной или способностью, приобретенной практикой без знания принципов и правил; искусство подчинено правилам или принципам; наука является системой знаний о полезном предмете; философия является основой, положительным началом, сущностью или даже общими положениями науки. Именно в этом смысле я использовал слово *“философия”*: Линней, Вольтер, Фуркруа, Жоффруа Сен-Илер и многие другие авторы использовали его в том же самом смысле» [Chambray de 1829, v–vi]¹.

Надо отметить, что книга маркиза де Шамбре вышла в свет на несколько лет раньше труда К. Клаузевица «О войне», в котором прусский военный мыслитель не употреблял этот термин. Конечно, это не свидетельствует о том, что его произведение не имело философского значения. О Клаузевице справедливо пишут как о

¹ Этот фрагмент отсутствует в издании 1827 г. Видимо, Ж. де Шамбре счел необходимым показать, почему он прибег к философской трактовке войны, а также обосновать причину, по которой он назвал свое эссе «философия войны».

представителе философии войны, но приоритет в создании термина принадлежит не ему.

Становление направления «философия войны»

Примечательно, что на начальном этапе возникновения философии войны значительный вклад в становление этого направления внесли профессиональные военные (фон Клаузевиц, де Шамбре). Продолжателем этой традиции стал французский автор Р. Анри, написавший очередное эссе по философии войны [Henry 1879]. Не случайно, что на его работу ссылается русский и советский военачальник А.Е. Снесарев, создавший учебный курс по философии войны для офицеров-слушателей Академии Генерального штаба РККА, начальником которой он был с 1919 по 1921 гг.²

Накануне XIX в. в европейской философской и общественно-политической мысли преобладали пацифистские настроения. Во Франции, как и в других странах Европы, среди интеллектуалов существовали иллюзии того, что на смену войне придет новая система отношений между государствами, когда войны станут ненужными, поскольку им будет найдена адекватная замена. В этом случае война становится бессмысленной, т.к. на смену ей приходят иные способы разрешения конфликтов: дипломатический, экономический, расширение культурных контактов и т.п.

К числу тех, кто не разделял оптимизма по поводу мирного развития человечества, был французский философ и социолог П.-Ж. Прудон, усомнившийся в том, что с войной может быть покончено. В своем двухтомном исследовании «Война и мир» («Guerre et paix») он приходит к мнению, что война неотделима от жизни общества и что она является необходимым условием его существования: «Для меня очевидно, что война имеет глубокие корни в юридическом, эстетическом и нравственном чувстве народов. Можно даже сказать, что она имеет свою отвлеченную формулу в диалектике. Война – это наша история, наша жизнь, вся наша душа; это – законодательство, политика, государство, отечество, социальная иерархия, общенародное право, поэзия; еще раз повторяю, война есть все. Нам говорят об уничтожении войны, как будто дело идет о пошлинах и таможах. Не видят того, что если отбросить войну и связанные с нею идеи, не остается ничего, положительно ничего, от всего прошлого, не останется даже атома для устройства будущего. Да! Я могу сказать этим нелепым миротворцам то, что сказали однажды мне самому по поводу собственности: без войны что станет с обществом? Какие будут его идеи? Какая литература, поэзия, искусство? Что

² Подробно рассматривается в статье А.В. Соловьева «А.Е. Снесарев – представитель русской философии войны [Соловьев 2018].

будет делать человек, существо разумное, религиозное, правосудное, свободное, личное, а по причине всего этого и воинственное? Чем будет народ, эта коллективная сила, постоянно стремящаяся к расширению? Что станет с человечеством при вечном покое?» [Прудон П.-Ж. 1864, 77–78]. Его не удовлетворяют поверхностные причины, которыми обычно объясняют войны, он хочет проникнуть в сущность явления.

Другой французский автор, Ф. Одисс Барро³, размышляя над философскими проблемами истории, в частности над парадоксами войны, отмечает: «Над всеми этими многочисленными видами животных стоит человек, разрушительная рука которого не бережет ничего живого. Он убивает, чтобы кормиться, он убивает, чтобы одеваться, он убивает, чтобы наряжаться; он убивает, чтобы нападать, он убивает, чтобы защищаться; он убивает, чтобы обучаться, он убивает, чтобы развлекаться, он убивает, чтобы убивать. Надменный и грозный царь, ему нужно все, и ничто ему не противится. Однако какое существо уничтожит того, кто уничтожает их всех? Он. Именно на человека возлагается убийство человека» [Odysse-Barrot 1864, 11–12]. Тем самым он указывает на причину войн, которая кроется в самом человеке.

Иллюзии, навеянные оптимистически настроенными авторами, не оправдались. Первая мировая война, которую французы называли Великой войной (*Grande guerre*), стала тяжким испытанием для стран-участниц, показала глубину противоречий, ставших реальной причиной катаклизма, дала пищу для более реальных оценок этого феномена.

Тейяр де Шарден, участвовавший в этой войне в качестве санитара, в свободное от выполнения служебных обязанностей время вел записи, вошедшие позднее в сборник под общим названием «Сочинения военного времени» [Teilhard de Chardin 1965]. В них рассуждения на различные темы перемежаются с мыслями о войне. Жизнь на передовой давала, как ни странно, богатую пищу для философских размышлений о войне и мире. И это вполне естественно, т.к. трудно отделить одно от другого. Примечательно, что наблюдения очевидца, участника событий и одновременно мыслителя, философа придают этому сборнику особую ценность. В одном из эссе этого сборника, названном «Ностальгия по фронту», он пишет: «Наконец, когда наступит мир, желаемый народами (и мной в первую очередь), что-то внезапно погаснет на земле. Через войну образовалась трещина в коросте банальностей и условностей. Открылось “окно” на

³ Одисс Барро (1830–1907) – французский публицист, главный редактор газеты «Марсельеза», основатель журнала «*Revue des cours scientifiques et littéraires*».

тайные механизмы и глубинные слои человеческого будущего. <...> В мирное время все покрывается налетом монотонности и прежней мелочностью» [Teilhard de Chardin 1965, 182]. Он противопоставляет этому войну, которая открывает участникам сверхчеловеческую реальность: «Счастливы, наверное, те, которых смерть забрала в ходе деяния и самой атмосферы войны, когда они были движимы возложенной на них ответственностью, сознанием, свободой большей, чем их собственная, когда они были возвышены до края Света, совсем близко к Богу!» [Teilhard de Chardin 1965, 183]. Таким образом, война становится для него встречей с Абсолютом.

Анри Бергсон, представитель интуитивизма и философии жизни, в ноябре 1914 г. в «Армейском бюллетене Республики» («Bulletin des armées de la République») публикует текст в поддержку Франции и ее солдат. В первой строке он заявляет, что окончание битвы не вызывает сомнения: Германия падет. Это даже не предвидение, это похоже на пророчество. Жан-Филипп Казье так оценивает это короткое обращение к французскому солдату: «Так, текст Бергсона осуществляет с самого начала ряд сдвигов: история и политика перекрываются там метафизикой, случайность смещается в сторону высшей необходимости, единичное вписывается в разряд политического и морального, а также жизненного, которое охватывает индивида и субъекта, определяемых как средства этого порядка. Солдат становится своеобразным античным героем, а Франция – одновременно мифической и метафизической фигурой» [Cazier 2015, 10]. Тема войны, хотя не ярко выраженная, постоянно присутствует также в его работе «Два источника морали и религии», вышедшей в 1932 г.

Элементы нигилизма и мистицизма в осмыслении войны мы находим у Ж. Батая в работах «Внутренний опыт», «Границы полезного» и др.

У Марселя Пруста тема войны обретает настоящее философское звучание в его произведении «В поисках утраченного времени». Филипп Менг⁴ утверждает наличие двух типов осмысления войны у Пруста: ортодоксальный, интегрированный в государственный аппарат, и второй – оригинальный, предвосхищающий взгляды Ж. Делеза, показывающий существование «машин войны», независимых и внешних по отношению к государству.

Война также повлияла на творчество Жан-Поля Сартра, участвовавшего во Второй мировой войне. Период в начале боевых действий Германии против Франции получил название Странной войны. В это время французский философ служил рядовым на геодезическом пункте в Вогезах. Там он имел возможность посвящать свой

⁴ Филипп Менг (Philippe Mengue) – французский философ, специалист по творчеству де Сада и Ж. Делеза.

досуг составлению дневников, в которых описывал происходящие вокруг него события. Эти записи позднее были изданы под названием «Дневники Странной войны, сентябрь 1939 – март 1940». Война была поворотным моментом в судьбе Сартра: разрыв с пацифизмом и переход к активной гражданской позиции. Время, проведенное в плену, и участие в Сопротивлении также сыграли важную роль в его философском становлении. Его дневники имеют синкретический характер. В них есть место наблюдениям, рассуждениям и умозаключениям социально-философского характера. В «Дневниках» Сартр применял опыт своего философского романа «Тошнота» (1938), где он уже использовал жанр дневниковых записей, которые ведет главный герой Антуан Рокантен. Чувствуется также влияние предшествующих философских работ.

Его наблюдения о «мире войны» – это еще не философия, но уже не просто заметки очевидца: «Человек – я хочу сказать, человек стадный. Собственная беспорядочность войны и двусмысленность природы война происходят из того, что к человеку относятся как к машине и – одновременно – как к психическому существу, восприимчивому к церемониалу. 1) Как к машине: подобно рабочему, солдат трудится. Но труд его непроизводителен. В конечном счете, он нацелен на разрушение; если этот труд ничего не разрушает, то является лишь симуляцией – стрельба холостыми патронами, учения, нескончаемые репетиции. С солдатского труда нет никакой прибыли, так как этот труд не производит стоимости в марксистском смысле слова. Это голое усилие. Солдата не эксплуатируют, но тем не менее в еще большей мере, чем рабочего, его содержат как машину. <...> 2) Как к церемониальному существу. Вчера на построении делали упор на “высоком значении отдания чести”. Очевиден консервативный ход мысли: отдание чести существует как церемониал. Потом пытаются придать ему высокое значение. Идея де Местра и Бональда. Нас связывают церемониалом и муштрой, мы пленники воинских правил поведения. Солдаты в Вердене, которых муштровали во время передышек, чтобы “как следует держать в руках”. В этом анализ Алена оказался совершенно верным. Очевидно, однако, что ему далеко до полноты. Двусмысленность заключается в том, что командование в своем представлении стадного человека без конца скачет от материала к церемониалу и от церемониала к материалу. И, естественно, вслед за командованием в своем представлении самого себя скачет и сам человек» [Сартр 1983–1995].

Рассуждения Сартра в «Дневниках» о свободе, демократии, фашизме, цивилизации, ценностях близки к политической философии: «Не путать истоки этой войны, которые, возможно, будут понятны для историка, с мотивами, которые побуждают нас сражаться

и которые, как я указал выше, неясны. В самом деле, следует попытаться мыслить эту войну как событие, как значимую реальность и как ценность. Как раз ценность этой отдельно взятой войны и ускользает» [Сартр 1983–1995].

Распространенное утверждение о том, что феномен войны является общей темой для интеллектуалов XX в., вполне обосновано. Многие французские писатели, политики, мыслители писали об этом явлении. Среди известных имен стоит упомянуть друга Сартра по Высшей нормальной школе, затем ставшего его оппонентом и идеологическим противником, Реймона Арона. Его разностороннее творчество не обошло вниманием фундаментальную тему современности – войну. Будучи видным теоретиком международных отношений, он уделял большое внимание феномену войны. Среди его значимых в этом отношении работ выделяются: «Непрерывная война» [Aron 1951], «Мир и война между народами» [Aron 1962], «Философ войны – Клаузевиц» [Aron 1976].

В «Непрерывной войне» Арон выделяет идею соотношения количества и качества в процессе создания «критической массы». Войны могут достигать ее, создавая тем самым условия для возникновения «цепной реакции». Так Первая мировая война переросла во Вторую и имеет возможность перейти в Третью.

Другая его работа «Мир и война между народами», опубликованная в 1962 г., посвящена обоснованию теории международных отношений. В обширной статье, посвященной выходу этой книги, французский историк и политолог Ж.-Б. Дюрозель подробно остановился на вкладе, внесенном Р. Ароном в развитие теории международных отношений: «Эта абстрактная теория, заключающаяся в концептуализации, предполагает, естественно, вторую часть: поиск детерминант. Теория подсказала, какие элементы должны быть проанализированы; социология будет влиять на эти элементы. Задача социолога “находится между задачей теоретика и задачей историка”⁵. Историк интерпретирует совокупность особенного, единичного. Социолог ищет суждения “некой всеобщности”. Итак, существует две категории возможных детерминант. Одни физические или материальные: пространство, население, ресурсы; другие – социальной природы: нация и ее режим; «цивилизация», феномен будущего, относительно стабильные черты (закономерности) и превращения которого необходимо осмыслить; и, наконец, человечество, т.е. закономерность, связанная с сущностью человеческой природы. Большая проблема, относящаяся к последнему понятию,

⁵ В цитируемом фрагменте из статьи Ж.-Б. Дюрозеля содержатся цитаты, взятые им из трактата Р. Арона «Paix et guerre entre les nations» [Aron 1962, 184].

заключается в том, чтобы знать, является ли человек агрессивным от природы, существует ли биологическая агрессивность или война является следствием общественного состояния. “Трудность мира относится скорее к человеческой сущности, чем к животному началу человека”⁶» [Duroselle 1962, 965].

На наш взгляд, эта часть задачи относится не только и не столько к компетенции историка или социолога, сколько к компетенции философа. Поэтому вполне уместно говорить о вкладе Р. Арона в философию войны, но не только. Одновременно в своем труде он пытается размышлять над будущим человечества. В еще большей степени Р. Арон раскрывается как представитель философии войны в одном из поздних произведений «Философ войны – Клаузевиц» [Aron 1976].

А. Глюксманн, находившийся под влиянием своего учителя в период пребывания в должности ассистента Р. Арона, в декабре 1967 г. опубликовал свою первую книгу «Размышления о войне» [Glucksmann 1967], которую он охарактеризовал спустя двадцать лет как смесь философии, военной стратегии, ядерного устрашения и теории игр. Тем не менее она определила его интерес к военным вопросам, конфликтам, проблеме насилия, терроризма и т.п.

В это время в исследовании феномена войны получила развитие полемология – «новая наука о войне», по выражению ее создателя Г. Бутуля [Bouthoul 1951, 1962]. Это направление вызывало интерес в научных и политических кругах Франции. Французский институт полемологии в Париже находился под покровительством Министерства иностранных дел, Министерства обороны, Министерства национального образования и Государственного министерства по научным исследованиям. Хотя Г. Бутуль считал, что полемология является социологией войны, это направление отличалось междисциплинарностью при исследовании явления «война – мир». Полемологи широко использовали эвристические возможности смежных дисциплин. В фундаментальных работах основателя полемологии часто встречаются рассуждения, которые носят философский характер. Это отмечает А. Филоненко в «Эссе о философии войны», отождествляя философию войны и полемологию [Philonenko 1976, 7]. Он выделяет философскую направленность размышлений в трудах Г. Бутуля, испытывавшего настоятельную потребность отойти от социологизма своей теории и перейти к обобщениям философского характера. Похожую мысль формулирует румынский автор В. Секэреш: «Спорные, без сомнения возвращающие неожиданно для наших дней к социологизму Дюркгейма идеи отца полемологии имеют тем не менее заслугу в том, что они подчеркнули

⁶[Aron 1962, 364].

необходимость цельного взгляда на человека и его прошлое...» [Secâres 1975, 81].

Философская парадигма изучения войны

С момента появления «философии войны» ее представители стремились рассмотреть войну в рамках философской парадигмы. Так, вышеупомянутый Р. Анри в своем эссе пытается отойти от сложившихся стандартов рассмотрения войны с точки зрения военной науки. Он хочет придать своему исследованию философский характер. Его книга по структуре и стилю напоминает труд К. фон Клаузевица «О войне». Р. Анри совмещает философско-политические рассуждения о феномене войны с военно-стратегическими умозаключениями. В ряде случаев ему удается найти связь войны с другими областями человеческой деятельности. Он указывает, что война «...связана с политикой и социальными науками своими причинами и результатами; она сочетает все знания, накопленные математикой, физикой, естественными науками, чтобы стократно увеличить силы человека и поднять интенсивность его коллективного действия; наконец, она порождает настоящую философию посредством рассмотрения простых принципов и естественных законов, с которыми мыслитель может соотнести все социальные, моральные и технические вопросы, поставленные на кон этими конфликтами, в которых периодически проходят закалку ум и жизнеспособность человеческого рода» [Henry 1879, 21].

Свою работу, написанную накануне Первой мировой войны, нидерландский автор С.Р. Штейнметц посвящает философскому рассмотрению войны как явления, присущего человеческому роду [Steinmetz 1907]. В ней он подвергает анализу причины, следствия и тенденции развития этого феномена. Опираясь на солидную базу источников, он отдает должное вкладу исследователей, посвятивших свои труды исследованию войны. Среди них он называет имена французских коллег: Г. Ланё [Lagneau 1892], Ш. Летурно [Letourneau 1895], Э. Лавис [Lavisse 1899], А. Рамбо [Rambaud 1902], Ж. Лагоржет [Lagorgette 1906], М.-Э. Луар [Loir 1906].

В более позднее время этой проблеме посвятил свою работу Э. Оливье, который по примеру Луара дал анализ Франко-прусской войны 1870–1871 гг. в своей книге «Философия одной войны: 1870» [Olivier 1910].

В контексте наступления социологии на философию позиции философии войны были ослаблены. Однако начало Первой мировой войны заставило вспомнить философию войны. П.-Л. Ландсберг публикует в октябрьском номере журнала «Эспри»

(«Esprit»), ориентированного на франкоязычных интеллектуалов, статью под названием «Размышления по поводу философии войны и мира». Он пишет в самом начале статьи: «...философская мысль должна оставаться ясной и ставить проблемы в свойственной ей манере» [Landsberg 1939, 10].

Большой вклад в формирование философии войны внес Ш. де Голль. Его политико-философская мысль охватывала самые разные стороны развития французского государства и нации. Далеко не последнее место занимали военные вопросы и вопросы национальной безопасности. В его концепции «обороны по всем направлениям» ощущается влияние французских философов Ж. Бодена и Ш.-Л. Монтескье, придававших большое значение географическому и психологическому фактору в политическом развитии народов [De Gaulle 1932; De Gaulle 1938]. Понятия «нация» и «национальный интерес» стали осью политики, проводимой де Голлем в период его президентства. Военная политика Франции стала производной от этих детерминант. Проблема национального интереса остается и по сей день очень важной, хотя по-разному трактуемой отдельными теоретиками (Р.Арон, Ж.-Б. Дюрозель, Р. Дебре, Т. де Монбриаль) [Соловьев 2010].

Заслуживает внимания реалистичный подход ряда французских политических мыслителей, философов и социологов к трактовке понятия «общечеловеческие ценности», которое при определенных обстоятельствах может стать причиной возникновения конфликтных ситуаций на разных уровнях. По этому поводу интересна позиция известного французского полемолога Ж. Фрэнда, предупреждавшего об опасности борьбы за мифические «общечеловеческие ценности», которые он воспринимал как принятие политической зависимости.

Философия войны и современность

Проходят годы и столетия, но актуальность философии войны не уменьшается. Французское философское сообщество живо реагирует на военные конфликты и войны, периодически возникающие в различных уголках нашей планеты. Множатся публикации, посвященные этой проблеме. Масштабной работой по охвату проблем и персоналий является труд А. Филоненко «Эссе о философии войны» [Philonenko 1976]. Автор обращается к концепциям таких мыслителей и философов, как Н. Макиавелли, И. Кант, И. Фихте, Г. Гегель, Л. Сен-Жюст, К. фон Клаузевиц, П.-Ж. Прудон, Л. Толстой, Ш. де Голль. Неожиданным становится сопоставление взглядов на войну Л. Толстого и К. фон Клаузевица.

Интересны размышления автора по поводу соотношения языка и войны, логики и стратегии, соответственно.

Философская традиция в обсуждении феномена войны продолжается в общественно-политической и профессиональной философской мысли Франции, и XXI в. убедительно доказал это. В дискуссию вовлекаются представители общественности и профессиональные философы. Лекции-дебаты, подобные тем, что были проведены философским обществом г. Нант в 2003–2004 гг. в рамках дискуссии «Философия перед лицом войны», продемонстрировали заинтересованность в философском освещении феномена войны применительно к современности. В ходе дебатов с докладами выступили известные французские философы Ж. Гобер, Т. Менисье, Ж. Рико, Б. Бенуа, П. Асснер. Кроме уже названных специалистов по данной проблеме нужно назвать П. Галлуа, Ж. Гиттона, Д. Давида, Р. Дебре, А. Жокса, Р. Кайуа, Э. Мюреза, П. Лелуша, К. Ле Борнь, Д. Эрмана и др. [Соловьев 2010].

Философия войны привлекала к себе внимание многих французских философов. В частности, творчество К. фон Клаузевица было предметом исследования как Р. Арона [Aron 1976], так и Р. Жирапа [Girard 2007].

Представляют интерес взгляды французского философа и политолога Ж.-Б. Жанжен Вилмера⁷ по проблемам современных войн. В книге «Война во имя человечества» [Jeangène Vilmer 2012] он рассматривает целый комплекс проблем, затрагивающих основы понимания феномена войны. Разностороннее образование, полученное им (философия, юриспруденция, политология), позволяет ему рассматривать войну в политико-философском ключе с опорой на знание правовых аспектов. Экс-министр иностранных дел Франции Юбер Ведрин во введении к этой книге отмечает его приверженность к реализму, чувству меры, уравновешенности без каких-либо теоретических излишеств или догматических упрощений.

В начале 2019 г. увидела свет книга французского инженера, философа Ж.-П. Дюпуи «Война, которая не может произойти: эссе ядерной метафизики». Казалось бы, это возврат к старой теме недопустимости ядерной войны. Вспоминаются высказывания прогрессивных ученых, выдвигавших пессимистические прогнозы судьбы человечества после ядерной войны, о возможности «ядерной зимы». Автор книги обеспокоен тем, что мир подошел к краю пропасти ядерной войны еще ближе, чем в годы Холодной войны, но

⁷ Жан-Батист Жанжен Вилмер (род. 1978) – директор Института стратегических исследований Военной школы (École militaire IRSEM). Преподает международные отношения, этику и право войны в Институте политических исследований (Париж) и в Высшей нормальной школе.

большинство людей игнорируют эту опасность. Он рассуждает о возможности неконтролируемого развязывания войны независимо от воли политиков, в силу срабатывания «апокалиптических машин». Он по-новому ставит проблему эффективности и моральности ядерного оружия [Duru 2019].

Заключение

В связи с наличием конкурирующих подходов к познанию войны существовали и существуют различные точки зрения на пути проникновения в сущность данного феномена. На современном этапе можно говорить о том, что ни одна из парадигм не доказала явным образом своего превосходства в реализации гносеологических целей, поставленных сторонниками тех или иных направлений. По-видимому, взаимодополняемость остается основополагающим принципом постижения истины. В этом отношении появляются предложения создать «новую науку о войне». Однако здесь возникают вопросы концептуального характера. Одним из них является вопрос о том, что такое «новая наука». Например, русский военный ученый Н.Н. Головин под этим подразумевал «социологию войны», как впоследствии и Г. Бутуль (правда, со значительными вкраплениями философии). А.Е. Снесарев универсальным инструментом познания феномена войны называл «философию войны», Г. Лебон рассматривал войну с позиций психологии.

Необходимость в наше время создать «новую науку о войне» требует объединения различных подходов, что может дать положительный эффект познания этого феномена и влияния на него [Даниленко 2006, 204–237; Нууге 2007]. Это тем более актуально сейчас, поскольку терроризм приобретает такой размах, что ряд авторов рассматривают его как разновидность войны.

В комплексе методологических подходов к исследованию войн и военных конфликтов философия занимает важное место. Это связано с ее наиболее общим восприятием и осмыслением данного феномена, позволяющим подобраться к его сущности и найти методы и средства противодействия. Именно философия может ответить на следующие вопросы: что такое война? в чем причины войн? как соотносятся человеческая природа и война? существуют ли справедливые войны? и т.д.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Даниленко 2006 – Даниленко И.С. Всем известная, но всегда неизвестная // Наука и война. – М.: Народный Пушкинский Фонд, 2006. С. 204–237.

Прудон 1864 – Прудон П.-Ж. Война и мир. – М.: изд. А. Черенина, 1864. С. 77–78.

Сартр 1983–1995 – *Сартр Ж.-П.* «Дневники странной войны...». – URL: <http://www.fedy-diary.ru/html/092012/19092012-02a.html> (дата обращения 27.10.2019).

Соловьев 2010 – *Соловьев А.В.* Теоретические исследования феномена войны в России и Франции в XX веке // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2010. № 6. С. 80–81.

Соловьев 2018 – *Соловьев А.В.* А.Е. Снесарев – представитель русской философии войны // Философия и общество. 2018. № 3. С. 100–115.

Aron 1951 – *Aron R.* Les Guerres en chaîne. – Paris: Gallimard, 1951.

Aron 1962 – *Aron R.* Paix et guerre entre les nations. – Paris: Calmann-Levy, 1962.

Aron 1976 – *Aron R.* Penser la guerre, Clausewitz. – Paris: Gallimard, 1976.

Bouthoul 1951 – *Bouthoul G.* Les guerres. Elements de polemologie. – Paris: Payot, 1951.

Bouthoul 1962 – *Bouthoul G.* Le phenomene-guerre. – Paris: Payot, 1962.

Cazier 2015 – *Cazier J.-P.* Henri Bergson // Les philosophes et la guerre de 1914–1918. – Bruxelles: Sils Maria. 2015. P. 10.

Chambray 1829 – *Chambray G.* Philosophie de la guerre / 2^e éd. – Paris: Pillet aîné, 1829.

De Gaulle 1932 – *De Gaulle C.* Le fil de l'épée. – Paris: Berger-Levrault, 1932.

De Gaulle 1938 – *De Gaulle C.* La France et son armée. – Paris: Plon, 1938.

Dupuy 2019 – *Dupuy J.-P.* La guerre qui ne peut pas avoir lieu: Essai de métaphysique nucléaire. – Paris: Desclée De Brouwer, 2019.

Duroselle 1962 – *Duroselle J.-B.* Paix et guerre entre les nations: la théorie des relations internationales selon Raymond Aron // Revue française de science politique. 1962. Vol. 12. № 4. P. 963–979.

Girard 2007 – *Girard R.* Achever Clausewitz: entretiens avec Benoît Chantre. – Paris: Carnets Nord, 2007.

Glucksmann 1967 – *Glucksmann A.* Discours de la guerre, théorie et stratégie. – Paris: L'Herne, 1967.

Henry 1879 – *Henry R.* Essai d'un abrégé de la philosophie de la guerre... – Paris: Librairie militaire de J. Dumaine, 1879.

Huygue 2007 – *Huygue F.-B.* Polémologie: forces et signes // Héritage et actualité de la polémologie. – Paris: Téraèdre, 2007.

Jeangène Vilmer 2012 – *Jeangène Vilmer J.-B.* La guerre au nom de l'humanité. – Paris: PUF, 2012.

Lagneau 1892 – *Lagneau G.* Les conséquences des guerres // Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. 1892. T. 38.

Lagorgette 1906 – *Lagorgette J.* Le rôle de la guerre. – Paris: Giard et Brière, 1906.

Landsberg 1939 – *Landsberg P.-L.* Réflexion sur une philosophie de la guerre // Esprit. 1939. Vol. 8. № 85. P. 10–22.

Lavisse 1899 – *Lavisse E.* Le programme du cours // L'armée à travers les ages : Conférences faites en 1898 à l'Ecole spéciale militaire de Saint-Cyr. – Paris: Chapelot, 1899.

Letourneau 1895 – *Letourneau C.* La guerre dans les diverses races humaines. – Paris: L. Bataille, 1895.

Loir 1906 – *Loir M.-E.* Étude d'un cas concret de la guerre russo-japonaise. – Paris: Charles Lavauzelle, 1906.

Odysse-Barrot 1864 – *Odysse-Barrot F.* Lettres sur la philosophie de l'histoire. – Paris: Germer Bailliere, 1864.

Olivier 1910 – *Olivier E.* Philosophie d'une guerre: 1870. – Paris: Flammarion, 1910.

Philonenko 1976 – *Philonenko A.* Essai sur la philosophie de la guerre (1976) / 2^e éd. – Paris: J. Vrin, 1988.

Rambaud 1902 – *Rambaud A.* L'émir Abd-el-Kader // L'armée à travers les ages : Conférences faites en 1900 à l'Ecole spéciale militaire de Saint-Cyr. – Paris: Chapelot, 1902.

Secăreș 1975 – *Secăreș V.* Sociologia războiului și sociologia armatei // Sociologia militară. Vol. 1. – București: Editura militară, 1975.

Steinmetz 1907 – *Steinmetz S.R.* Die Philozophie des Krieges. – Leipzig: J.A. Barth, 1907.

Teilhard de Chardin 1965 – *Teilhard de Chardin P.* Écrits du temps de la guerre (1916–1919). – Paris: Grasset, 1965.

REFERENCES

Aron R. (1951) *Les Guerres en chaîne*. Paris: Gallimard (in French).

Aron R. (1962) *Paix et guerre entre les nations*. Paris: Calmann-Levy (in French).

Aron R. (1976) *Penser la guerre, Clausewitz*. Paris: Gallimard (in French).

Bouthoul G. (1951) *Les guerres. Elements de polemologie*. Paris: Payot (in French).

Bouthoul G. (1962) *Le phenomene-guerre*. Paris: Payot (in French).

Cazier J.-Ph. (2015) Henri Bergson. In: *Les philosophes et la guerre de 1914–1918* (p. 10). Bruxelles: Sils Maria (in French).

Chambray G. (1829) *Philosophie de la guerre* (2nd ed.). Paris: Pillet aîné (in French).

Danilenko I.S. (2006) All Known, but Always Unfamiliar. In: *Science and War* (pp. 204–237). Moscow: People's Pushkin Fund (in Russian).

De Gaulle C. (1932) *Le fil de l'épée*. Paris: Berger-Levrault (in French).

De Gaulle C. (1938) *La France et son armée*. Paris: Plon (in French).

Dupuy J.-P. (2019) *La guerre qui ne peut pas avoir lieu : Essai de métaphysique nucléaire*. – Paris: Desclée De Brouwer (in French).

Duroselle J.-B. (1962) *Paix et guerre entre les nations : la théorie des relations internationales selon Raymond Aron. Revue française de science politique*. Vol. 12, no. 4, pp. 963–979 (in French).

Girard R. (2007) *Ahever Clausewitz : entretiens avec*. Paris: Benoît Chantre (in French).

Glucksmann A. (1967) *Discours de la guerre, théorie et stratégie*. Paris: L'Herne (in French).

Henry R. (1879) *Essai d'un abrégé de la philosophie de la guerre...* Paris: Librairie militaire de J. Dumaine (in French).

Huygue F.-B. (2007) Polémologie: forces et signes. In: *Héritage et actualité de la polémologie*. Paris: Téraèdre (in French).

Jeangène Vilmer J.-B. (2012) *La guerre au nom de l'humanité*. Paris : PUF (in French).

Lagneau G. (1892) Les conséquences des guerres. *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*. Vol. 38 (in French).

Lagorgette J. (1906) *Le rôle de la guerre*. Paris: Giard et Brière (in French).

Landsberg P.-L. (1939) Réflexion sur une philosophie de la guerre et de la paix. *Esprit*. Vol. 8, no. 85, pp. 10–22 (in French).

Lavisse E. (1899) Le programme du cours. In: *L'armée à travers les ages : Conférences faites en 1898 à l'Ecole spéciale militaire de Saint-Cyr*. Paris: Chapelot (in French).

Letourneau C. (1895) *La guerre dans les diverses races humaines*. Paris: L. Bataille (in French).

Loir M.-E. (1906) *Étude d'un cas concret de la guerre russo-japonaise*. Paris: Charles Lavauzelle (in French).

Odysse-Barrot F. (1864) *Lettres sur la philosophie de l'histoire*. Paris. Germer Baillière (in French).

Olivier E. (1910) *Philosophie d'une guerre: 1870*. Paris: Flammarion (in French).

Philonenko A. (1976) *Essai sur la philosophie de la guerre* (2nd ed.). Paris: J. Vrin (in French).

Proudhon P.-J. (1861) *La Guerre et la Paix*. Paris: Michel-Lévy frères (Russian translation: A. Cherenin, 1864).

Rimbaud A. (1902) L'émir Abd-el-Kader. In: *L'armée à travers les ages : Conférences faites en 1900 à l'Ecole spéciale militaire de Saint-Cyr*. Paris: Chapelot (in French).

Sartre J.-P. (1983) *Carnets de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard (Russian translation retrieved from <http://www.fedy-diary.ru/html/092012/19092012-02a.html>).

Secăreș V. (1975) Sociologia războiului și sociologia armatei. In: *Sociologia militară* (Vol. 1). București: Editura militară (in Romanian).

Soloviev A.V. (2010) Theoretical Research of the Phenomenon of War in Russian and France in the 20th Century. *Bulletin of Lomonosov Moscow State University. Series 12: Political Sciences*. 2010. No. 6, pp. 80–81 (in Russian).

Soloviev A.V. (2018) A.E. Snesev as a Representative of the Russian Philosophy of War. *Filosofiya i obshchestvo*. 2018. No. 3, pp. 100–115 (in Russian).

Steinmetz S.R. (1907) *Die Philosophie des Krieges*. Leipzig: J.A. Barth (in German).

Teilhard de Chardin P. (1965) *Écrits du temps de la guerre (1916–1919)*. Paris: Grasset (in French).

Онтология Брюно Латура как технологизированное берклианство

А.Н. Фатенков

Нижегородский государственный университет

имени Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород, Россия

Аннотация

В представленной статье с позиции субъект-центрированной философии экзистенциального реализма рассматриваются онтологические теории Джорджа Беркли и Брюно Латура. Вычерчивается и разъясняется концептуальная связь между ними, которая проявляется: во внимании того и другого к проблеме дискретности/континуальности сущего и к вопросу о пределе его делимости; в обоюдной склонности к номинализму и в методологической симпатии к принципу дополнительности; в повышенном внимании не столько к сильным связям по типу детерминации, сколько к слабым связям по типу корреляции (координации); в привязке перечисленных ориентаций к обсуждению онтологического статуса субъекта, прежде всего человеческого. У Дж. Беркли субъектность человека максимально высока, насколько это возможно в рамках религиозной идеалистической философии. Подобное положение достигается несколькими ходами: постулативным запретом на делимость сущего до бесконечности и табуированием редукции макромира к элементам микромира; резким отграничением субъекта от всего того, что им не является; гипотетическим допущением солипсизма, в действительности остающегося всегда относительным; сочетанием по принципу дополнительности солипсистского номинализма и теистического реализма. У Б. Латура субъектность человека минимизируется. Эта установка ассоциативно связана с рядом других: с допущением делимости сущего до бесконечности, во всяком случае – со сведением трехмерности к одномерности, макроуровня к микроуровню; с уравниванием субъекта с не-субъектом, людей с не-людьми; с опасливым отношением к обособленному индивидууму как оппоненту демократии; с сочетанием по принципу дополнительности сциентистского номинализма и технологизма актанто-ризомной сети. Притязания Латура на нетривиальный материализм и реализм, если таковые имелись, оказываются несостоятельными. Его онтология квалифицируется экзистенциальным реалистом как технологически десубъективированное берклианство.

Ключевые слова: онтология, Джордж Беркли, идеалистическая апология субъекта, Брюно Латур, размывание субъектности, технологизированное берклианство.

Фатенков Алексей Николаевич – доктор философских наук, профессор Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, профессор Приволжского исследовательского медицинского университета (Нижний Новгород).

fatenkov@fsn.unn.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8628-2413>

Для цитирования: *Фатенков А.Н.* Онтология Брюно. Латура как технологизированное берклианство // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 9. С. 68–87. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-68-87

Bruno Latour's Ontology as Technologized Berkeleianism

A.N. Fatenkov

*Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod,
Nizhny Novgorod, Russia*

Abstract

In terms of subject-centered philosophy of existential realism, the article discusses the ontological theories of George Berkeley and Bruno Latour, outlining and clarifying the conceptual relationship between the two. This relationship manifests itself: (a) in the attention that both paid to the issue of discreteness/continuity of matter and the limitations of its divisibility, (b) in their shared inclination toward nominalism and methodological affinity for the complementarity principle, (c) in an increased attention to weaker bonds of a correlation (coordination) type rather than to strong bonds of determination type, (d) in linking the above orientations to the discussion of the ontological status of the subject, who first of all is human. G. Berkeley raises human subjectivity to a level that is as high as possible within the framework of religious idealistic philosophy. Such a position is achieved through several steps: through a postulate-based prohibition of infinite divisibility of matter and tabooing reduction of the macro-world to elements of the micro-world; through a sharp delimitation of the subject from everything the subject is not; through the hypothetical assumption of solipsism, which, in fact, always remains relative; through combining solipsistic nominalism and theistic realism based on the complementarity principle. However, B. Latour minimizes man's personal agency. This paradigm is associated with a number of others: with the assumption of the infinite divisibility of matter, at least with reducing three dimensions to one, and macro-level to micro-level; with equalizing the subject and the non-subject, humans and non-humans; with his caution to an individual as an opponent of democracy; with combining scientist nominalism and technologism of the actant-rhizome network based on the complementarity principle. Latour's claims to non-trivial materialism and realism, if he has them, are inconsistent. An existential realist is likely to define his ontology as technologically desubjectified Berkeleianism.

Keywords: ontology, George Berkeley, idealistic apology of the subject, Bruno Latour, subjectivity dilution, technologized Berkeleianism.

Aleksey N. Fatenkov – D.Sc. in Philosophy, Professor, Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod; Professor, Privolzhsky Research Medical University (Nizhny Novgorod).

fatenkov@fsn.unn.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8628-2413>

For citation: Fatenkov A.N. (2019) Bruno Latour's Ontology as Technologized Berkeleyanism. *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 9, pp. 68–87.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-68-87

Введение

Брюно Латур, один из главных разработчиков акторно-сетевой теории (АСТ), позиционирует свои идеи не только как социологические, но и как философские, онтологические. В этой оптике под разными углами его творчество анализируется в ряде специальных работ (см.: [Harman 2009; Miller 2013]) и, отчасти, в работах смежного плана (см.: [Bammé 2008; Blok, Jensen 2011; Schmidgen 2011]); обстоятельная библиография аналитики латуровских текстов представлена в тематическом номере журнала «Логос» (см.: [Писарев, Астахов, Гавриленко 2017]).

Автором настоящей статьи актанто-ризомная онтология рассматривается в ракурсе, определяемом просубъектными предпочтениями экзистенциального реалиста, с нескрываемым подозрением относящегося к социотехнической экспансии сетевых структур.

Латур пытается подать свою философию в качестве концептуального продолжения и концептуальной пересборки идей Д. Дидро и Э. Гуссерля. С гуссерлианской установкой его сближает декларируемый посыл «К самим вещам!», встраиваемый уже, однако, не в интерсубъективную, а в интеробъективную онтическую матрицу. Позиция соотечественника-энциклопедиста привлекает Латура возможностью совместно апеллировать к *réseau (cetu)* в надежде избежать картезианского дуализма материи и духа. Любопытно, что в известных русских переводах Дидро «*réseau*» трактуется как «пучок», с непременно узлом-центром, стало быть, для разрозненных нитей. В сети же любой и каждый подобный узел-центр девальвируется и их множественностью, и множественностью сплетенных из нитей геометрических фигур, и обилием пустот, зияющих меж нитями, и тотальностью сети как таковой.

Гилозоистические и натуралистические выкладки Дидро никак не вяжутся с механицизмом Латура напрямую и соотносимы с ним только в отраженном свете, инобытийно. Кстати, если и в самом деле «сеть» АСТ описывает все, что угодно, но не сеть (см.: [Латур 2014, 182]), то и указание ее конструктора на кого-то как

на одного из предтеч может скрывать под собой и маскировать совсем иного претендента на эту роль, включая и антипода названного лица. Вспомним, что основатель «Энциклопедии» эмоционально прореагировал в свое время на категорически неприемлемую для него, но почти неуязвимую для просвещенческой критики философию Джорджа Беркли. Зацепимся за отмеченный факт, каким бы слабым поначалу он ни казался.

Но вот уже документированное свидетельство от обсуждаемой персоны. На прямой вопрос – в тематике Дидро – об одушевленности фрагментов реальности (применительно к ней в целом, что показательно опять же, вопрос даже не ставится) ответ Латура уклончив с тенденцией в сторону отрицания (см.: [Латур 2018, 108]). Зеркальная, уклончиво-положительная реплика французского интеллектуала выказывает его дрейф к берклианству. В полемике с оппонентами он признает: «Меня всегда озадачивало различие между первичными и вторичными качествами, которое по причинам, совершенно чуждым современной моральной, политической и технической ситуации, в XVII–XVIII веках ввели в философию Декарт, а затем Локк и его последователи» [Латур 2017a, 152–153]. Беркли, не забудем, как раз снимает указанное различие, объявляя все качества вторичными, зависимыми от сознания воспринимающего субъекта. Делает он это под флагом борьбы с дуализмом и механистическим материализмом. Латур с тем же стягом в руках предлагает иной вариант снятия дифференциации качеств. Он их попросту перемешивает – как и многое другое. «Мы беспардонно смешиваем наши желания с вещами, смысл с социальным, коллехтив с повествованием» [Латур 2006, 161]. Угадываемое здесь намерение радикальным механицизмом преодолеть механицизм классической стилистики представляется бесперспективным – и в теоретическом плане, и в плане жизненно-практическом.

Авторская гипотеза такова: актанто-ризомная онтология Латура далека от материалистической стратегии и координирована скорее с берклианским имматериализмом, определенным образом трансформированным. Не менее, порой даже более, важны, впрочем, не идентификационные прения в свете «основного вопроса философии», а реальные субъектные и экзистенциальные потери, имеющие место при концептуальном перемонтировании идеалистического номинализма Беркли, без стеснения еще вычерчивающего картину мира вокруг человека или хотя бы его ментальности, в сугубо реляционную латуровскую сетевую структуру, в которой человек безлико уравнивается и перемешивается с прочим дробным сущим, оказываясь рядовым элементом перманентно складывающихся и рассыпающихся социотехнических ассоциаций.

Дж. Беркли: идеалистическая апология субъекта

Начнем с реконструкции парадигмальных характеристик берклианства. Сформулируем их тезисно.

1. Существует, более чем очевидно, тот, кто мыслит, хочет, воспринимает. Иначе говоря, постулативно признается существование субъекта (или духа – в терминологии британского философа).

2. Всякое конкретно-сущее, отличное от субъекта (духа), наличествует лишь постольку, поскольку, конструируемое его волей, воспринимается его сенсорикой и интеллектом. В этом смысле вне духа телесного нет.

3. В сознании субъекта с очевидностью существуют идеи непосредственно и опосредованно воспринимаемых вещей и тел, а также идеи всегда только опосредованно воспринимаемых других духов.

4. Восприятие субъектом самого себя не является ни непосредственным, ни опосредованным – оно неопределенно и не нуждается в определении, а если и нуждается, то только в одном: «Я» (субъект, дух) есть вещь, отличная от всех своих идей (см.: [Беркли 2000б, 137–138]).

5. Сущего как такового, абстрактного сущего вовсе нет – в силу его принципиальной невосприимчивости – ни в сознании субъекта, ни за пределами оного.

6. Нет никакой сущности тел и вещей, отличной от их чувственно воспринимаемого существования.

7. Материальная субстанция не существует, поскольку она и не является субъектом, и не воспринимается им непосредственно, а будучи опосредованно воспринимаемой-конструируемой, она фаталистически умаляет субъект, его атрибутивную способность к волеизъявлению.

8. Бог существует, что удостоверяется, пусть и опосредованно, его априорной абсолютной субъектностью, а также, уже апостериорно, близкой к очевидности гармонией чувственно воспринимаемого нами мира.

9. Существование Бога коррелятивно связано с существованием трансцендентности, которая, наличествуя, легитимирует корреляцию как таковую. Разрыв между имманентным и трансцендентным ставит под сомнение сильную, собственно причинную связь, ничуть не запрещая, а при желании даже поощряя связь слабую, координационную. (Корреляция либо ослабляет детерминацию допущением обратимости причины и следствия, либо заменяет детерминацию координацией, элементы которой вовсе не подпадают под стандарт причинно-следственных отношений, удовлетворяясь ситуацией «взаимовлияния».)

10. Наличие трансцендентности и примат корреляции над детерминацией позволяют укрепить субъектность индивидуума как автономного волеизъявляющего существа, отчасти ограничивая при этом его познавательные возможности. Впрочем, «человек

может быть справедлив и добродетелен, не обладая точными идеями *справедливости и добродетели*» [Беркли 2000б, 182].

Произведем оценку. Берклианство представляет собой оригинальную философскую теорию, сочетающую в себе – по принципу дополнительности – линии субъективного и объективного идеализма. Стратегия дополнительности, осознанно примененная Дж. Беркли задолго до появления дискурса неклассической физики, является: а) аутентично нововременной (модерновой), разрушающей все домыслы о том, будто «Нового времени не было»; б) аутентично номиналистической, никак не перетекающей в реализм без смысловых потерь, но способной с разной степенью продуктивности коррелировать с отдельными его вариациями; в) имплицитно тяготеющей скорее к идеализму, нежели к материализму (на множество систем отсчета, дополняющих друг друга в познавательном процессе, возлагается задача минимизировать результирующий вклад «скрытых параметров», этого сциентистского псевдонима Бога).

Пункт «а», выстроенный нами в пику латуровскому постулату (см.: [Латур 2006]), требует разъяснения. И вот оно – эскизно выделяющее существенное различие культурно-исторических типов или эпох. Античность: господствует имманентно сущее, оно допускает внешнее, вплоть до чужого, но не трансцендентное, коего нет; властвует природно фундированная детерминация; корреляция допускается только в качестве несущественного момента отношений равенства, тождества и той же детерминации. Средневековье: имманентное подчинено трансцендентному, усиливается – догматикой креационизма – внешняя детерминация «тварного» сущего и ослабляется его и ее природное основание; корреляционизм дает о себе знать в концепции двойственной истины, не поколебавшей, однако, – ни в аверроизме, ни в томизме – иерархическую соотнесенность теологии и философии. Новое время (модерн + постмодерн): трансцендентность и остается, и ликвидируется системой слабых, коррелятивных связей, которые и вытесняют, и маскируют детерминацию, поступательно минимизируя ее и всего сущего природную фундированность, заменяя ту социальной активностью и техническим вспоможением. Нарастающий культ дополнительности (или, что почти то же самое, культ корреляции) – атрибутивный признак нововременной интеллектуальной парадигмы.

Теперь – о некоторых деталях собственно берклианской вариации модерновой парадигмы, и уже в полемичном ключе. Экзистенциальному реалисту – такова позиция интерпретатора – симпатична субъект-центрированная философия британца, но нас никак не устраивает ее идеалистический извод, спекулятивно обкрадывающий телесность; не близка и номиналистическая стратегия, предлагающая, в отличие от реалистической, чересчур упрощенное

понимание человеческой ситуации в мире, соблазняющая индивида надуманно облегченным путем к обретению свободы и сохранению достоинства.

Впрочем, вне зависимости от исходных мировоззренческих посылок и выбранной логики рассуждений априорное признание безусловно бытийствующим некоего субъекта, хотя бы одного-единственного, хотя бы единственно себя самого, есть смелый и ответственный шаг: ведь никаких вполне надежных и постоянно действующих доказательств тому здесь действительно привести нельзя. Обычный интеллектуальный прием сомнений не рассеет: от мышления к бытию заключать проблематично, даже когда речь идет о Боге, т.е. о субъекте, наделяемом всеми мыслимыми качествами. Уповать на факт и данность самосознания, на его непосредственность также не стоит: да, оно подтвердит, что я как-то существую, но явно затруднится с ответом на вопрос, существую ли я на самом деле, подлинно, бытийно. И потом, отнюдь не очевидно, что самосознание является самым непосредственным из того, чем обладает человек. Однако и никакая иная наша способность, и вообще ничто иное, не будучи осознанным, нам аргументированно тут не подыграет. Практика с ее почти неизбежным индуктивным продолжением в мышлении снабжает нас всего лишь вероятностными данными. Что делать? Даже отказавшись от поиска постоянно действующих в течение жизни (не привязанных к конкретике места и времени) доказательств своего собственно бытийного статуса, надеясь исключительно на спорадические, от случая к случаю, подобные удостоверения, нам не остается ничего, как только верить в подлинность своего существования, проявляя волю к бытию. Должна ли осознаваться нами тяга к подлинному и его счастливое обретение или же здесь хватит соответствующего ощущения (всегда в какой-то степени осознаваемого, но никогда не до конца) – однозначно не решить, памятуя о хитрости и цинизме ума, остерегаясь мудреных интеллектуальных уловок и элементарного самообмана. Как бы то ни было, ни в обыденном, ни, уж точно, в философском опыте человеку не обойтись без осмысления и вербальной экспликации волевых актов и переживаемых ощущений. Неустраняемая содержательная неполнота используемых тут суждений компенсируется (при желании) контекстуально максимально возможным повышением их модальности, превращающим простую констатацию в постулат. Суждение о бытии субъекта (не о его угодливо-конформном существовании, не о мимикрии) – того же рода. Даже эпикуровское «Проживи незаметно!» – особенно сегодня, в эпоху тоталитарной (без преувеличения) визуализации и презентации – требует решимости грести против течения. Проект Беркли для нынешнего мира во многом архаичен: быть только воспринимающим уже недостаточно для

подтвержденного существования. Ты обязан быть воспринимаемым со стороны, обязан находиться под наблюдением... как ординарная берклианская вещь. Отличаться от своих идей и образов, быть хотя бы берклианским субъектом – тебе ни к чему.

Британский философ усердно защищает, на свой лад и разными способами, бытие субъекта. Не всегда, думается, удачно, не без уступок линии десубъективации. Стратегически он, увы, не против редукции психосоматического к сугубо психическому, что чревато в конце концов низведением человеческой душевности к искусственному интеллекту. Иногда Беркли уравнивает на рационалистический манер существование и мышление, подчеркивая, правда, что интеллектуальная продукция субъекта, его идеи всегда пассивны, как и сам ум есть лишь воспринимающая инстанция. Без сенсорики и воли – ум ничто. Субъект есть существо деятельное.

Таковым вполне может оказаться человеческий индивид, осознающий собственную активность. (Тогда, правда, с пассивностью его идей согласиться невозможно.) О субъектности и активности других людей, как и об их разумности, он вынужден заключать по аналогии, т.е. не прямо, а косвенно, с неустранимой погрешностью. С Богом – сложнее. Беркли нередко жестко (согласно религиозной догматике) подчиняет ему человека, будучи вынужденным все-таки аргументировать существование абсолютного, внепространственного и вневременного субъекта. Ведь если наши воля, чувственность и интеллект едины, то, даже веруя в Бога, мы не можем не мыслить о нем, хотя и не располагаем строгим его понятием. Мы должны и интеллигибельно попытаться отличить его от ничто, от абстрактного сущего, от материи.

Однако ни один из доводов в защиту Бога, ни их комбинация, представленная в «Трактате о принципах человеческого знания», не отличаются надежностью. Перечитывая книгу, можно, например, задаться вопросом: наличие кого или чего (уникального, с «бесмертной душой» экзистирующего существа или воспринимаемой им ординарной единичной вещи) служит лучшим свидетельством наличия Бога? С одной стороны, бездушный предмет тут важнее, поскольку знание о нем, в отличие от знания о духовных особях (людях и Боге), признается Беркли более непосредственным. С другой стороны, всякая чувственно воспринимаемая вещь есть производная некоего существующего субъекта, который сам по себе – потенциально – более силен в качестве доказательства бытия Бога, онтологически находясь, вероятно, ближе к нему.

При всем том даже в пограничье философии и теологии «Трактат» любопытен. В нем мы обнаруживаем попытку выстроить новую – с привлечением субъективно-идеалистической логи-

ки – редакцию доказательства «от относительности движения». В ней, в отличие от стандартной объективно-идеалистической версии, акцент делается не на том, кто всем движет, сам пребывая недвижимым, а на том, кто движется, и этому *некто*, даже в его максимальной – солипсистской – претензии на статус абсолюта, будет присуще лишь относительное движение. Замысел понятен: если Бог существует, то все прочее сущее, включая движение, заведомо относительно (речь, естественно, о трансцендентном, а не о пантеистически трактуемом Боге, не о ньютоновской, со следами пантеизма, концепции). И наоборот: относительность движения свидетельствует об уникальной точке отсчета – возможно, и не о посясторонней, не исключено (а в религиозном формате – непременно) – об отождествляемой с Богом. Логический круг, усматриваемый здесь, не является ошибочным в матрице корреляционизма.

Солипсизм, в котором нередко обвиняют британского философа, для него, разумеется, не реальность, а гипотетическая, эвристически ценная модель, позволяющая мысленно отправить субъекта к горизонту абсолютного. Допустив наличие только единственного человеческого индивида, только себя самого, мы с очевидностью фиксируем факт своего движения (хотя бы движения нашей мысли). Оно относительно, если в нашем «Я» есть нечто вечное и неизменное: или это самое «Я» как таковое (что нереалистично уравнивает человека и Бога), или бессмертная душа (согласно теистическому канону), или специфическая материальная компонента (отсылающая к каноническому или неканоническому материализму). В случае с материальной составляющей она должна быть не просто репрезентативной по отношению к «Я», а потенциально тождественной ему, следовательно, априори должна обладать как минимум пределом делимости. Будучи религиозным человеком, Беркли – за бессмертную душу. Будучи субъект-центрированным интеллектуалом, он – за предел делимости, что делает берклианство человечнее многих вариаций материализма. Конечно, от индивида можно что-то отсеять, отчуждать и без утраты им субъектности – но лишь до поры до времени, до определенной черты, за которой неизбежно грянет десубъективация. В «Сейрисе» сказано чересчур резко и идеалистично, наверное, но призадуматься стоит: «...мы не можем серьезно предположить, как это делают философы-механисты, что крохотные частицы тел обладают реальными силами или способностями, при помощи которых они воздействуют друг на друга и производят тем самым разные явления природы» [Беркли 2000а, 437]. Нынешние успехи нанотехнологий могут оказаться соблазнительной ловушкой, пресекающей актуализацию богатого природно-культурного потенциала макросущего, скрадывая и девальвируя прежде всего психосоматические резервы человеческого организма.

Те версии материализма, согласно которым материя делима до бесконечности (и это уже не только, или даже не столько, механицизм), утверждают тем самым абсолютность движения и относительность покоя. Но тогда шансы на сохранение субъекта (любого природного и собственно человеческого) исчезающе малы – причем, куда бы существо ни двигалось: к сложности или к простоте.

Тут надо заметить, что постулируемый тезис о бесконечной делимости материи не является исключительно материалистическим. Он, вообще говоря, аутентично метафизически-картезианский, т.е. дуалистический или даже объективно-идеалистический. Он позволяет Р. Декарту асимптотически приблизить протяженную субстанцию к субстанции мыслящей и либо дуалистически уравнивать их, либо идеалистически редуцировать протяженность к интеллигибельности. Дробность материи и аналитичность мышления – две стороны картезианской метафизической медали. Физика Декарта уже не предполагает бесконечного дробления протяженно сущего. И понятно, почему: тогда необходимо признавать и абсолютность движения, неограниченность его никакой внешней инстанцией, что принципиально невозможно при наличии трансцендентного, деистически толкуемого Бога и неизменности-ограниченности количества движения, импульсивно вброшенного им в земной мир.

Берклианская связка относительности движения и предела делимости куда прочнее. А корреляционизм британского мыслителя куда рискованнее и продуктивнее (кто не рискует, тот не поднимает победный кубок с дегтярной настойкой). У Декарта в системе координационных взаимосвязей находятся протяженная и мыслящая субстанции (квазисубстанции), но не Бог. Философия Беркли без особого ущерба для теологии (так, во всяком случае, представляется нерелигиозному интеллектуалу) позволяет распространить координационную сеть и на нетварно сущее. Бог не является уже неподвижным, как в схоластической ортодоксии, – иначе, вообще говоря, вряд ли он мог бы творить. Ему присуще движение – относительное (при абсолютности покоя). При этом становится возможным говорить не только о количестве, но и о качестве движения. В чисто количественном ракурсе человек может быть активнее и деятельнее Бога, в плане качественном – никогда. Указанный избыток-недостаток оборачивается, однако, проблеском свободы. Этим – в экзистенциальном плане – и привлекателен аргумент «от относительности движения». Не бесспорно, но вразумительно: «...непостоянство и изменчивость действий, хотя бы они составляли некоторое несовершенство, считаются нами за признак *свободы*» [Беркли 2000б, 163].

Размышления Беркли помогают утвердиться в том, что секвестированием, механическим устранением относительного не прийти к абсолютному – можно лишь свалиться в абстракцию. Абсолютное, не

отвлеченно эссенциалистски уже понимаемое, стоит – при желании – искать в самом нетривиально преобразованном-преобразившемся носителем, по крайней мере, имеет смысл надеяться встретить его там. Непременное условие встречи – субъектность относительного, т.е. присутствие в нем субъекта. Тогда и становится возможным восхождение на экзистенциально фундированный онтологический пик: не к *абсолютному в вечности*, но к *абсолютному в мгновении*. Верна и обратная перспектива: реальная возможность абсолютного в мгновении есть гарант сохранения субъектности сущего, и напротив, табуирование не претендующего на вечность абсолюта фатально для субъектности земного, человеческого мира. Тот, кто кровно заинтересован в его сохранении, ориентирован как минимум на неидеалистическое нахождение пространственно-временных узлов релятивного сущего, в которых – при удаче – человек и мир обретают состояние абсолютного в мгновении (сколько бы времени это мгновение ни длилось). Таков путь экзистенциального реалиста. Тот, кто безучастен к субъектности человека или опасливо относится к ней (всерьез или презентационного эпатажа ради, следуя в фарватере технологического детерминизма или манерной защиты прав животных), клеймит всякий абсолютизм и, во избежание абсолютного релятивизма, истончает и дробит относительное, ссылаясь подчас на якобы материалистический подтекст делимости до бесконечности. Такова, в частности, дорожная карта «сетевиков».

Б. Латур: размывание субъектности в сетевой имитации материализма

Латур как раз из тех, кто ратует за делимость до бесконечности, по крайней мере, за переход от трехмерных структур не к плоскостям даже, а к одномерности (см.: [Латур 2017в, 175]) – за «длину без ширины», в ироничной лексике Беркли. Французский интеллектуал не удовлетворен единственностью разрыва сущего – между обществом и природой (или, что близко по смыслу, между субъектом и объектом) – настаивая на умножении онтических разрывов (см.: [Латур 2017б, 148]). Он полагает, что единственно разделенные субъект и объект если и связаны, то враждебно, атмосферой претензий и угроз, прежде всего редукционистских угроз принудительной социализации природы и наук о природе в параллель с насильной натурализацией общественной жизни и гнетущей натуралистичностью обществоведческого дискурса, тогда как множественность разделений должна обезоружить оставшихся на тот момент потенциальных оппонентов.

Что сказать о латуровских ожиданиях? Идиллия, далекая от неустраимых (то радостных, то горестных) жизненных коллизий,

копирующая стерильную атмосферу научной лаборатории (каковой она видится гуманитарии, явно или неявно комплексующему перед деятельностью естествоиспытателей). Как всякая идиллия, она оканчивается реакцией на страх. В данном случае (как и чаще всего) – на страх перед человеческим индивидом, который, действуя наособицу, позволяет себе «слишком многое». Противится, например, вступать в ассоциацию с кем и чем ни попадя. Минимизирует связи, не скрепленные искренностью. Усматривает в непомерном массиве вещей, заваливших и репрезентирующих общество потребления, попусту объективированную человеческую активность. Говорит от своего имени – не с чужого голоса. И позволяющему себе такое – даже в уединении – сразу укорот: *«Защищая права человеческого субъекта говорить и говорить в одиночестве, мы не закладываем основы демократии, а делаем ее все менее осуществимой»* [Латур 2018, 88].

К предъявленному аргументу «от демократии», к его шаткости, обратимся чуть позже, а пока остановимся на плане по умножению разделений сущего, который, по задумке Латура, позволит перевести будто бы априори агрессивную субъект-объектную вертикаль в горизонталь мирно сосуществующих элементов сети. Главная задача проекта – в устранении всех редукционистских поползновений, в воспрепятствовании насильственному субъективированию и объективированию сетевых визави. Различаться они должны *многим, но понемногу*. Поэтому, дескать, субъект должен быть дополнен качествами объекта, а тот в свою очередь должен получить порцию субъектных качеств. Процедура, однако, как ее ни маскируй, оказывается редукционистской и объективистской. Субъект низводится к объекту (с дальнейшим сведением того к актерам и актантам – теряющим фигуративность элементам динамических сетевых структур).

По утверждению Латура, ни речь, ни свобода не являются отличительными чертами человеческого субъекта (см.: [Латур 2018, 100]). Особых возражений не последовало бы, если бы данные качества распространялись помимо человека еще и на высших животных – но ведь указанные привычно субъектные характеристики переносятся французским интеллектуалом, по сути, на всех не-людей. Более того, именно применительно к не-человекам отмечается в позитивном плане способность к сопротивлению, тогда как человеческому индивиду упрямство и волевые порывы скорее в помеху, потому что сам он нужен, похоже, лишь для того, чтобы посредством него говорило без помех о себе то, что само не способно к артикуляции. Причем структурно все уже якобы подготовлено. «Мы не утверждаем, что вещи говорят “сами за себя”, поскольку никто, включая

людей, не говорит сам за себя, а всегда *за счет чего-нибудь другого*» [Латур 2018, 88]. Перед нами зеркальная вариация автоматического письма сюрреалистов. То, свободное (в идеале) от всех влияний, в том числе давления *ratio*, наделялось способностью выражать иррациональное (бессознательное) субъекта. В артикуляции по-латуровски должно находить свое выражение иррациональное объекта (точнее – того, что по старинке принимается за объект). Такое высказывание принимающие его вправе квалифицировать как объективное и рациональное, демонстрирующее принципиальную близость материальных предметов и интеллигибельных форм.

Два латуровских намерения – ломая вертикали, уложить различающееся конкретно-сущее в горизонталь и, множа различия, делать их все более тонкими – плохо согласуются друг с другом, о чем свидетельствует, кстати, жизненно-практическая (не подверстанная под сциентистский шаблон) иллюстрация самого автора «Политик природы». *Вертикальная* дегустация вин (одного сорта и разных годов) лучше *горизонтальной* (разных сортов одного года), т.к. позволяет уловить более тонкие оттенки вкуса (см.: [Латур 2018, 105–106]).

Свою онтологию Латур подает нефундаменталистски реалистической и неортодоксально материалистической, ставящей целью преодолеть и жесткий детерминизм классического материализма, и диктат трансцендентности в идеализме, и дуализм – все равно, симметрично или асимметрично рассматривающий соотносимые онтические инстанции.

На деле, однако, ни реализму (оппонирующему номинализму и конструктивизму), ни материализму латуровская онтология не близка. Материализм (диалектический прежде всего) – как и идеализм объективный (платоновский) или абсолютный (гегелевский) – универсалистичен. Во всяком случае, в своих притязаниях. Для французского философа, напротив, нет и никогда не было ни универсума (как изначально единого, пусть и единого в многообразии), ни соответствующей картины мира. Всегда имел место плюриверсум (как изначально дробное и временно ассоциативное сущее) с адекватными в той или иной степени его презентациями (о репрезентации как отражении по преимуществу речь вообще не идет). Задача заключается лишь в том, чтобы заменить авторитарный способ сборки ассоциаций на демократический, продуктивный для социальных практик западной цивилизации и потенциально не чуждый практикам научным, но не актуализированный пока в них. При этом в рассуждениях о демократии справедливо подчеркивается, что она может быть качественно разной: и со знаком «плюс», и со знаком «минус». Нелестно оценивается, в частности,

пристегиваемый к демократии плюрализм, когда он уподобляется лицемерному уважению к ценностям, которым мы отказываем в реальном существовании (см.: [Латур 2018, 201]). Аналогична в критическом аспекте ситуация с мультикультурализмом, мыслимым по формуле «много культур, одна природа» (см.: [Латур 2018, 104]). Но вот авторитаризм воспринимается почему-то исключительно в негативном свете, как кабала платоновской Пещеры. Весь методологический пафос неопределенности и непредзаданности странным образом сразу куда-то пропадает.

Между тем исторически и логически нетрудно показать, что и авторитарность неоднородна. Она бывает и мракобесной, и жлобской, но бывает и просвещенной (это, увы, не про нынешнюю российскую действительность), не унижающей, напротив, поддерживающей, пусть и жесткими методами, человеческое достоинство – в ком оно, конечно, еще есть и остается хоть сколько-нибудь даже в самых неблагоприятных условиях противоборства брутальному внешнему диктату. К тому же социально-политический авторитаризм правомерно рассматривать продолжением авторитаризма Природы, если, заодно с поэтами и поэтическими философами, наделять ее качествами субъекта. На худой конец, прозаическую и научно-объективистскую, авторитарную власть допустимо трактовать как персонифицированное подобие ординарной природной необходимости.

В конце концов, ведь и демократия по-латуровски выдается за необходимость – при постулативном отсутствии одной единой природы и наличии множества природ. При этом, как показывает текущая социально-политическая ситуация в мире, антиавторитарная демократия Европы не способна всерьез (с преимуществом) противостоять ни демократическому авторитаризму США, ни антидемократическому авторитаризму России, ни фундаментализму исламистов, ни гибкой вертикали конфуцианской Поднебесной. Концептуальные новации Латура, дискредитирующие здоровый – непоколебимо субъектного толка – индивидуализм, лишь усугубляют положение, подрывают престиж демократии. И тем, что подтверждают представление о ней как о *говореции безвольных*. И тем, что, уравнивая людей и не-людей, не запрещают относить ко вторым и часть первых. С учетом тезиса о «множестве природ» на горизонте маячит новая редакция расизма: место не распознаваемых современной наукой «недочеловеков» занимают сциентистски идентифицируемые «не-человеки», некоторые из них. Скажем, те, из кого географически удобно сплести защитный слой от досаждающего экономическим шантажом авторитарного соседа.

Вернемся к собственно онтологической проблематике. Выступление против дуализма (анонсированное, как помним, и Латуром) итогово означает ликвидацию трансцендентности. Причем и той, которая возникает в казалось бы имманентном людям мире, но раскалывающемся: в процессе и результате отчуждения; и даже безотносительно к отчуждающим социальным отношениям, вследствие избытка произведенных вещей. Французского философа заботит и напрягает, однако, исключительно вертикальная, фундаменталистского типа, трансцендентность (см.: [Латур 2018, 201]). Здесь обнаруживается его негативная реакция скорее на ранжированность сущего, нежели на запредельность как таковую. Наличие последней в виде – горизонтальных – пустот между сетевыми структурами не только допускается, но и поощряется, рассматривается как неисчерпаемый потенциал будущих изменений (см.: [Латур 2017а, 207]). Иного, впрочем, и не приходится ожидать, если пестуется хаос, производящий локальный, всегда лишь локальный, порядок.

Массив созданных и создающихся вещей, безоговорочно выставляемый Латуром эпифеноменом человеческой свободы, для него, как и для Беркли, ценнее материальной субстанции. Та, дескать, «в понимании наиболее громко заявляющих о себе материалистов», продуцирует жесткий детерминизм, фатально отрывающий материальное от идеального, объективное от субъективного, и «никак не связана с тем типом сил, причинности, воздействия и сопротивления, которым обладают в мире не-человеческие актанты» [Латур 2014, 108–109]. Две критические ремарки в ответ. Первая. Процитированная – непомерно упрощенная – трактовка материи и материализма характерна исключительно для механистических (с неизбыточными дуалистическими коннотациями) воззрений, разделяемых, сомнений уже нет, и разработчиком актанто-ризомной онтологии. Диалектический материализм в очерченную трактовку не вписывается никак. Но диалектика в латуровских текстах табуирована, и неспроста: ведь она против разоружения и требует от человека «постоянно быть начеку» (что правда и что жизненно оправданно), она соблазняет нас каким-то «чудесным синтезом» (см.: [Латур 2018, 92]). И что с того? Да и не соблазняет, а одаривает. Приходя вместе с удачей. И не так часто, как, признаться, хотелось бы. Но и синтезы в поточных сетевых структурах, конечно, под запретом – они заменены калейдоскопической чередой временно фиксированных состояний. Второй момент. Жесткий детерминизм, декларативно неприемлемый для Латура, по факту самим им ударно используется: «...экономики возникают из экономических теорий, общество – из социологии, культуры – из антропологических исследований и т.д.»

[Латур 2017а, 206]. Напористая, без всякого упоминания возможной обратной связи, выкладка, содержательно далекая от материализма и реализма, полемизирующего с конструктивизмом.

Французский интеллектуал пытается уверить нас в том, что к реализму можно прийти через конструктивизм (см.: [Латур 2014, 131]). Подобный переход в определенном смысле не исключен – при соблюдении, однако, ряда условий. Во-первых, конструктором должен выступать априори наличествующий субъект (признаваемый в данном статусе берклианством, но не признаваемый парадигмой сети). Во-вторых, репрезентация должна остаться одной из компонент, пусть и не главной, познавательного процесса (хотя бы в берклианской версии различения идей ощущения и идей воображения). Но Латуром она отрицается напрочь (см.: [Латур 2018, 51]).

И к тому реализму (к тому аспекту реализма), который конкурирует с номинализмом, латуровскую позицию тоже не отнести. Напротив, она обостренно номиналистична. Если у Беркли общее, будучи отношением между идеями отдельных единичных вещей, в мышлении точно присутствует, то в случае с Латуром непонятно, присутствует ли общее даже в речи. Предельно бедный язык, предлагаемый им для перманентной регистрации данных без углубления в них, дает череду атомарных высказываний, и не более того. Метафорика латуровских текстов акцентирует и эксплицирует не универсальную связанность всего со всем и не контекстуальную нюансировку смысла, а отличие единичностей друг от друга, падающих под сравнение лишь постольку, поскольку они способны занять одну и ту же ячейку в системе пропозиций, к которой «сетевика» охотно препровождают ассоциацию людей и не-людей.

В религиозном номинализме Дж. Беркли сущность и существование Бога догматически совпадают, сущность человека (каждого конкретного, не усредненного) и предшествует, пребывая в уме Бога, человеческому существованию, и (в земных пределах) совпадает с ним – реализуемой способностью действовать и воспринимать. Сущность вещи – быть воспринятой именно как данная вещь – предшествует (пребывая в уме человека) ее существованию. Все сущности, обнаруживаемые после существования, суть не вызывающие доверия абстракции. В атеистическом (и, во многом, априродном) номинализме Ж.-П. Сартра сущность человека (экзистенциальная, неповторимо конкретная) следует за его существованием, сущность вещи (весьма абстрактная, допускающая тиражирование материальных копий с нее) предшествует ее существованию. (Экзистенциальный реалист внесет поправку касательно человека, утверждая

совпадение сущности и существования в его экзистенции.) В технологизированном номинализме Б. Латура сущность сети – необозримой и всеохватывающей системы действия – совпадает с ее существованием. Хотя гарантий и свидетельств совпадения – а они всегда субъектны, берущиеся изнутри, не со стороны – туткратно меньше, чем в ситуациях с Богом и с человеком. Сущности элементов сети объявляются после существования. «Слова, сказанные Сартром о людях, – а именно то, что их существование предшествует их сущности, – надо сказать обо всех актантах: как о сопротивлении воздуха, так и об обществе, как о материи, так и о сознании» [Латур 2006, 158]. Человека от вещи уже не отличить.

Что толкает академически образованного, занятого интеллектуальным трудом индивида без тени сомнения принять эту уравниловку и подыгрывать ей? Либо эпатаж – ведь акторы, оказывается, и есть «возмутители спокойствия, скандалисты...» (см.: [Латур 2018, 102]). Либо преклонение перед технологическим детерминизмом, действительно работающим сегодня на сетевые структуры (не понятно, правда, как на главенствующие или все-таки как на вспомогательные и маскировочные), – при фиктивном отказе от сильных связей каузального типа. Вероятнее же всего, здесь сочетаются оба мотива.

Выводы

С позиции субъект-центрированной философии экзистенциально-го реализма нами были рассмотрены онтологические теории Джорджа Беркли и Брюно Латура. Подтверждена заявленная в авторской гипотезе концептуальная связь между ними. Она проявляется: во внимании того и другого к проблеме дискретности/континуальности сущего и к вопросу о пределе его делимости; в обоюдной склонности к номинализму и методологической симпатии к принципу дополненности; в повышенном внимании не столько к сильным связям по типу детерминации, сколько к слабым связям по типу корреляции (координации); в привязке перечисленных ориентаций к обсуждению онтологического статуса субъекта, прежде всего человеческого. У Дж. Беркли субъектность человека максимально высока, насколько таковое возможно в рамках религиозной идеалистической философии. Подобное положение достигается несколькими ходами: постулативным запретом на делимость сущего до бесконечности и табуированием редукции макромира к элементам микромира; резким отграничением субъекта от всего того, что им не является; гипотетическим допущением солипсизма, в действительности остающегося всегда относительным; сочетанием по принципу дополненности солипсистского номинализма и теистического реализма. У Б. Латура субъектность человека минимизируется. Эта уста-

новка ассоциативно связана с рядом других: с допущением делимости сущего до бесконечности, во всяком случае – со сведением трехмерности к одномерности, макроуровня к микроуровню; с уравниванием субъекта с не-субъектом, людей с не-людьми; с опасливым отношением к обособленному индивидууму как оппоненту демократии; с сочетанием по принципу дополнительности сциентистского номинализма и технологизма актанто-ризомной сети. Притязания Латура на нетривиальный материализм и реализм, если таковые имелись, оказываются несостоятельными. Его онтология квалифицируется экзистенциальным реалистом как технологически десубъективированное берклианство. Сетевая структура – вместо Бога и, что куда печальнее, вместо Природы. Функционер-регистратор с поставленной артикуляцией и эпатажный инноватор-посредник – вместо Человека. Это уже совсем никуда не годится.

Человечность, собственно, и заявляет о себе противодействием умаляющим субъекта тенденциям и планам (плакаться и причитать никто не собирается). Отпор дается и навязываемой гегемонии дискретности, соблазняющей индивида якобы имеющимися лакунами, окунувшись в которые можно легко спрятаться от жизненных неурядиц и невзгод. Если сущее все же не дробно, а континуально (на материалистический, идеалистический, какой-то иной лад), и нам никуда не деться от его прессинга, то достойная человека стратегия – сопротивляясь, устанавливать границы своей автономии и своего суверенитета.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Беркли 2000а – *Беркли Дж.* Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований / пер. с англ. Е.С. Лагутина // *Беркли Дж.* Сочинения / сост., общ. ред. И.С. Нарского. – М.: Мысль, 2000. С. 431–473.

Беркли 2000б – *Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания / пер. с англ. Е.Ф. Дебольской, А.Ф. Грязнова // *Беркли Дж.* Сочинения / сост., общ. ред. И.С. Нарского. – М.: Мысль, 2000. С. 115–213.

Латур 2017а – *Латур Б.* АСТ: вопрос об отзыве / пер. с англ. Н. Кочиян // *Логос.* 2017. Т. 27. № 1. С. 201–216.

Латур 2017б – *Латур Б.* Дэвиду Блуру... и не только: ответ на «Анти-Латур» Дэвида Блура / пер. с англ. А. Писарева // *Логос.* 2017. Т. 27. № 1. С. 135–162.

Латур 2006 – *Латур Б.* Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. с франц. Д.Я. Калугина; Науч. ред. О.В. Хархордин. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006.

Латур 2017в – *Латур Б.* Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями / пер. с англ. А. Писарева // *Логос.* 2017. Т. 27. № 1. С. 173–200.

Латур 2014 – Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

Латур 2018 – Латур Б. Политики природы / пер. с франц. Е. Блинова. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

Писарев, Астахов, Гавриленко 2017 – Писарев А., Астахов С., Гавриленко С. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. 2017. Т. 27. № 1. С. 1–40.

Bammé 2008 – Bammé A. *Wissenschaft im Wandel: Bruno Latour als Symptom*. – Marburg: Metropolis, 2008.

Blok, Jensen 2011 – Blok A., Jensen T.E. *Bruno Latour: Hybrid Thoughts in a Hybrid World*. – London: Routledge, 2011.

Harman 2009 – Harman G. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. – Melbourne: re.press, 2009.

Miller 2013 – Miller A.S. *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology*. — New York: Fordham University Press, 2013.

Schmidgen 2011 – Schmidgen H. *Bruno Latour zur Einführung*. – Berlin: Junius Verlag, 2011.

REFERENCES

Bammé A. (2008) *Wissenschaft im Wandel: Bruno Latour als Symptom*. Marburg: Metropolis (in German).

Berkeley G. (2000a) A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. In: Berkeley G. *Works* (pp. 115–213). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Berkeley G. (2000b) *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water*. In: Berkeley G. *Works* (pp. 431–473). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Blok A. & Jensen T.E. (2011) *Bruno Latour: Hybrid Thoughts in a Hybrid World*. London: Routledge.

Harman G. (2009) *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press.

Latour B. (1991) *Nous n'avons jamais été modernes : Essais d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte (Russian translation: Saint Petersburg: European University at Saint Petersburg Press, 2006).

Latour B. (1996) On Actor-Network Theory. A Few Clarifications Plus More than a Few Complications. *Soziale Welt*. Vol. 47, no. 4, pp. 369–381 (Russian translation: *Logos*. 2017. Vol. 27, no 1, pp. 173–200).

Latour B. (1999a) For David Bloor... and Beyond. *Study in History and Philosophy of Science*. Vol. 30, no. 1, pp. 113–129 (Russian translation: *Logos*. 2017. Vol. 27, no 1, pp. 135–162).

Latour B. (1999b) On Recalling ANT. *The Sociological Review*. Vol. 47, no. 1, pp. 15–25 (Russian translation: *Logos*. 2017. Vol. 27, no 1, pp. 201–216).

Latour B. (1999c) *Politiques de la nature*. Paris: La Découverte (Russian translation: Moscow: Ad Marginem Press, 2018).

Latour B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press (Russian translation: Moscow: HSE University Press, 2014).

Miller A.S. (2013) *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology*. New York: Fordham University Press.

Pisarev A., Astakhov S., & Gavrilenko S. (2017) Actor-Network Theory: An Unfinished Assemblage. *Logos*. 2017. Vol. 27, no. 1, pp. 1–40 (in Russian).

Schmidgen H. (2011) *Bruno Latour zur Einführung*. Berlin: Junius Verlag (in German).



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Вехи истории: философское осмысление



DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-88-104

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Наполеон и философская школа «идеологов»

А.А. Кротов

*Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия*

Аннотация

Школе «идеологов» довелось оказать существенное влияние на интеллектуальный климат во Франции во времена революции, конститулизма и первой империи. Философская и политическая программа «идеологов» первоначально в сжатом, но систематическом виде была выражена в произведении Вольнея «Руины, или Размышления о революциях империй». В год его публикации Наполеон пишет небольшой текст, посвященный сравнению монархии и республики. Итог – не в пользу старого порядка; его республиканские симпатии в этот период несомненны. В следующем году в письме, адресованном военному комиссару в Валансе, он упоминает важнейшие произведения Вольнея, выражая одобрение его политической позиции. После возвращения Наполеона в Париж из египетского похода «идеологи» приветствовали его приход к власти. Однако вскоре наступило взаимное разочарование, Наполеон принял меры для ограничения влияния философствующих оппозиционеров. Понятию «идеология», изначально в среде философов использовавшемуся для обозначения науки об идеях, их происхождении и развитии, Наполеон первым придал политический, и притом отрицательный, смысл. Порывая с республиканскими убеждениями своей юности, которые продолжали вдохновлять «идеологов», Наполеон оставался им близок в другом: в стремлении ограничить значение священнослужителей в общественной жизни. Наполеон не раз говорил, что религия необходима обществу в качестве надежной опоры морали. Но при этом он упрекал священнослужителей в неуместной с их стороны любви к земным благам, обвинял в лицемерии и обмане, возлагал на них ответственность за множество войн. Автор делает вывод, что, по существу, Наполеон так и не смог вполне избавиться от духа философии своей эпохи: антиклерикализм

Руссо, Вольтера и поздних просветителей – представителей школы «идеологов» – продолжал жить в его сознании.

Ключевые слова: школа «идеологов», Наполеон, Кабанис, Дестют де Траси, философия Просвещения, французская философия.

Кротов Артем Александрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, заместитель председателя федерального УМО по укрупненной группе направлений подготовки «Философия, этика, религиоведение».

krotov@philos.msu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0590-4020>

Для цитирования: Кротов А.А. Наполеон и философская школа «идеологов» // Философские науки. 2019. Т. 62. № 9. С. 88–104.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-88-104

Napoleon and Philosophical School of “Ideologists”

A.A. Krotov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Abstract

The school of “ideologists” (*l'école des idéologues*) exerted significant influence on the intellectual atmosphere in France during the Revolution, Consulate and the First Empire. Originally, the philosophical and political program of the ideologists was published in compressed but systematic form in Volney's *The Ruins, or Meditation on the Revolutions of Empires*. In the year of its publication, Napoleon wrote a small text devoted to comparison of monarchy and republic. The result was not in favor of the old regime; Napoleon obviously shared republican sympathies during that period. In the next year, in a letter addressed to the military commissioner in Valence, he listed Volney's most important works, expressing approval of his political outlook. After Napoleon's return to Paris from the Egyptian campaign, the ideologists welcomed his rise to power. However, mutual disappointment came before long, when Napoleon took measures to restrict the influence of philosophical opposition. Napoleon was the first to give a negative political coloring to the concept of ideology, initially used by philosophers for designation of science about ideas, their origin and development. Breaking off with the republican beliefs of his youth, which continued to inspire the ideologists, Napoleon remained close to them in another aspect: limiting the role of the clergy in public life. Napoleon said more than once that religion was necessary for society as a reliable support of morals. But at the same time he reproached priests with inappropriate love of to them, to worldly goods, accused them of hypocrisy and deception, conferred on them responsibility for numerous wars. The author concludes that Napoleon was not to completely get rid of the philosophical spirit of his epoch: the

anticlericalism of Rousseau, Voltaire and the later Enlightenment – school of ideologists – persisted in his outlook.

Keywords: ideologues, Napoleon, Cabanis, Destutt de Tracy, philosophy of Enlightenment, French philosophy.

Artem A. Krotov – D.Sc. in Philosophy, Professor, Head of the Department of History and Theory of the World Culture, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Deputy Chairman of the Federal Educational and Methodological Association (cluster “Philosophy, Ethics, and Religious Studies”).

krotov@philos.msu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0590-4020>

For citation: Krotov A.A. (2019) Napoleon and Philosophical School of “Ideologists.” *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 9, pp. 88–104. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-88-104

Введение

Заключительная мысль, последнее слово философии французского Просвещения нашли свое выражение в учении школы «идеологов». Ее возникновение и расцвет приходятся на завершающие годы XVIII – начало XIX вв. Накануне революции большинство склонных к философской рефлексии образованных жителей французского королевства вдохновлялось, прежде всего, сочинениями Вольтера и Руссо. Высок был и престиж просветительской «Энциклопедии». Но для «идеологов» на первом месте в плане философского авторитета располагалась система Кондильяка. Именно от ее положений, установок, в той или иной степени, отталкивались все представители этой своеобразной философской школы. Нередко по различным поводам подвергая критике воззрения своего идейного вдохновителя, они все же ориентировались на них как на образец научной строгости и точности в области философии. Сенсуалистическая методология пронизывала собой все их творчество, по существу определяя общую модель их философских рассуждений. Лидеры школы оказались тесно вовлечены в политические события своей эпохи; особый интерес представляет вопрос о взаимоотношениях Наполеона с этим сообществом мыслителей, в немалой степени определявшим интеллектуальный климат того времени.

Конституирование школы «идеологов» протекало в непростых условиях революционных перемен, противоборства различных группировок, мятежей и вторжений сил антифранцузской коалиции. Их регулярные собрания проходили в салоне Отёй, хозяйкой которого выступала вдова Гельвеция Анна-Катрин. Салон имел давнюю историю: еще до революции его посещали Дидро, Гольбах, Морелле, Даламбер, Кондильяк, Гаррик, Франклин, Джефферсон,

Тюрго, Кондорсе, Шамфор, Вольней, Гара, Кабанис. Традиции салона восходили к временам знаменитых обедов у Гельвеция в особняке на улице Св. Анны, на которых присутствовали европейские знаменитости: Мармонтель, Сен-Ламбер, Дидро, Тюрго, Даламбер, Рейналь, Юм, Беккариа, Галиани.

Другим местом собраний «идеологов» служил национальный Институт. Философские исследования проводились под эгидой класса моральных и политических наук. В его структуре на первом месте числилась секция анализа ощущений и идей. Уже само ее название было сформулировано в духе учения Кондильяка. В состав секции вошли Вольней, Гара, Кабанис, де Траси, Ларомигьер, Дежерандо. «Идеологи», таким образом, напрямую определяли как выбор тем для философских исследований, так и типичные способы решения поставленных в них проблем, принятые в академической среде. Как отмечал Эмиль Брейе, «Золотой век идеологии начинается в 1795, с создания Института» [Bréhier 2004, 1249]. «Идеологи» становятся влиятельной общественной силой.

Наполеон не был чужд философских интересов. Известно, что после окончания парижской военной школы, во время гарнизонной службы, он очень много читал: круг его интеллектуальных устремлений охватывал сочинения по истории, географии, военному делу. Включал он и произведения философов. Среди них – тексты Руссо, Вольтера, Платона, Рейналя. Не случайно Луи Мадлен высоко ставил философскую эрудицию юного Наполеона: «Он читал всех *философов* века, от Вольтера до Руссо и от Мабли до Рейналя» [Madelin 2003, 13].

Среди дошедших до нашего времени юношеских набросков Бонапарта (1786–1796), включающих выписки из многочисленных, разнообразных по тематике прочитанных им книг, ни имя Кондильяка, ни его сочинения не упоминаются ни разу. Мог ли он иметь хотя бы некоторое представление об идеях знаменитого просветителя? В «Рассуждении», представленном Бонапартом на конкурс, проводившийся лионской академией (1791), встречается мысль, по словам Жана Тюлара, «прямо проистекающая из Кондильяка»: «Рассуждать – это сравнивать» [Napoléon 2001, 198]. Действительно, замечание справедливое. А.З. Манфред, отметим, без колебаний считал возможным солидаризироваться с интерпретацией, отстаивающей мысль о влиянии идей Кондильяка на автора упомянутого конкурсного сочинения [Манфред 1980, 61]. Произведения Кондильяка присутствовали в египетской библиотеке Наполеона (пять томов «Курса занятий по обучению принца Пармского») [Moravi 1905, 12]. Но все-таки очень глубоким влияние Кондильяка на мировосприятие юного Наполеона быть не могло; среди философов его кумиром был тогда Ж.-Ж. Руссо.

Становление школы «идеологов».

Идеи Вольнея и мировосприятие юного Наполеона

Философская и политическая программа «идеологов» первоначально в сжатом, но систематическом виде была представлена в произведении Вольнея «Руины, или Размышления о революциях империй» (1791). Преобладает в нем социальная проблематика, сенсуалистический метод служит средством обоснования отстаиваемых положений. Тема гибели некогда могущественных и процветавших государств важна автору, прежде всего потому, что позволяет подойти к вопросу о принципах общественного устройства, вполне справедливого и ведущего людей к счастью. Вольней говорит о человеке как существе, включенном в общую связь вещей в мироздании. Люди подчинены тем же неизменным, отличающимся регулярностью законам, которые с необходимостью господствуют повсюду во вселенной. Источник этих законов – скрытая, непостижимая, высшая сила. Вольней – не сторонник атеизма. В выпущенном им спустя два года после «Руин» сочинении «Естественный закон, или Катехизис французского гражданина» (1793) мы встречаем характерное определение естественного закона: «Это вечный, неизменный, необходимый закон, каким Бог управляет вселенной и который он сам делает явным для чувств и разума людей, чтобы служить им общим и одинаковым правилом и направлять их, без различия страны или секты, к совершенству и счастью» [Volney 1989, 447]. Человек – часть единого мира, основа его бытия присуща самой его природе, ее не следует пытаться искать исключительно в предписаниях религий. Поэтому для него важно обратиться к познанию мира, раскрыть в нем взаимосвязь причин и следствий. В то время как в физической сфере все подчинено законам движения, в области нравственной господствует стремление к счастью, побуждающее ценить удовольствия и избегать страданий. Чувства – источник самых разнообразных поступков человека. Столкновение с действительностью порождает приятные либо неприятные ощущения, подталкивающие людей избирать тот или иной способ действий. Ощущения побуждают стремиться к самосохранению, благополучию, уклоняться от невзгод.

Подобно другим просветителям, Вольней защищал теорию прогресса. Потребности и опасности стимулировали улучшение тех человеческих качеств, от которых напрямую зависела жизнь. Многочисленные бедствия, подстерегавшие человека, неискоренимое стремление к безопасному существованию побуждали людей к объединению. Вольней принимает и теорию общественного договора. Он говорит о явно выраженных, иногда же молчаливо принимаемых правилах, определяющих нормы межличностных отношений, права и обязанности людей. Договором устанавливалась особая категория

людей, назначаемых следить за надлежащим выполнением установленных правил поведения.

Причинами всех социальных бедствий Вольней считал невежество и алчность. Себялюбие, способное удерживаться в разумных границах, влечет человека к счастью. Но оно же, принимая преувеличенные формы, рождает неумную жадность, доводящую до желания отнять у ближних принадлежащие им блага. Ослепленный корыстолюбием, человек не ведал естественный закон, нарушая его к ущербу и окружающих, и самого себя. Именно невежество и алчность привели к гибели великие империи прошлого, от которых сохранились лишь гробницы и давно покинутые всеми руины. Процветание государств всегда было связано со степенью справедливости принятых в них законов, с числом тех людей, которые заинтересованно и активно работали на благо социального целого. Причем тирания в жизни человечества существовала далеко не всегда, в глубокой древности люди ее не знали. Неумеренное стяжательство их разобщило, в водовороте непрестанной вражды зародился политический деспотизм, отвергавший и равенство, и справедливость. Тираны всегда по существу были противниками общественного договора, растаптывали его. К главным формам правления Вольней относил демократию, аристократию, теократию, монархию. Злоупотребления, по его мнению, были свойственны каждой из них. «Я видел дворцы государей, но не видел зданий народных представителей. Я видел, что там соблюдаются интересы правителей, а вовсе не интересы общества, мне известно, что там нет общественного мнения. Я видел, что вся наука тех, кто повелевает, состоит в умении угнетать, не забывая об осторожности» [Вольней 1962, 91]. При демократии народные уполномоченные зачастую присваивали себе права, принадлежавшие всем. При аристократии отдельные лица составляли привилегированное сословие, претендующее на всевозможные выгоды. При теократии устанавливался политический произвол со стороны тех, кто управлял народами именем религии и не забывал о собственном материальном интересе. При монархии государи всячески стремились бесконтрольно увеличить свою власть. Алчность, эгоистические устремления оказались перенесены и на международные отношения, где постоянные захваты одних государств другими стали обычным делом. Государства были разделены на враждующие части, бесправную и привилегированную. Отсюда – слабость, нестабильность политических образований, их упадок, нередко приводящий к распаду.

В истории человечества Вольней выделял четыре периода. Первый – это детство, разобщенность, изолированное существование народов. Второй – «аристократический строй» больших государств. Третий – эпоха борьбы за власть привилегированных групп, непрерывное

противостояние различных частей общества. Наконец, четвертый период он связывает с новым, еще не наступившим веком, который принесет всем людям мир и справедливость.

Будущее человечества он представлял как торжество свободы и равенства. Прогрессивное движение заметно ускорится благодаря развитию путей сообщения и расширившимся возможностям обмена мыслями. Люди осознают, насколько их индивидуальное благо тесно сопряжено с общественным. Первый народ, утвердивший разумный образ жизни, окажет своим примером необратимое влияние на все остальные. Человечество объединится на основе мудрых законов, оно станет единым обществом. Избавление человечества от бедствий возможно на пути просвещения, улучшения нравов, утверждения справедливости, опирающейся на естественный закон. Политическая власть исходит только от народа; правители – лишь уполномоченные им лица, но отнюдь не самовластные хозяева. Читателю «Руин» нетрудно было догадаться, что за «народ-законодатель» подразумевался автором книги. Этого «доблестного руководителя» остальные народы уже готовы сделать «своим верховным властелином». Человечество должно развернуть трехцветное знамя. Впрочем, речь здесь не идет об угнетении и присвоении чужого достояния, но о распространении на весь мир принципов справедливости.

Настаивая на необходимости борьбы с предрассудками, Вольней значительное место в своих размышлениях отводил религии. Священнослужители для него – воплощение хитрости, алчности, лицемерия, обмана, надежная опора деспотизма. «Эти люди стали считать заслугой исполнение ничего не значащих, нелепых и смехотворных обрядов; они возвели в добродетель определенные ритуальные действия, умение произносить некоторые установленные слова, бессодержательные тексты, сочленять определенные имена» [Вольней 1962, 73]. От Бога исходит естественный закон, все прочее, «переданное из вторых рук», Вольней считает человеческим вымыслом. Пытаясь разобраться в вопросе о происхождении религий, он рассуждает об их взаимосвязи, усматривает в них искаженное отражение различных астрономических фактов. Смена религиозных форм, по его мнению, определялась развитием знания о мире. Этот процесс, по его мысли, охватывал тринадцать «религиозных систем»: культ стихий и атмосферных явлений, почитание звезд, поклонение животным, символизировавшим звезды, дуализм первопричин, учение о загробном царстве, культ одушевленного мира, почитание огня, культ абстрактного демиурга, культ мировой души (религия Моисея), зороастризм, буддизм, брахманизм, аллегорический культ солнца. По Вольнею, вымышленные людьми религиозные учения легко опровергнуть решающим аргументом: все наши идеи происте-

кают из чувств, ссылки на иное их происхождение бездоказательны и ложны.

Насколько Наполеону была близка выдвинутая Вольнеем программа? В год публикации «Руин» он пишет небольшой текст, посвященный сравнению монархии и республики. Итог – не в пользу старого порядка: он говорит о клевете, оскорблениях и угрозах в адрес республиканцев, пустых заверениях монархистов о том, что для Франции невозможна никакая иная форма правления, кроме отстаиваемой ими. «В действительности ораторы-монархисты многое сделали для падения монархии» [Napoléon 2001, 171]. Их утверждения, по мнению Бонапарта, бездоказательны и направлены на защиту «дурного дела». Его республиканские симпатии в этот период несомненны. Заметим, что монархия была свергнута лишь год спустя после написания им упомянутого здесь наброска. В письме Жозефу Фешу (февраль 1791) он следующим образом оценивает политические настроения окружающих: «Я видел в Валансе полный решительности народ, солдат-патриотов и офицеров-аристократов... То, что называют хорошим обществом, на $\frac{3}{4}$ аристократическое: иными словами, они прикрываются маской приверженцев английской конституции» [Napoléon 2004, 97]. Защитники старого порядка, «аристократы», Наполеону чужды. В «Рассуждении» он в духе философии Просвещения заявляет о себе как противнике предрассудков, прославляет «любовь к истине и к людям». Говорит о прогрессе моральных и политических наук, достигнутом благодаря тем гениальным людям, которые, не побоявшись преследований и Бастилии, смогли внести свет в область, где некогда царила вековая тьма. Философия причастна прогрессу в политической сфере. «Свобода, завоеванная после двадцати месяцев энергии, борьбы и самых бурных потрясений, навсегда составит славу французов, философии и литературы» [Napoléon 2001, 197]. Сама природа, эта «просвещенная мать» человека, предназначает его к счастью. Счастье Наполеон определяет как наслаждение жизнью «в соответствии с нашей организацией». Оно состоит в полном развитии телесной и интеллектуальной организации человека. Для счастья человек должен «ощущать и рассуждать», в полной мере раскрывая эти свои способности. «Чувство рождает общество, разум также его поддерживает». Наполеон не скрывает своего восхищения женовским гражданином: «О Руссо, почему было необходимо, чтобы ты прожил только шестьдесят лет! В интересах добродетели ты должен был бы жить бессмертным» [Napoléon 2001, 198, 216].

В письме, адресованном военному комиссару в Валансе (17 февраля 1792 г.), Наполеон упоминает важнейшие произведения Вольнея, выражая одобрение его политической позиции. «Г-н де Вольней, известный в литературной Республике своим

Путешествием в Египет, своими *Записками об агрикультуре*, своими политическими и торговыми соображениями о договоре 56 года, своим *Размышлением о руинах*, равно известен и в патриотических анналах своей стойкой поддержкой хорошей партии в Учредительном собрании» [Napoléon 2004, 103].

Особое значение для Наполеона имело знакомство с сочинением Вольнея «Путешествие в Сирию и Египет» (1787). Как отмечал Е.В. Тарле, интерес командующего итальянской армией к труду Вольнея определялся, прежде всего, его военными планами. «Еще едва только овладев Венецией, Бонапарт приказал одному из подчиненных генералов захватить Ионические острова и тогда уже говорил об этом захвате как об одной из деталей в деле овладения Египтом. У нас есть и еще неопровержимые данные, показывающие, что в течение всей своей первой итальянской кампании он не переставал возвращаться мыслью к Египту... В течение всей итальянской войны в свободные минуты он, как всегда, много и с жадностью читал, и мы знаем, что он выписал и прочел книгу Вольнея о Египте и еще несколько работ на ту же тему» [Тарле 2012, 66]. Впоследствии он говорил, что «Путешествие» Вольнея – одна из немногих книг о Египте, которая «не лгала». Знаком был Наполеон и с «Соображениями о войне турок с русскими» (1788), где Вольней заключал, что завоевание Египта принесет Франции больше минусов, чем выгод. На острове Св. Елены, вспоминая обстоятельства и подробности восточной экспедиции, осуществленной под его командованием, Наполеон упоминал мнение Вольнея о чрезвычайной сложности завоевания Египта. «Политические деятели, изучавшие внимательнее других дух народов Египта, рассматривали религию, как главное препятствие на пути к установлению французского господства. Чтобы утвердиться в Египте, говорил Вольней в 1788 г., придется выдержать три войны: первую – против Англии, вторую – против Порты, а третью – наиболее трудную из всех – против мусульман, составляющих население этой страны. Последняя потребует таких жертв, что ее, быть может, следует рассматривать, как непреодолимое препятствие» [Наполеон 1956, 471]. Очевидно, экспедиция могла состояться, только если с самого начала генерал был уверен: «самое трудное», с точки зрения философского сознания, препятствие ему-то не станет преградой на пути воплощения честолюбивых замыслов. Книги Вольнея были ему важны для общей ориентировки в фактах, касающихся географии, населения, местных традиций. Но его прогнозы на будущее не принимались как нечто непреложное. «Рассуждать догматически о том, что не проверено на опыте, – есть удел невежества. Это все равно, что решать с помощью уравнивания второй степени задачу из высшей математики» [Наполеон 1956, 672]. Наполеон охотно вспоминал о том, как ему

удалось решить обозначенную Вольнеем проблему. Армия, по его словам, после захвата Александрии и Каира «была слишком слаба и утомлена», не могла выдержать длительной религиозной войны. Между тем получили распространение призывы к борьбе с неверными, оставалось «либо вернуться на суда, либо примирить с собой религиозное мышление». Обсуждение Корана с учеными мечети Аль-Азхар, благожелательное обращение с шейхами, привлечение их к гражданскому судопроизводству, сохранение собственности за мечетями – все это в разной степени способствовало успеху замыслов генерала.

В Египте для него военный опыт доказал свое превосходство над умозрительными построениями. «В особенности я разочаровался в Руссо после того, как увидел Восток» [Roederer 1942, 95]. Философия в некоторых своих, известных ему формах не выдержала столкновения с реальностью. Ее высокомерный, назидательный тон оказался неуместен, ее амбиции завышены. Хотя она и содержала много верных наблюдений, ее общие конструкции стали казаться ему шаткими, необоснованными, непригодными. Отсюда – негативный оттенок, нередко придаваемый им, начиная с этого времени, слову «метафизик».

Наполеон и школа «идеологов»:

брюмерианский переворот, консульство, империя

После возвращения Наполеона в Париж «идеологи» приветствовали его приход к власти. Более того, можно говорить о том, что, главным образом в лице Кабаниса, они напрямую этому способствовали. Бывший министр полиции Жозеф Фуше в своих мемуарах неоднократно упоминает Кабаниса в числе главных участников переворота 18 брюмера [Fouché 1825, 80, 91]. Поль Баррас, один из членов Директории на момент переворота, ненавидимый многими современниками как своего рода олицетворение порока, взяточник, интриган и развратник, вспоминал о событиях в Сен-Клу не иначе, как о воплощении решений «сатанинского собрания» заговорщиков, среди которых им отмечен и Кабанис [Barras 1896, IV, 66].

Альбер Вандаль красочно характеризует роль Кабаниса в заключительные часы второго драматического дня брюмерианского переворота. После того, как гренадеры по команде Мюрата вынудили разбежаться членов Совета пятисот, некоторые из депутатов, кто добровольно, а кто и не вполне, вновь собрались в оранжерее дворца Сен-Клу. Люсьен Бонапарт произносит свою речь, в качестве председателя как бы возобновляя прерванное заседание, Шазаль вносит предложение о временном консульстве, для доклада по этому вопросу назначается комиссия Совета.

«В одиннадцать часов Булэ от имени комиссии представил доклад. Затем говорил чистосердечный Кабанис. Речи обоих замечательны тем, что в них, с различными оттенками, ясно выразилась мысль парламентских брюмерцев. Это отнюдь не цезаристы; они вовсе не стремятся поставить над собой господина; это революционеры, которые, прежде всего, хотят сохранить и упрочить дело революции». Идея передачи исполнительной власти временным консулам была поддержана, и декрет был передан на утверждение Совету старейшин. «Прежде чем разойтись, оба совета вотировали адрес французам, смысл которого и отчасти текст были заимствованы из речи Кабаниса» [Вандаль 1995, 379, 382]. Благодарность первого консула выразилась в назначении сенаторами Кабаниса, де Траси, Вольнея, Гара. В состав Трибуната был включен Ларомигьер. Впрочем, дело было не в одной лишь благодарности: Наполеон нуждался в преданных ему людях. Именно таковыми поначалу ему представлялись «идеологи». По справедливому замечанию Антуана Гийуа, «Идеологи, которых Наполеон уважал, несмотря на свои шутки, встретили с энтузиазмом 18 брюмера» [Guillois 2013, II]. Вскоре наступило взаимное разочарование. Республиканские убеждения «идеологов» вступали в противоречие с укреплением режима личной власти. Нарастание их оппозиционных настроений не было для Наполеона тайной. Он перестает рассматривать их в качестве возможной опоры своей власти, все больше его раздражают их туманные суждения, несбыточные мечтания. В беседе с Редерером, состоявшейся 18 августа 1800 г., он пренебрежительно заявил: «Кабанис, Сиейес: метафизики и фанатики!» [Roederer 1909, 20]. Как замечают Луи де Виллефос и Жанин Буиссунуз, касаясь одной из бесед Наполеона с Люсьеном Бонапартом: «Подчеркнем только, что генерал хвалится если не созданием слова *идеолог*, образованным от слова *идеология*, то, по крайней мере, введением его в оборот с пренебрежительным значением» [Villefosse, Bouissounouse 1969, 202]. Действительно, Наполеон полагал, что благодаря его позиции интеллектуалы станут меньше «заниматься идеологией», т.е., в его понимании, незадачливо вмешиваться в политику со своей пустой болтовней.

Несомненно, что Наполеон стремился следить за новинками в области философии и после своего прихода к власти. Для него было важно учитывать все факторы, способные вызвать изменения политического климата. Времени, разумеется, не хватало, поэтому он счел необходимым прибегнуть к следующему средству: в письме к своему библиотекарю Рипо (23 июля 1801 г.) он вменяет тому в обязанность готовить регулярный отчет обо всем опубликованном, что могло бы «повлиять на общественное мнение, особенно относительно религии, философии и политических взглядов» [Napoléon 2006, 733]. Вряд ли у первого консула находилось время и желание знакомиться со

всеми выходящими трудами «идеологов», но представление об их общей направленности он, конечно, имел.

Уже в опубликованной национальным Институтом ученой записке о способности мышления (1798) Дестют де Траси впервые предложил использовать термин «идеология» для обозначения особой науки, к предметному полю которой, так или иначе, обращались многие его современники. «Мышление, или способность мыслить, – самый значительный и самый важный феномен нашего бытия. Он состоит в получении модификаций, впечатлений и в их осознании; в нем целиком состоит наше существование: поскольку что такое существовать, если не ощущать?» [Destutt de Tracy 2017, 92]. Идеология должна быть результатом «анализа ощущений и идей». Она, подчеркивал де Траси, отлична и от психологии как науки о душе, и от прежней метафизики, по его мнению, вполне себя дискредитировавшей.

В «Элементах идеологии», своем главном труде, первая часть которого была опубликована в период консульства, в 1801 г., Дестют де Траси признает важнейшим объектом философских размышлений вопрос об источниках познания, его достоверности и границах, призывая воздерживаться от догадок о «происхождении и назначении мира». По его мнению, Кондильяк, продолжатель Локка, «действительно создал идеологию». Но при этом Кондильяку недоставало систематичности, несмотря на все «совершенство его метода» и «точность его суждений». Де Траси претендует на устранение этого недостатка: его труд призван предоставить читателю точное описание работы интеллектуальных способностей человека, равно как и основных феноменов, данных сознанию. В совокупности все это и есть «элементы идеологии». Согласно де Траси, «идеология есть часть зоологии», поскольку изучает человека – животное определенного вида. Но познание животного остается незавершенным, неполным, пока отсутствует надлежащий анализ его интеллектуальных способностей. Подобного рода анализ он проводит, руководствуясь установками сенсуалистического метода: «Мыслить, как вы видите, это всегда ощущать и не что иное, как ощущать» [Destutt de Tracy 2012, 75, 94].

По справедливому замечанию А.С. Ивановой, «теорию познания Кондильяка и де Траси несомненно роднит их эмпиризм. Обе они содержат, хотя и в неявном виде, три основных эмпирических положения: образование понятий – это процесс; познание начинается “с нуля” (гипотеза *tabula rasa*); источником и элементом познания является ощущение» [Иванова 2013, 148].

Кабанис в основном своем философском сочинении «Отношения физического и морального в человеке» (1802) заявлял, что и для врача, и для моралиста исключительно важно познание

телесного начала. Врач, проникший в тайны телесной организации человека, способен определить те средства, которые нужны для сохранения и поддержания здоровья. Моралист (философ), постигший пружины тончайших операций телесной организации, знает правила жизненного поведения и путь к счастью. «Человек имеет потребности: он получил способности, чтобы их удовлетворять; и те и другие непосредственно зависят от его организации» [Cabanis 1980, 41]. Кабанис считал, что науке серьезно повредило стремление изучать отдельно физические и моральные свойства человека. Моральная сфера лишилась точки опоры и была наполнена пустыми, бесплодными метафизическими гипотезами. Для автора «Отношений» моральный и интеллектуальный миры совпадали, речь шла о единой области. Среди своих предшественников он называет Аристотеля, Демокрита, Эпикура, Бэкона, Гоббса, Локка, Гельвеция, Кондильяка. Ссылается он и на своих друзей – «последователей Кондильяка»: Гара, Траси, Дежерандо, Ларомигьера. Все они внесли свой вклад в изучение сферы «моральных наук», способствуя их прогрессу. Начиная с Кондильяка, анализ достиг небывалой прежде точности, хотя некоторые вопросы из числа первостепенных оставались не проясненными. Отказываясь заниматься традиционными для прежней метафизики проблемами, Кабанис объявляет о своем намерении сосредоточиться на физиологических исследованиях, рассматривая в строгом порядке органические функции. Он декларирует, что не собирается опровергать распространенные учения о первых причинах, устанавливая взамен собственное, поскольку оставляет всю упомянутую область за пределами своего анализа. По его мнению, напрасно некоторые авторы пытались объяснить революционные потрясения «свободным развитием идей»: напротив, они явились следствием препятствий, которые намеренно устанавливали мышлению. Несоответствие, разлад между «социальными институтами и состоянием умов» закономерно привели к революции. Принципы морали, считал Кабанис, могут быть установлены с «высшей степенью точности», математически.

Пришедший к власти Наполеон не видел пользы в широком распространении вышеперечисленных идей. Напротив, он считал необходимым ограничить степень влияния салонных оппозиционеров. В январе 1802 г. из состава Трибуната был выведен Ларомигьер и те его коллеги, которые пытались протестовать против ряда решений Бонапарта. В 1803 г. был упразднен класс моральных и политических наук национального Института. «Идеологи» потеряли важный инструмент воздействия на общественное сознание.

Как сообщает Тюрю, однажды, в эпоху империи, Наполеон на своем официальном приеме обратился к управлявшему университетом Фонтану с наставлением, которое лишь частично удалось уловить

присутствующим: «„позитивного... монархического... без метафизического вздора... идеологического“», добавил он, бросив взгляд на Дестюта де Траси» [Picavet 1891, 23]. Даже и в таком отрывочном виде, смысл «инструкции» императора не нуждался в пояснениях, был очевиден собравшимся. Им было ясно, от кого следует держаться подальше тем, кто дорожит своей карьерой.

Понятию «идеология», изначально в среде философов использовавшемуся для обозначения науки об идеях, их происхождении и развитии, Наполеон первым придал политический, и притом отрицательный, смысл.

20 декабря 1812 г., обращаясь во дворце Тюильри к членам государственного совета, Наполеон заявил: «Именно с идеологией, этой туманной метафизикой, которая, с тонкостью отыскивая первые причины, желает на этих основах создать законодательство народов, вместо того, чтобы приспособить законы к познанию человеческого сердца и урокам истории, следует связать все несчастья, которые испытала наша прекрасная Франция» [Napoléon 1868, 343]. Как явствовало из его последующих слов, идеологию он в данном случае истолковывал расширительно, в качестве философии, ошибки которой привели к власти «людей крови», якобинцев. Подразумевались подобным утверждением, очевидно, просветительские концепции дореволюционных времен. К заблуждениям «туманной метафизики», помимо прочего, он возводил «принцип восстания» и идею народного суверенитета. Разумеется, этой обобщающей характеристикой он охватывал не только прошлое, но и политическую оппозицию своему режиму, включая представителей школы «идеологов».

Заключение

И все-таки, порывая с республиканскими убеждениями своей юности, которые продолжали вдохновлять «идеологов», Наполеон оставался им близок в другом: в стремлении ограничить значение священнослужителей в общественной жизни. В июле 1807 г. он писал Евгению Богарне из Дрездена, требуя передать римскому папе свое мнение о том, что «священники не созданы для того, чтобы править; пусть подражают святому Петру, святому Павлу и святым апостолам... Иисус Христос сказал, что Царство его не от мира сего. Почему же папа не желает отдать кесарю кесарево? Или он на земле выше Иисуса Христа?.. Разве религия основана на анархии, гражданской войне и неповиновении?» [Napoléon 2010, 974]. Он добавил, что видит стремление «римского двора» к поощрению политического беспорядка с целью присвоить себе неоправданную власть. Письмо содержит неприкрытую угрозу: тот, кто «позволяет

себе проповедовать смуту и восстание», будет «наказан по справедливости законов, власть которых также исходит от Божества».

Второй консул, затем один из высших сановников первой империи, Камбасерес вспоминал: «В моих отношениях с Наполеоном я всегда замечал, что он любил религию, что он верил в святость ее морали и в истинность ее учения, несмотря на то, что по этому последнему вопросу он был сбит с толку философией века, полностью отречься от принципов которой ему мешало своего рода человеческое уважение» [Cambacérès 1999, 433]. Действительно, Наполеон не раз говорил, что религия необходима обществу в качестве надежной опоры морали. Но при этом он упрекал священнослужителей в неуместной с их стороны любви к земным благам, обвинял в лицемерии и обмане, возлагал на них ответственность за множество войн. Заметим, что по-своему Камбасерес был прав. Наполеон так и не смог вполне избавиться от духа философии своей эпохи; антиклерикализм Руссо, Вольтера и поздних просветителей – представителей школы «идеологов», продолжал жить в его сознании.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Вандаль 1995 – Вандаль А. Соч.: В 4 т. Т. I: Возвышение Бонапарта. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1995.

Вольней 1962 – Вольней К.Ф. Избранные атеистические произведения. – М.: Изд-во АН СССР, 1962.

Иванова 2013 – Иванова А.С. Начала «идеологии»: Антуан Дестют де Траси и его наука об идеях // Вопросы философии. 2013. № 8. С. 146–148.

Манфред 1980 – Манфред А.З. Наполеон Бонапарт. – М.: Мысль, 1980.

Наполеон 1956 – Наполеон. Избранные произведения. – М.: Воениздат, 1956.

Тарле 2012 – Тарле Е.В. Наполеон. – СПб.: Азбука, 2012.

Barras 1896 – Barras P. Mémoires de Barras, membre du Directoire, en 4 tomes. T. IV : Consulat – Empire – Restauration. – Paris: Hachette, 1896.

Bréhier 2004 – Bréhier E. Histoire de la philosophie. – Paris: PUF, 2004.

Cabanis 1980 – Cabanis P.-J.-G. Rapports du physique et du moral de l'homme. – Genève: Slatkine, 1980.

Cambacérès 1999 – Cambacérès J.-J.-R. Mémoires inédits, en 2 tomes. T. II. – Paris: Perrin, 1999.

Destutt de Tracy 2012 – Destutt de Tracy A.-L.-C. Oeuvres complètes, en 8 tomes. T. III : Éléments d'idéologie. Idéologie proprement dite. – Paris: Vrin, 2012.

Destutt de Tracy 2017 – Destutt de Tracy A.-L.-C. Oeuvres complètes, en 8 tomes. T. II : Essais philosophiques. – Paris: Vrin, 2017.

Fouché 1825 – Fouché J. Mémoires, en 2 tomes. T. I. – Bruxelles: De Mat, 1825.

Guillois 2013 – *Guillois A.* Le salon de madame Helvétius. Cabanis et les idéologues. – Genève: Slatkine, 2013.

Madelin 2003 – *Madelin L.* Histoire du consulat et de l'empire, en 4 tomes. T. I. – Paris: Robert Laffont, 2003.

Moravi 1905 – *Moravi G.* Napoléon bibliophile. Recherches spéciales de psychologie napoléonienne, avec documents inédits. – Paris: Lecampion, 1905.

Napoléon 1868 – *Napoléon I.* Correspondance. Publ. par ordre de l'empereur Napoléon III, en 32 tomes. T. XXIV. – Paris: Plon, 1868.

Napoléon 2001 – *Napoléon Bonaparte.* Oeuvres littéraires et écrits militaires, en 2 tomes. T. 2. – Paris: Claude Tchou, 2001.

Napoléon 2004 – *Napoléon Bonaparte.* Correspondance générale, en 15 tomes. T. I. – Paris: Fayard, 2004.

Napoléon 2006 – *Napoléon Bonaparte.* Correspondance générale, en 15 tomes. T. III. – Paris: Fayard, 2006.

Napoléon 2010 – *Napoléon Bonaparte.* Correspondance générale, en 15 tomes. T. VII. – Paris: Fayard, 2010.

Picavet 1891 – *Picavet F.* Les idéologues. – Paris: Félix Alcan, 1891.

Roederer 1909 – *Roederer P.-L.* Journal. – Paris: Daragon, 1909.

Roederer 1942 – *Roederer P.-L.* Bonaparte me disait... – Paris: Horizons de France, 1942.

Villefosse, Bouissounouse 1969 – *Villefosse L., Bouissounouse J.* L'opposition à Napoléon. – Paris: Flammarion, 1969.

Volney 1989 – *Volney C.F.* Oeuvres, en 3 tomes. T. I. – Paris: Fayard, 1989.

REFERENCES

Barras P. (1895–1896) *Mémoires de Barras, membre du Directoire* (Vols. 1–4). Paris: Hachette (in French).

Bréhier E. (2004) *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF (in French).

Cabanis P.-J.-G. (1980) *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Genève: Slatkine (in French).

Cambacérès J.-J.-R. (1999) *Mémoires inédits* (Vols. 1–2). Paris: Perrin (in French).

Destutt de Tracy A.L.C. (2011–2018) *Oeuvres complètes* (Vols. 1–8). Paris: Vrin (in French).

Fouché J. (1825) *Mémoires* (Vols. 1–2). Bruxelles: De Mat (in French).

Guillois A. (2013) *Le salon de madame Helvétius. Cabanis et les idéologues*. Genève: Slatkine (in French).

Ivanova A.S. (2013) The Elements of “Ideology”: Antoine Destutt de Tracy and his Science of Ideas. *Voprosy filosofii*. 2013. No. 8, pp. 146–148 (in Russian).

Madelin L. (2003) *Histoire du consulat et de l'empire* (Vols. 1–4). Paris: Robert Laffont (in French).

Manfred A.Z. (1980) *Napoleon Bonaparte*. Moscow: Mysl' (in Russian).

Moravi G. (1905) *Napoléon bibliophile. Recherches spéciales de psychologie napoléonienne, avec documents inédits*. Paris: Lecampion (in French).

Napoléon Bonaparte (1858–1869). *Correspondance (publ. par ordre de l'empereur Napoléon III)* (Vols. 1–32). Paris: Plon (in French).

Napoléon Bonaparte (1956). *Selected Works*. Moscow: Voenizdat (Russian translation).

Napoléon Bonaparte (2001). *Oeuvres littéraires et écrits militaires* (Vols. 1–3). Paris: Claude Tchou.

Napoléon Bonaparte (2004–2018). *Correspondance générale* (Vols. 1–15). Paris: Fayard (in French).

Picavet F. (1891) *Les idéologues*. Paris: Félix Alcan (in French).

Roederer P.L. (1909) *Journal*. Paris: Daragon (in French).

Roederer P.L. (1942) *Bonaparte me disait...* Paris: Horizons de France (in French).

Tarle E.V. (2012) *Napoleon*. Saint Petersburg: Azbuka (in Russian).

Vandal A. (1995) *Works* (Vols. 1–4). Rostov-on-Don: Fenix (Russian translation).

Villefosse L. & Bouissounouse J. (1969) *L'opposition à Napoléon*. Paris: Flammarion (in French).

Volney C.F. (1962) *Selected Atheistic Works*. Moscow: USSR Academy of Sciences Press (Russian translation).

Volney C.F. (1989–1998) *Oeuvres* (Vols. 1–3). Paris: Fayard (in French).

Алексис де Токвиль: контрреволюционный либерал и поборник религии

Ф. Пишо-Бравар

Университет Западной Бретани, Брест, Франция.

Аннотация

Статья посвящена анализу взглядов и деятельности Алексиса де Токвиля на посту главы Министерства иностранных дел Франции (со 2 июня по 31 октября 1849 г.). Изучение его деятельности в этот период значимо для лучшего понимания его политических представлений. Токвиль считается политиком и мыслителем, в работах которого присутствуют либеральные взгляды. Тем не менее, исследование его министерской деятельности дает представление о том, что Токвиль разделял и определенные консервативные идеи. В статье исследуется специфика его консерватизма. Также в статье показано, что деятельность Токвиля в качестве главы Министерства иностранных дел Франции демонстрирует причины его неприятия определенных аспектов либерализма. Так, например, Токвиль выявляет противоречия демократических форм правления. Он считает, что необходимо предпринимать определенные шаги, которые не позволили бы институтам демократической власти прийти к своей противоположности – деспотизму. Его действия во время римский экспедиции показывают уважение, которое он испытывал к католической религии, и важность, которую он за ней признавал. Религия в его глазах является не только одним из наиболее эффективных способов создания демократического общества, подверженного опасностям материализма, но и сердцем цивилизации, серьезно разрушенной революционной турбулентностью. Хотя Токвиль признается в страсти к свободе, все его сочинения свидетельствуют о его стремлении понять и нейтрализовать страсть к революции, которую он считал, подобно Берку или Шатобриану, опасной как для самой свободы, так и для достоинства человека. В глубине политического, социального, духовного и цивилизационного кризиса, который Запад переживает в начале третьего тысячелетия, размышления над работами Токвиля представляются более чем когда-либо необходимыми.

Ключевые слова: Токвиль, демократия, французская революция, Просвещение, церковь, контрреволюция, либерализм, свобода, Вторая Французская республика, западная цивилизация.

Филипп Пишо-Бравар – доктор права, доцент Университета Западной Бретани, лектор Католического института высших исследований (Ла-Рош-сюр-Йон, Вандея) и Католического университета Запада (Анже).
philippe.pichot@univ-brest.fr

Перевод с французского:

Руднева Елена Георгиевна – научный сотрудник сектора истории антропологических учений Института философии РАН.

roudneva@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7534-7899>

Для цитирования: *Пишо-Бравар Ф.* Алексис де Токвиль: контрреволюционный либерал и поборник религии / пер. с франц. Е.Г. Рудневой // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 9. С. 105–127.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-105-127

Alexis de Tocqueville: A Counter-Revolutionary and Appreciating Religion Liberal

P. Pichot-Bravard

University of Western Brittany, Brest, France

Abstract

The article examines the views and activities of Alexis de Tocqueville during the period when he was the French Minister of Foreign Affairs (from June 2 to October 31, 1849). The study of his ministerial work is significant for a better understanding of his political conception. Tocqueville is considered a liberal politician and thinker. Meanwhile, the research demonstrates that Tocqueville shared certain conservative ideas. The article explores the specifics of his conservatism and reveals the reasons for his rejection of certain aspects of liberalism. For example, Tocqueville discusses the contradictions inherent in democratic forms of government. He believes that it is necessary to take certain steps that will not allow the institutions of democratic governance to evolve to its contrary, to despotism. Tocqueville's actions during his Roman expedition show the respect he had for the Roman Catholic religion and the importance he attached to it. Religion in his eyes is not only one of the most effective ways to create a democratic society, which is intrinsically vulnerable to the dangers of materialism, but also the core of civilization, seriously damaged by revolutionary turbulence. Although Tocqueville has a passion for freedom, all of his writings testify to his desire to understand and neutralize the passion for revolution, which he considered, not unlike Burke or Chateaubriand, dangerous both for freedom and for human dignity. In the midst of deep political, social, spiritual and civilizational crisis that the West is experiencing at the beginning of the third millennium, reflections on the works of Tocqueville seem more topical than ever.

Keywords: Tocqueville, democracy, French revolution, Enlightenment, church, counter-revolution, liberalism, freedom, Second French Republic, Western civilization.

Philippe Pichot-Bravard – Doctor of Law, Associate Professor of the University of Western Brittany; lecturer, Catholic Institute of Higher Stud-

ies (La Roche-sur-Yon, Vendée); lecturer, Catholic University of the West (Angers).

philippe.pichot@univ-brest.fr

Translated from French into Russian by:

Elena G. Rudneva – Research Fellow at the Department of the History of Anthropological Studies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

roudneva@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7534-7899>

For citation: Pichot-Bravard P. (2019) Alexis de Tocqueville: A Counter-Revolutionary and Appreciating Religion Liberal (E.G. Rudneva, Trans.). *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 9, pp. 105–127. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-105-127

Введение. Токвиль и революция

«Я не принадлежу к числу тех, кто с уверенностью утверждает, что трагическая кровопролитная революция, длящаяся уже шестьдесят лет, должна обязательно и повсеместно привести нас к свободе. Напротив, я считаю, что она может повлечь за собой повсеместное распространение деспотизма» (цит. по: [Rials 1987, 163]). Эти слова, написанные Алексисом де Токвилем 14 января 1852 г. в письме графу де Шамбору, свидетельствуют об опасениях автора «Демократии в Америке» и побуждают обратить внимание на некоторые идеи его книги, весьма интересные, но часто оставляемые без внимания.

Тема Французской революции занимает первостепенное место в работах Токвиля. Родившись в семье, которая сильно пострадала от революционного террора, Токвиль задается целью понять глубинное значение этого события и предсказать последствия, к которым оно может привести. Революция его пугает и в то же время привлекает. Он тщательно и всесторонне изучает все ее аспекты и пытается понять ее значение. Он считает, что революция еще не закончилась. Она продолжает потрясать общество до самого основания, возрождаясь из пепла, когда ее уже считают угасшей. Закончится ли она когда-нибудь? Токвиль хочет на это надеяться, но сомневается: «Увы, я сам на это надеялся при Реставрации и даже после того, как правительство Реставрации пало; и вот Французская революция снова начинается, потому что это всегда одно и то же... не придем ли мы в конце концов к периодически возникающей анархии, этой затяжной и неискоренимой болезни, хорошо известной старым народам?» [Tocqueville 1964, 89]. Родившись в аристократической семье в эпоху заката аристократии, Алексис де Токвиль убежден, что возрастающее уравнивание общественного положения людей обязательно приведет запад-

ный мир к победе демократии. Его исследовательский интерес к демократии оказался весьма плодотворным. Он не столько воздает должное американским институтам, сколько высказывает свою убежденность в том, что успех демократии неизбежен. Но это его вовсе не радует, подобная убежденность не означает, что он отказался от своих аристократических корней и перестал презирать толпу. По словам Луи Жирара, «он аристократ... Его любовь к свободе коренится в той аристократической гордости, которая составляет основу его характера» [Girard 1985, 148]. Революционная эгалитарная демократия его чрезвычайно страшит. Он считает, что она представляет опасность для свобод и достоинства человека – его двух политических пристрастий.

Концепции свободы и либерализм

За страстное стремление к свободе Алексиса де Токвиля обычно относят к числу либеральных мыслителей. Мы вовсе не оспариваем подобное суждение, однако считаем необходимым внести некоторые уточнения. Можно выделить четыре формы либерализма, более или менее автономные друг от друга: 1) традиционный, христианский в своей основе, либерализм, сопряженный со свободами и установившейся практикой промежуточных органов управления, противостоящий всевластию государства, либерализм, который в XVI и XVII вв. питал борьбу «недовольных» против современного государства и который нашел отражение в работах герцога Сен-Симона и Эдмунда Берка; 2) конституционный либерализм, предполагающий подчинение правителя или правящих структур власти закона, стоящего над ними и предполагающего осуществление процедуры контроля за конституционностью законодательства; 3) экономический либерализм, основанный на праве собственности и свободной торговле; 4) философский, индивидуалистический и релятивистский либерализм, лежащий в основе философии Просвещения.

Последний подразделяется на две школы (см.: [Росcock 1997; Spitz 1995]), противостоящие друг другу на протяжении всего XVIII в.: индивидуалистический либерализм и политический либерализм. Первый, основанный на «рыночном гуманизме», призывает всех наслаждаться материальными благами и поручает государству разрешать конфликты интересов. Второй, питаемый греко-римской традицией, превозносит общественные добродетели, настороженно относится к власти денег и призывает каждого гражданина участвовать в общественных делах [Saint-Victor 2007, 9–20]. Если Монтескье и Бенжамен Констан приветствуют все четыре формы либерализма, Алексис де Токвиль, в сущности, поддерживает только первые две, третью он хотел бы сочетать с социально-христианским мировоззрением, о чем свиде-

тельствуют его «Записки о пауперизме», а четвертую категорически отвергает.

Либерализм Токвиля, в основе которого лежит христианская свободная воля¹, носит если не аристократический, то во всяком случае традиционный характер. Это политический либерализм, противостоящий власти государства, которая все более централизуется и стремится навязать суверену уважение к закону. Хотя он считает эгалитарную концепцию свободы более «справедливой» [Tocqueville 1988, 79–81], он тем не менее отмечает, что этой свободы стало меньше, она пошла на убыль с тех пор как стала доступна всем, как если бы она по своей природе не была предназначена только для аристократических обществ: «Таким образом, несправедливо полагать, что Старый порядок был эпохой рабства и зависимости. В те времена свободы было гораздо больше, чем в наши дни, но это была беспорядочная и неровная свобода, всегда искаженная классовыми ограничениями, всегда связанная с идеей чьей-либо исключительности и привилегии» [Токвиль 1997, 98]. Либерализм Токвиля конкретен, он касается местного самоуправления, свободы духа и независимости правосудия; его либерализм идет в связке с религией, под сенью которой он пустил свои корни. Либерал Токвиль не слишком верен наследию эпохи Просвещения [Giovacchini, Vannier 1985; Antoine 2003, 175; Martin 2008, 307–310]. В отличие от большинства своих современников, он в полной мере осознает антропологический редукционизм философии Просвещения². В противоположность Вольтеру или Дидро Токвиль придерживается идеи об единстве человеческого рода, отвергая расистские взгляды своего бывшего начальника Гобино. Он не согласен, что философия эпохи Просвещения «в своей основе антирелигиозна» [Токвиль 1997, 13]. Он отвергает индивидуализм, утилитаризм и

¹ В письме г-же Свечиной от 26 февраля 1857 г. Токвиль пишет: «Я твердо убежден... что в мире ином воздастся за добро и зло, поскольку Бог позволил нам их различать и дал нам свободу выбора» [Tocqueville 1983b, 314–315]. Заметим здесь, что богословы могли бы поспорить об использовании глагола «позволить», т.к. это «позволение» зиждется на непослушании первого человека Богу.

² Так, по случаю переписки г-жи Дефан с Горацием Уолполом от 21 ноября 1852 г.: «...Бурдалу не смог бы так выразить, как она сама это делает вольно или невольно, душу этой старой дамы, которая в течение шестидесяти лет была терзаема философией XVIII в. Какие ужасные руины! Полное разрушение всех нравственных сил, предельный эгоизм, всеобщее равнодушие, всепожирающая скука, доходящая до отвращения к жизни в сочетании со страхом смерти, постоянное безотчетное волнение, не дающее ни минуты покоя, хотя всякое действие или не вызывает интереса, или тяготит, я возьмусь утверждать, что это лучше, чем самая прекрасная проповедь» [Tocqueville 1983b, 64–65].

материализм, усматривая в них опасность. Он полагает, что «вера в духовное, бессмертное начало, временно соединенное с материей... необходима для величия человека» [Токвиль 2000, 399]. Возражая против «зловредных теорий, согласно которым со смертью всякая жизнь прекращается», Токвиль добавляет: «Материализм — это опасная болезнь человеческого духа... особенно страшен он для демократического народа, так как он превосходным образом сочетается с теми пороками сердца, которые лучше всего знакомы людям, живущим при демократии», а именно «склонности к материальным удовольствиям» [Токвиль 2000, 399].

Хотя Токвиль восприимчив к либеральному энтузиазму лета 1788 г., он не склонен быть продолжателем идей 1789 г.³ Еще будучи учеником Гизо в Сорбонне, он испытал на себе влияние идей доктринеров, вначале пользовавшихся благосклонностью Руайе-Коллара, с которым его связывает взаимное восхищение [Meuwly 2002, 126, 190–192]. Он глубоко враждебно относится к цесаризму и монтаньярству — двум крупным политическим течениям, авторитарному и эгалитарному. Хотя Токвиль не испытывал симпатии к республиканскому способу правления⁴, тем не менее он лояльно воспринял Вторую республику, поскольку намеревался «предотвратить установление незаконнорожденной монархии Луи-Наполеона» [Tocqueville 1964, 333]. Столкнувшись в 1849 г. с угрозой деспотизма и социализма, он приходит к выводу, что консервативно-республиканское правление — единственно возможное решение⁵. Однако он остается монархистом [Леса 1988, 719–721], «независимым монархистом», по

³ Безусловно, некоторые его предвыборные заявления неоднозначны; обеспокоенность интересами зажиточных крестьянских хозяйств Котантена и большие политические амбиции Токвиля, по крайней мере, в начале его карьеры, иногда напускают туману в его рассуждения.

⁴ «Мне глубоко неприятны монтаньяры и я вовсе не дорожу республикой, но я люблю свободу...», пишет он в 1851 г. по поводу революционных событий июня 1848 г. [Tocqueville 1964, 256].

⁵ Мы видим, как Токвиль сформулировал свою позицию в 1851 г., когда он склонялся принять приглашение в кабинет министров: «Я никогда не был так убежден, как сейчас, что республиканское правительство более всего отвечает интересам Франции... Впрочем, я всегда полагал, что республика — несбалансированная форма правления, она всегда обещает больше, но всегда дает меньше свободы, чем конституционная монархия. И тем не менее, я искренне желал сохранения республики... поскольку не видел ничего, что могло бы занять ее место. Старая династия вызывала глубокую антипатию большей части народа... Что касается Орлеанской династии, то опыт их правления не способствовал желанию, чтобы они так скоро вернулись...» [Tocqueville 1964, 310–311].

утверждению Ксавье де Ла Фурньера⁶. Хотя Токвиль испытывает настоящую симпатию к графу де Шамбору, он не желает вовлекаться в династические ссоры, но предпринимает определенные усилия к образованию коалиции, о чем свидетельствуют письма, которыми он обменивается с Франциском де Корселем в 1850–1853 гг.

Монархизм и противоречия эгалитарной демократии

В 1830 г. Токвиль, преодолев внутреннюю борьбу, присягнул Луи-Филиппу, с сожалением вспоминая о Карле X, к которому он испытывал привязанность в силу «доставшейся по наследству верности». Его семья, сильно пострадавшая от террора, всегда придерживалась католических и легитимистских традиций; отец Алексиса, Эрве де Токвиль, служил префектом при Реставрации, а в 1827 г. был возведен в пэры Карлом X. В марте 1833 г. Токвиль блестяще и убедительно выступил перед судом присяжных Монбризона в защиту своего друга Луи де Кергорле и его отца, графа Флориана де Кергорле, бывшего пэра Франции, которых преследовали за связи с герцогиней Беррийской. Позже он входит в Общество благотворительной экономики – парламентскую группу, состоящую из депутатов социально-христианского толка, которые, за исключением Токвиля и его друга Корселя, официально считаются легитимистами. Спустя время, уже будучи министром иностранных дел, он обращается к принцу-президенту с ходатайством о помиловании последних оставшихся в живых участников восстания шуанов, заключенных в крепость Мон-Сен-Мишель. После государственного переворота Луи-Наполеона Бонапарта он становится выразителем идей группы либеральных монархистов, сформировавшейся вокруг графа де Шамбора [Rials 1987, 161–166]. Обратившись к нему с письмом 14 января 1852 г. Токвиль считает графа де Шамбора лучшим союзником для противодействия новому режиму при условии, что перед лицом угрозы цезаризма он будет гарантом свободы в глазах общественного мнения. Чтобы смягчить негативное отношение большей части страны к старой династии [Tocqueville 1964, 310]⁷, «необходимо, чтобы он (граф де Шамбор) символизировал в глазах французов законную свободу и

⁶ 24 февраля 1848 г. в разгаре беспорядков он предпринял попытку убедить Ламартина передать регентство герцогине Орлеанской; однако он не любил Луи-Филиппа и, более того, был невысокого мнения о средних классах, которые в период Июльской монархии показали свою неспособность к управлению.

⁷ Согласно Токвилю, «старая династия вызывает глубокую антипатию у большей части страны» [Tocqueville 1964, 310], поскольку народ отвергает старый порядок и старые привилегии, которые его символизируют.

предоставил достаточные гарантии свободе духа» [Rials 1987, 164], он советует ему «принять твердое и окончательное решение о восстановлении во Франции исключительно конституционной и представительной монархии с ее основными признаками, к которым он относит: 1) гарантию свободы личности; 2) подлинно национальное представительство; 3) свободу и полную публичность парламентских дискуссий; 4) реальную свободу печати» [Rials 1987, 165]. Речь идет о восстановлении монархии в соответствии с Хартией 1814 г., монархии в сочетании со всеобщим избирательным правом, в рамках которого парламент был бы «поначалу очень урезан в своих полномочиях и ограничен в продолжительности своей работы», что исключает всякую идею национального суверенитета, монархии, уважающей свободу подконтрольной печати во избежание «злоупотребления этой опасной свободой» [Rials 1987, 165]. Хотя Генрих V оставит без ответа письмо Токвиля, он все же поддержит его идеи, и они будут отражены в манифесте, опубликованном 5 июля 1871 г.⁸

Разрываясь между искренней преданностью исчезающему, по его мнению, порядку и стремлением содействовать расцвету демократии, которую он считает неизбежной, Токвиль задается вопросом, как сохранить существование свобод и человеческого достоинства в рамках эгалитарной демократии, которая должна установиться: «Речь идет не о том, чтобы восстановить аристократическое общество, но сделать так, чтобы свобода родилась в том демократическом обществе, в котором нам завещано жить Богом», – писал он в «Демократии в Америке» [Токвиль 2000, 499].

Сохранить свободы в рамках эгалитарной демократии? Весьма амбициозная задача. Для ее решения Токвиль отправляется в длительную поездку по ту сторону Атлантики с официальной целью изучить американскую пенитенциарную систему и исследует устройство американского демократического общества, которое, как ему представляется, может в будущем распространиться на старые западные нации. В 1835 и 1840 гг. выходит в свет двухтомный труд «Демократия в Америке» – плод его размышлений, в заключении которого он высказывает тревожные мысли и пророческие предсказания.

Токвиль хочет «представить себе, в каких новых формах в нашем мире может развиваться деспотизм» [Токвиль 2000, 496]. Он видит «неисчислимые толпы равных и похожих друг на друга людей, которые тратят свою жизнь в неустанных поисках малень-

⁸ «Мы предоставим гарантии тех социальных свобод, на которые имеют право все христианские народы, – честное применение всеобщего избирательного права и контроль за обеими палатами» (цит. по: [Rials 1987, 235]).

ких и пошлых радостей, заполняющих их души» [Токвиль 2000, 497]. Индивид, сведенный к минимуму, к телесной оболочке, занят только удовлетворением материальных потребностей. Стремление людей к равенству, которое зачастую является лишь неким «извращенным отношением», подпитываемым завистью, превратило весь народ в «стадо пугливых и трудолюбивых животных» [Токвиль 2000, 497]. Равенство порождает единообразие, душит свободу: «...равенство вызывает в них страсть, пылкую, неутолимую, непреодолимую и необоримую; они жаждут равенства в свободе, и, если она им не доступна, они хотят равенства хотя бы в рабстве. Они вынесут бедность, порабощение, разгул варварства, но не потерпят аристократии» [Токвиль 2000, 373]. И «правительство выступает пастырем» этого «стада». Всомогущество государства было существенно усилено административной централизацией и изоляцией людей, «взятых в отдельности» и «безразличных к судьбе всех прочих». Больше нет посреднических органов, которые могли бы защитить их от «гигантской охранительной власти». Впрочем, кому придет в голову, что от власти нужно защищаться? Разве эта власть не «охотно работает на всеобщее благо»? «Она заботится о безопасности граждан, предусматривает и обеспечивает их потребности, облегчает им получение удовольствий, берет на себя руководство их основными делами, управляет их промышленностью, регулирует права наследования» [Токвиль 2000, 497]. Она завладевает всем. Правитель осуществляет тотальный контроль за жизнью каждого человека, заключая его «в крепкие объятия» и «лепит из них то, что ему необходимо». «Власть эта абсолютна, дотошна, справедлива, предусмотрительна и ласкова». Ласковая власть опасна тем, что парализует всякое противодействие: Правитель «не сокрушает волю людей, но размягчает ее, сгибает и наклоняет; он редко побуждает к действию, но постоянно сопротивляется тому, чтобы кто-то действовал по своей инициативе; он ничего не разрушает, но препятствует рождению нового; он не тиранит, но мешает, подавляет, нервнрует, гасит, оглушает» [Токвиль 2000, 497]. Свобода задушена «сетью мелких, витиеватых, единообразных законов, которые мешают наиболее оригинальным умам и крепким душам вознестись над толпой». Свобода мысли тоже несет потери. В демократических обществах «границы мыслительной деятельности, определенные большинством, чрезвычайно широки» [Токвиль 2000, 200], но те, кто выходит за эти границы, оказываются в строгой социальной изоляции: «В их пределах писатель свободен в своем творчестве, но горе ему, если он осмеливается их преступить. Конечно, ему не грозит аутодафе, но он сталкивается с отвращением во всех его видах и с каждодневными преследованиями», ужасными гонениями, поскольку «в демократических республиках» «тирания» старается не

использовать цепи и палачей. Она не покушается ни на жизнь, ни на блага. Ее «не интересует тело, она обращается прямо к душе» и ранит свободного человека социальным отчуждением, которое изолирует его от современников. Отныне «ни один писатель, какой бы ни была его слава, не свободен от обязанности курить фимиам своим согражданам» и восхвалять «большинство, живущее в непрестанном самообожании» [Токвиль 2000, 200].

Эта тихая тирания тем более опасна, что «может сочетаться... с некоторыми внешними атрибутами свободы» [Токвиль 2000, 497]. Демократическая форма правления ее укрепляет, призывая людей к послушанию: «Каждый отдельный гражданин согласен быть прикованным к цепи, если он видит, что конец этой цепи находится в руках не одного человека и даже не целого класса, а всего народа. При такой системе граждане выходят из зависимости лишь на момент избрания своего хозяина, а затем вновь попадают в нее» [Токвиль 2000, 497]. Эгалитарная демократия в конечном итоге убедит людей рассматривать утрату их свобод как «благо». Токвиля не радует эта перспектива, и он пытается найти какой-то выход, не очень веря в успех.

Пытаться противостоять «гигантской охранительной власти» и ее новым формам, в каких «в нашем мире будет развиваться деспотизм» [Токвиль 2000, 497], – сложная задача, потому что «основой демократических форм правления является безраздельная власть большинства, так как, кроме него, в демократических государствах нет ничего постоянного» [Токвиль 2000, 194]. Империя большинства носит гораздо более абсолютистский характер, чем империя «монархов, располагающих самой неограниченной властью» [Токвиль 2000, 199]. Токвиль считает, что абсолютная власть представляет опасность; она пагубно влияет на слабости людей, призванных ее осуществлять: «Всевластие само по себе дурно и опасно. Оно не по силам никакому человеку. Оно не опасно только Богу, поскольку его мудрость и справедливость не уступают его всемогуществу. На земле нет такой власти, как бы уважаема она ни была и каким бы священным правом ни обладала, которой можно было бы позволить действовать без всякого контроля или повелевать, не встречая никакого сопротивления» [Токвиль 2000, 198].

Чтобы воцарились свобода и справедливость, необходимо ограничить власть правителя. Токвиль не верит в эффективность «так называемого смешанного правления», которое «всегда казалось» ему «химерой». «Действительно, смешанного правления (в том смысле, в котором обычно употребляют эти слова) не существует, поскольку в каждом обществе в конце концов какой-либо один принцип действия подчиняет себе все остальные» [Токвиль 2000, 197]. Несмотря на то, что Токвиль предпочитает конституционную монархию, он воздерживается от точного опреде-

ления конституционной системы, которая бы эффективно ограничивала демократию. Он достаточно реалистичен, чтобы не понимать, что институциональное устройство в значительной степени зависит от обстоятельств места и времени. Токвиль – классик. Он убежден, что даже самая просвещенная система не сможет противостоять греховности людей. Поэтому он приходит к рассмотрению, при каких условиях человек демократической эпохи может возвыситься до добродетели, и в этой связи указывает на важность религии. Он не настаивает на какой-то строгой системе, а дает общую характеристику: «Но ведь может существовать и такой законодательный корпус, который бы представлял большинство, не будучи рабом его страстей, такая исполнительная власть, которая располагала бы своими собственными силами, и, наконец, судебная власть, независимая от двух первых. И тогда правление будет также демократическим, но не будет почти никакой возможности для возникновения произвола» [Токвиль 2000, 198]. Считает ли он, что эта «исполнительная власть, которая располагает своими собственными силами» должна осуществляться наследственным монархом? Вероятно, да, поскольку избранный глава государства не располагал бы «своими собственными силами». Это подтверждается и тем, что Токвиль выказывает предпочтение конституционной монархии. Токвиль дает пояснения и по другим вопросам, показывая преимущества двухпалатной системы, двухстепенных выборов, несменяемости судей и разумно неспешной разработки законов⁹.

Как хороший юрист и потомок своего прадеда Ламуаньона де Мальзерба, имевший в своем роду целое созвездие авторитетных парламентариев, Токвиль возлагает большие надежды на правовое регулирование, которое независимая судебная власть может привнести в демократический способ правления. Он подхватывает идею, уже высказанную Берком в «Размышлениях о революции во Франции». С одной стороны, по его мнению, «правосудие ограничивает права каждого народа» [Токвиль 2000, 197]. Оно смягчает некоторые черты демократии. Однако правосудность судебной власти зависит от форм, «достоинство» которых заключается в том, чтобы «служить барьером между сильным и слабым, управляющим и управляемым», что делает их «весьма полезными для свободы» и столь необходимыми демократическим обществам для защиты людей от власти суверенного государства [Токвиль 2000, 501]. С другой стороны, Токвиль пишет о Соединенных Штатах: «Сословие законоведов служит в этой стране

⁹В рамках своего участия в конституционной комиссии 1848 г. Токвиль предлагает разработать процедуру по «подготовке закона... без излишней поспешности и после детального обсуждения» [Tocqueville 1990, 97].

самым мощным и, можно даже сказать, единственным противовесом демократии» [Токвиль 2000, 208]. Они, словно носители аристократического духа, способны облегчить воздействие демократического правления: «В стране, где законоведам удастся беспрепятственно занять то высокое положение, которое принадлежит им по праву, они станут в высшей степени консервативными и антидемократичными» [Токвиль 2000, 206]. Они станут бдительными стражами конституционного строя.

Религия и государство

Для предотвращения наступления демократического деспотизма, Алексис де Токвиль не довольствуется разработкой институциональных средств правовой защиты. Он достаточно проницателен, чтобы понимать, что лучшие институциональные средства будут бессильны перед деградацией общественного сознания и ментальности. Поэтому он говорит о необходимости формировать правильное общественное мировоззрение. С одной стороны, он убежден, что путем децентрализации и развития местного самоуправления можно подготовить наибольшее количество индивидов к эффективному исполнению политических обязанностей. В то же время он считает необходимым, чтобы религия занимала важное место в обществе, способствуя совершенствованию человеческой природы и уберегая людей от пагубного влияния материалистических идей: «Республика, за которую они выступают, значительно больше нуждается в вере, чем монархия, с которой они борются, а демократическая республика – более, чем какая-либо другая. Разве может общество избежать гибели, если при ослаблении политических связей моральные связи не будут укрепляться? И как можно управлять свободным народом, если он не послушен Богу?» [Токвиль 2000, 225]. И далее: «Поэтому, когда какая-нибудь религия пускает в недрах демократического общества глубокие корни, надо быть очень осторожным, чтобы их не повредить; скорее, их следует бережно охранять как самое дорогое наследие аристократических времен» [Токвиль 2000, 399]. Это важная задача. Токвиль действительно считает, что «вера в духовное, бессмертное начало, временно соединенное с материей... необходима для величия человека». Высказываясь против «зловредных теорий, согласно которым со смертью всякая жизнь прекращается», он констатирует: «Для всех наций материализм – это опасная болезнь человеческого духа, но особенно страшен он для демократического народа, так как он превосходным образом сочетается с теми пороками сердца, которые лучше всего знакомы людям, живущим при демократии», а именно «склонности к материальным удовольствиям» [Токвиль 2000, 399].

Выступая в защиту духовных ценностей от материалистических идей, Токвиль относится к выбору религии далеко не так индифферентно, как предполагает его выражение «какая-нибудь религия». Он католик, и глубоко благоговееет перед Богом. Но этот усердный читатель Бурдалу и Боссюз мучается сомнениями. Всем своим существом он жаждет обрести Истину, о чем свидетельствует круг его чтения. У него нет Веры. В письме от 26 февраля 1857 г. Токвиль признается г-же Свечиной в «непрекращающемся и всегда тщетном» стремлении духа «к определенности, которая всегда ускользает, потребность в которой ощущается вероятно более, чем у любого другого человека, и менее, чем кто-либо другой, он способен безмятежно ею наслаждаться», добавляя: «Я непрестанно размышляю над проблемой человеческого существования, и эти размышления доводят меня до изнеможения. Я не в состоянии постичь эту тайну и не могу оторвать от нее глаз. Она меня то восхищает, то обескураживает. В этом мире человеческая жизнь не поддается объяснению, а в мире ином страшит. Я твердо верю в загробную жизнь, поскольку Бог, который в высшей степени справедлив, дал нам о ней представление; в мире ином воздается за добро и зло, поскольку Бог позволил нам их различать и дал нам свободу выбора; но помимо этих ясных представлений все, что находится за пределами этого мира, видится мне окутанным тьмой и приводит меня в ужас» [Tocqueville 1983b, 314–315]. Это признание Токвиля не может не вызывать нашу симпатию, как и письмо, которое он написал своему другу Корселю 1 августа 1850 г.¹⁰ С шестнадцатилетнего возраста человек терзается сомнениями, он верит в Бога, но его, похоже, не волнуют вопросы милосердия и любви Бога — отца своих творений. Лучи этого милосердия не согревали и не освещали его душу до последних недель его жизни. Токвиль, как представляется, обрел мир в душе лишь незадолго до своей смерти, благодаря совместным усилиям его жены и священника из Канн, которому он исповедовался перед причастием [Jardin 1984]. Эти сомнения отчасти могут объяснить, почему Токвиль никогда не считал возможным относить себя к либеральным католикам, к которым он был весьма близок, о чем свидетельствуют похвалы, иногда адресованные к Фаллу или Дюпанлу. Они также могут объяснить его сдержанную позицию при определенных обстоятельствах. Он полагается только на старания людей, полностью отрицая помощь Провидения, в отличие от Монталамбера или Вейо. Тем не менее та

¹⁰ «Я уже не раз прошел теми дорогами, которые, как я полагал, могли бы привести меня к истине; я их прошел, как мне представляется, с открытым сердцем и конечно же со страстным желанием обрести убежденность, но они меня привели только к огромной бездонной черной дыре, в которой беспорядочно мельтешат человеческие мнения...» [Tocqueville 1983b, 29].

роль, которую сыграл Токвиль в 1849 г. во время римской экспедиции, свидетельствует о его симпатиях к Церкви и религии.

По решению генерала Кавеньяка весной 1849 г. в Рим была отправлена экспедиция под началом Луи-Наполеона Бонапарта с целью восстановить светскую власть папы римского, который был изгнан из Вечного города в результате революционных выступлений. Эта экспедиция была одобрена правительством, состоявшим в основном из левоцентристских орлеанистов, и Токвиль, похоже, был единственным, кто наряду с министром народного просвещения и культов Фаллу проявлял озабоченность вопросами религии и ее интересами. Будучи либералом, и в качестве такового получивший министерский портфель, Токвиль становится самым верным и преданным союзником Фаллу. Стремясь сохранить поддержку легитимистской партии и ее ста шестидесяти депутатов, он вскоре станет единственным посредником между ними и правительством¹¹. В личной переписке эти два человека не скрывают своего уважения друг к другу¹². Это неудивительно, поскольку их взгляды гораздо в большей степени близки, чем принято считать. Либерал-контрреволюционер, с уважением относящийся к религии, Токвиль во время римской экспедиции окажется в ловушке между непримиримой позицией папского двора и требованиями принца-президента.

Назначенный 2 июня 1849 г. министром иностранных дел, Алексис де Токвиль сосредоточил свои усилия на римской экспедиции и реставрации Пия IX, которая должна была проходить в либеральном ключе, потому что «либеральная реставрация... необходима и для нашей славы во Франции, и для нашего влияния в Италии, и, возможно, еще более для будущего католической веры во всем мире», – считает он [Tocqueville 1983a, 277]. В решении этой задачи он опирается на поддержку своего друга Франциска де Корселя, либерального католика и члена парламента от департамента Орн с 1837 г., который отправляется с миссией в Рим сроком на шесть месяцев.

Несмотря на то, что как депутат Токвиль проголосовал за выделение кредитов на финансирование этой экспедиции, он высказывает «полное неодобрение... характеру ее проведения» [Tocqueville 1964, 322].

¹¹ Так, когда Фаллу объявил амнистию восставшим роялистам, которые с 1832 г. томились в тюрьме Мон-Сен-Мишель, ее «весьма горячо и весьма благородно», как напишет он в своих «Мемуарах», поддержал только Токвиль.

¹² Фаллу приветствует «потрясающую простоту и потрясающую верность» нормандца (Токвиль принадлежал к аристократическому нормандскому роду. – *Прим. пер.*) [Falloux 1888, 520], тогда как последний никогда не упускает случая в своей переписке и своих «Воспоминаниях» выразить уважение анжуйцу, восхищаясь силой его убеждений и умелостью.

Он опасается, что эта экспедиция спровоцирует революцию во Франции. «Этот злополучный римский вопрос разрастается до размеров горы, которая угрожает обрушиться на нас... В этом деле допущено много ошибок, мы никогда еще не давали столько преимуществ красной республике. И она этим весьма ловко пользуется», — признается он Корселию 10 июня 1849 г., всего за несколько дней до парижского восстания, руководимого Ледрю-Ролленом [Tocqueville 1983a, 249]. И далее он пишет: «Мы ожидаем завтра яростных атак со стороны монтаньяров, о которых мы бы не слишком беспокоились, если бы за монтаньярами не стояло население Парижа, которое, как нам сообщают, весьма волнуется» [Tocqueville 1983a, 250]. Как он позже напишет в своих «Воспоминаниях», в новом созыве Национального собрания «мы дышали воздухом гражданской войны» [Tocqueville 1964, 320]. Беспокойство Токвиля так велико, что он и его друзья в правительстве начинают переоценивать волнения населения, произошедшие во многих провинциальных городах¹³.

Токвиль желает восстановления светской власти папы. Он считает, что она является необходимым условием автономности Церкви, о чем сообщает с трибуны Национального собрания Франции 6 августа 1849 г. Он также хочет призвать Папу реформировать администрацию папских провинций, поскольку считает, что реформы необходимы для их дальнейшего существования. «Мы не перестаем ощущать сильнейшее желание, чтобы необходимые реформы... были осуществлены в папских провинциях. Мы желаем этого не только потому, что имеем предрасположение к подобным вещам, но также и потому, что они необходимы для сохранения светской власти папы и величия католической церкви в мире», — заявляет он с трибуны Национального собрания 6 августа 1849 г. во время дебатов, оппонируя христианскому демократу Арно, депутату от департамента Арьеж [Tocqueville 1990, 329]. И добавляет: «Я убежден, что если Святой Престол не внесет существенные реформы в конституцию папских провинций, в их законодательство, в их судебную и административную практику, если к ним не добавятся либеральные институты, соответствующие с нынешним положением народов, я убежден, говорю я вам, что каким бы могущественным ни был этот старейший институт светской власти пап, как бы ни были сильны руки, протягивающиеся от одного конца Европы до другого в попытке ее удержать, эта власть скоро будет в большой опасности. Я в этом глубоко убежден. Я так думаю, я этого опасаясь, но надеюсь, что этого не произойдет» [Tocqueville 1990, 329–330].

¹³ Действительно, доклады префектов отражали их панические настроения. Призрак революционных событий июня 1848 г. витал над дворцами республики.

Какие же реформы необходимы, по его мнению? Вполне стандартные. Ничего, что было бы априори неприемлемо для Святого Престола, поскольку речь идет о том, чтобы «умолять Святого Отца продолжать идти по пути, на который он однажды ступил по своей благородной и героической инициативе» [Tocqueville 1990, 331], а именно, возобновить реформы, проведенные Пием IX в 1846–1848 гг.: гарантировать муниципальные свободы, создать совещательный орган, члены которого будут выбираться папой из списков избранных граждан, создать административный орган, называемый «Консульт», который будет обсуждать вопросы бюджета и который папа имеет право распустить в случае необходимости, осуществить истинную секуляризацию управления мирскими делами. Из всех ожидаемых реформ секуляризация светской администрации и гражданских судов представляется министру Токвилю наиболее важной.

Кроме того, Токвиль намеревается очистить папскую администрацию от устаревших практик, излишне раздражающих население, в частности путем реформирования церковных судов. В этом отношении на министра иностранных дел, по-видимому, сильно влияют высказывания искренних католиков, во время его поездок в Италию отмечавших плачевные последствия некоторых видов практической деятельности папской администрации. «Все, даже самые религиозные люди, прибывающие из Италии, в высшей степени поражены всеобщим недовольством, которое церковное правление вызывает у населения, и весьма поддерживают идею о том, что оно нуждается в существенном реформировании, в том числе во имя интересов церкви и сохранения светской власти папы. Живущие в Италии церковные деятели (в том числе аббат Гербе), твердо придерживаются такого мнения», – признается он Корселю 14 июля и добавляет: «В итоге, я постоянно встречаю людей, не придерживающихся религиозных убеждений, которые... считают, что некоторые уступки со стороны папы не имеют большого значения, и напротив, я вижу религиозных людей, сообщающих мне, что народ Италии выражает противоположное мнение» [Tocqueville 1983a, 311]. Он еще хранит воспоминания о состоявшейся несколькими годами ранее поездке в Италию, и они подтверждают его наблюдения, но поскольку Корсель утверждает обратное, Токвиль в конце июля начинает сомневаться в его объективности.

Пострадав от революции 1848 г., Пий IX начинает уже более благосклонно прислушиваться к мнению консервативных членов курии, и в первую очередь – государственного секретаря кардинала Антонелли. Вся политика Токвиля будет заключаться в попытках изолировать Папу от его консервативного окружения, чтобы убедить его осуществить необходимые реформы и объявить широкую амнистию. Трудность заключается в том, что министру-католику на службе

государства с преимущественно католическим населением приходится вести переговоры по светским вопросам с Папой, который остается прежде всего духовным лидером церкви. Токвиль сталкивается с теми же трудностями, с которыми встречалось большинство христианских правителей Запада со времен Константина и Пипина Короткого. Он демонстрирует в отношении викария Христа гораздо большее уважение, чем в отношении многих христианских и апостолических правителей. Действительно, революционный контекст XIX в. существенно сокращает возможности политического маневра католических правителей. Недостаточно уважительное отношение к Святому Престолу может быть немедленно воспринято если не как сговор с противниками католицизма, то как поощрение их позиции. Это тяжелая ответственность как для министра, так и для христианина. Таким образом, чтобы убедить папу принять реформы, которые он считает необходимыми и которыми Франция как республиканская форма правления должна оправдать свое военное вмешательство в глазах общественности, Токвиль предлагает Корселя убедительную аргументацию: «Независимо от того, что не подобает угрожать святому отцу, как угрозы могут повлиять на дух преподобного...? Очевидно, что только путем убеждения и обращения к сознанию Пия IX мы можем надеяться на смягчение его воли» [Tocqueville 1983a, 256]. Министр иностранных дел не отступит от этой линии поведения и заявит с трибуны Национального собрания 18 октября 1849 г.: «Правительство Франции никогда не помышляло о злоупотреблении силой, имеющейся в его распоряжении, с целью подавить волю Святого Престола» [Tocqueville 1990, 348]. Чтобы смягчить волю Пия IX, он будет стремиться привлечь на свою сторону другие католические державы (Австрию, Испанию, Неаполитанское королевство), хотя без особого успеха¹⁴.

Тем не менее Алексис де Токвиль был готов довольствоваться малым, хотя бы символическими реформами, на которые можно было бы указать обществу, чтобы ослабить оппозиционные настроения. На всем протяжении переговоров он внимательно следит за общественным мнением. Склонный придавать большое значение тому, что о нем думают другие, при решении этого вопроса он гораздо менее озабочен реальностью реформ, которые должно осуществить папское правительство, чем необходимостью защитить образ католической церкви в глазах мирян. Он больше озабочен внешним впечатлением, чем существом вопроса, и занимает твердую позицию только по вопросу об амнистии, которую он желает видеть максимально

¹⁴ Несмотря на заверения, полученные от аккредитованных послов в Париже, несмотря на беседы с участниками конференции в Гаэте, ему не удастся это сделать.

широкой. Так, 2 сентября 1849 г. он подтвердил свою готовность к существенным уступкам в отношении реформ, ожидаемых от Рима, «при условии, что будут... полностью решены вопросы, не затрагивающие политику, прежде всего, вопрос об амнистии, и только с номинальными исключениями. Разве папа не может быть таким же милосердным, как правитель Шпильберга?» [Tocqueville 1983a, 279]. Остается еще вопрос о светской власти папы, и это весьма деликатный вопрос.

Как министр иностранных дел Токвиль испытывает сильное давление со стороны своих коллег в правительстве и президента, желающих, чтобы папа принял требования Франции. Будучи далекими от религии, а порой даже тайными антиклерикалами, члены правительства не считают нужным церемониться с папой и не испытывают к нему такого уважения, как Токвиль и его друг Фаллу. Министры-либералы солидарны в этом отношении с Луи-Наполеоном Бонапартом. В кабинете министров Токвилю приходится отчаянно бороться, чтобы убедить принца-президента не высказывать публично своего раздражения непримиримой позицией папского двора. Так, 18 августа он признается: «Моя роль... заключалась в том, чтобы умиротворять и подводить к разумным решениям. Мы говорили только об отказе признавать папскую власть в Риме и провинциях, которые мы занимаем» [Tocqueville 1983a, 360–361]. Несколько дней спустя он настаивает, чтобы письмо, которое Луи-Наполеон отправляет 17 августа 1849 г. Эдгару Нею, носило конфиденциальный характер. Хотя Токвиль, опираясь на мнение Фаллу, не возражает по существу этого письма, он выражает сожаление по поводу его весьма недипломатического тона. В сентябре, когда его коллега-министр народного просвещения в расстроенных чувствах покидает заседания правительства, Токвиль прилагает все усилия, чтобы умерить антиклерикальный пыл своих коллег. Так, он пишет Корселию 2 сентября 1849 г.: «Возможно вы считаете, что я излишне воодушевлен... Что ж! Только я один в течение десяти дней после ухода Фаллу противостоял Совету, так что мои друзья начали меня подозревать, и не позволял ему занять воинственную позицию. Президент, впрочем, становится неуправляемым в этом вопросе, и... без моего постоянного противодействия мы были бы уже далеки от занимаемой позиции» [Tocqueville 1983a, 380]. Его прогноз подтвердился несколькими днями позже, когда Луи-Наполеон опубликовал письмо, адресованное Ню, нарушив обещание, которое он дал Фаллу и Токвилю.

Одновременно Токвилю приходится противостоять интригам некоторых представителей большинства. Насколько Токвиль удовлетворен позицией легитимистов – «представителей большинства, с которыми у нас, как мне представляется, прекрасные контакты»

[Tosqueville 1983a, 197], тесно сотрудничая с Фаллу, с которым он в наилучших отношениях, настолько он удручен интригами консерваторов, которые пишут в Рим папе, советуя ему твердо стоять на своем, прежде всего, Тьера и Моле, единственной заботой которых является ослабление правительства, членами которого они не являются.

Ему приходится согласовывать свои действия с командующим экспедиционными силами генералом Удино, которого он считает недостаточно компетентным¹⁵. Ему также надо направлять в нужное русло благочестие своего посла Корселья. Франциск де Корсель, находившийся в родстве с Лафайетом, обратился в католичество, а испытания, выпавшие на долю его семьи, только укрепили его в вере. Он пишет о своей встрече с Пием IX, состоявшейся 17 июля 1849 г.: «Вы не можете себе представить, какой прием оказал мне этот удивительный и святой человек. Я не знаю никого другого, в ком было бы столько благодати и доброты. Это человек с возвышенной и широкой душой» [Tosqueville 1983a, 327]. После встречи со Святым Отцом Корсель очень быстро забывает, что в Гаэту он прибыл не как паломник, а как представитель интересов Франции. Это сказывается на его работе дипломата, в некоторых своих посланиях он выступает как адвокат папы римского. Иногда Токвилю приходится повышать тон, чтобы напомнить ему о его миссии, но это дается ему нелегко, поскольку их связывает тесная дружба. С конца августа Корсель периодически высказывает возражения против слишком резкого тона инструкций Токвиля, хотя тот и так старается существенно смягчить требования принца-президента и правительства.

Начиная с июля, реформы, проведения которых Франция требует от Святого Престола, постепенно тонут в потоке красноречия. Токвиля не устраивают обещания кардинала Антонелли, он ожидает публичных, конкретных действий. «Очевидно, что нас обманывают и над нами смеются. Папский двор дурачит нас, как детей, кормит нас обещаниями, тогда как по свершившемуся факту он возобновил практику всех своих дореволюционных злоупотреблений», — пишет он Корселью 30 июля 1849 г. в сильном раздражении от протокольной ошибки, которую кардинал-секретарь государства вменил ему в вину, поскольку Токвиль не вручил ему письма с аккредитацией, как положено [Tosqueville 1983a, 340]. В последующие дни тон переписки смягчился, но тем не менее пессимизм министра продолжает возрастать. Он должен принимать меры, чтобы Франция сохраняла

¹⁵ С конца июня Токвиль пытается найти ему замену, но генерал Ламорисьер отклоняет его предложение, а после кончины генерала Бюжо генералу Шангарнье необходимо оставаться в Париже. Генерал Одино продолжает руководить военными действиями с медлительностью, которую министр иностранных дел считает губительной. Только 7 августа Токвиль добивается от принца-президента отзыва генерала Удино.

хорошие отношения со Святым Престолом, но в то же время он намерен отстаивать национальную честь. Он не должен допустить, чтобы Франция играла нелепую роль в соглашении о восстановлении власти ненавистных чиновников, злоупотребления которых способны привести к ослаблению католической веры во всем мире. Он с раздражением реагирует на папский рескрипт, т.н. «*motu proprio*» (от лат. «по собственной инициативе»), от 12 сентября 1849 г.¹⁶: «Я считаю, что *motu proprio* – это непревзойденный образец политической изворотливости, а не обещание, подкрепленное возможностью его выполнения, не уступка, предполагающая обязательное соблюдение, и не либеральный институт, ценность которого невозможно свести на нет с помощью одного лишь разъяснения или дополнения» [Tocqueville 1983a, 435–436]. 18 октября 1849 г. с трибуны Национального собрания министр иностранных дел высказывает свое разочарование, говоря, что *motu proprio* содержит «благие ростки», которые необходимо пестовать, «чтобы гарантировать, что в стране не произойдут новые революции, для чего следует удовлетворить наиболее разумные пожелания умеренной партии» [Tocqueville 1983a, 352]. В отсутствие серьезных реформ Токвиль, пессимизм которого все усиливается, готов удовлетвориться широкомасштабной амнистией. Но даже в этом отношении *motu proprio* вызывает глубокое и болезненное разочарование. «Это политически недальновидный и одиозный акт. Я изучил... все амнистии, которые были объявлены в Европе за тридцать четыре года, и все они мне кажутся шедевром милосердия по сравнению с этой... за исключением, впрочем, амнистии Фердинанда VII в 1823 г.» [Tocqueville 1983a, 437]. В связи с этим Токвиль предписывает Корселя проявлять уважительную твердость: Франция пришла в Италию не для того, чтобы проводить полицейские операции, и не для того, чтобы покрывать своим авторитетом аресты и казни. Для Токвиля это вопрос принципа. Здесь, по его мнению, затронута честь Франции: «Я вам столь часто писал... что ни в коем случае нельзя допустить, чтобы на наших глазах и под нашим флагом осуществлялась политическая месть, что больше не хочу повторяться... По этому вопросу правительство не высказывает мнений и не выражает желаний. Оно занимает позитивную и непоколебимую позицию. Принято решение довести дело до конца, не идти на уступки... Нам остается утешаться только тем, что... мы, по крайней мере, можем спасти людей... это не наставление, это приказ» [Tocqueville 1983a, 422]¹⁷. Он рекомендует своему посланнику

¹⁶ В *Motu proprio* от 12 сентября 1849 г. папа римский обещает реформы, но не излагает их детали. – *Прим. пер.*

¹⁷ Когда Токвиль писал это письмо, он еще не знал содержания *motu proprio* [Tocqueville 1983a, 438].

придерживаться в общении с папой такого языка: «Святой Отец... мы не настаиваем, чтобы Ваше Святейшество, который является суверенным правителем, простило своих врагов, но мы имеем право просить Вас не преследовать их, пока мы находимся в стране» [Tocqueville 1983a, 438]. По настоянию министра иностранных дел Франция поддерживает эмиграцию революционеров, которые подвергаются гонениям папского правительства.

Однако этот поборник религии неприятно поражен незначительным характером этой амнистии. Если принц-президент просто рвет и мечет от того, что Святой Престол игнорирует требования Франции, то Токвиль испытывает огромную боль из-за неспособности папского правительства простить своих противников. Как будто бы викарий Христа проявит меньше великодушия, если его огорчит король Пруссии. Хотя Токвиль вовсе не ощущает «некоторую антиклерикальную горечь», о которой пишет Андре Жарден, он с тревогой наблюдает, как католицизм отступает в свою крепость, разрушая мосты, соединяющие его с мирской жизнью, «даже по наиболее умеренным и ясным позициям» [Tocqueville 1983a, 439]. Он видит, что религия, которая, по его мнению, должна направлять в нужное русло пагубные влияния эгалитарной демократии, из-за политических ошибок некоторых ее высокопоставленных служителей тормозит новый подъем благосклонного интереса вместо того, чтобы обратить его в свою пользу, и тем самым ослабляет преграду на пути подрывной революционной деятельности. «Католическая церковь» сегодня «неотделима от мирового порядка», — пишет он своему другу Корселю 12 сентября 1849 г. [Tocqueville 1983a, 399].

По мнению Токвиля, этот вопрос приобретает мировые масштабы. Он заявляет об этом с трибуны Законодательного собрания 6 августа 1849 г. в ходе дебатов с христианским демократом Фредериком Арно, депутатом от Арьежа, воспользовавшись этой возможностью, чтобы торжественно объявить о своих религиозных убеждениях: «Я глубоко восхищен, более, чем в состоянии выразить, этой замечательной моральной силой, величайшей из когда-либо существующих, которая называется католической верой. Я убежден, что общества, зародившиеся в ее лоне, не смогут мирно существовать без нее в течение достаточно продолжительного времени. Я страстно желаю ее сохранить, но не просто сохранить, я желаю, чтобы она укрепила свою способность управлять и распространяться в мире» [Tocqueville 1990, 330].

* * *

В этом — его символ веры, пророческий характер которого мы способны оценить в наше время, когда стареющие и слабеющие европейские нации, стремясь написать свою историю с чистого листа,

не хотят признавать заслуги христианства, когда-то вдохнувшего в них душу.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Токвиль 1997 – *Токвиль А. де*. Старый порядок и революция / пер. М.М. Федоровой. – М.: Московский философский фонд, 1997.

Токвиль 2000 – *Токвиль А. де*. Демократия в Америке / пер. В.Т. Олейника и др. – М.: Весь мир, 2000.

Antoine 2003 – *Antoine A.* L'impensé de la démocratie. – Paris: Fayard, 2003.

Falloux 1888 – *Falloux A.* Mémoires d'un royaliste. T. I. – Paris: Librairie académique Didier, 1888.

Giovacchini, Vannier 1985 – *Giovacchini D., Vannier G.* Tocqueville et les Lumières // Analyses et réflexions sur Tocqueville. De la Démocratie en Amérique. – Paris: Ellipses, 1985. P. 58–64.

Girard 1985 – *Girard L.* Les libéraux français. – Paris: Aubier, 1985.

Jardin 1984 – *Jardin A.* Alexis de Tocqueville, 1805–1859. – Paris: Hachette, 1984.

Leca 1988 – *Leca A.* Lecture critique d'Alexis de Tocqueville. – Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1988.

Martin 2008 – *Martin X.* Régénérer l'espèce humaine. Utopie médicale et Lumières (1750–1850). – Poitiers: Dominique Martin Morin, 2008.

Mewly 2002 – *Meuwly O.* Liberté et société: Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne. – Genève: Librairie Droz, 2002.

Pocock 1997 – *Pocock J.G.A.* Le moment machiavélien ; la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique. – Paris: PUF, 1997.

Rials 1987 – *Rials S.* Révolution et Contre-Révolution. – Paris: DUC, 1987.

Saint-Victor 2007 – *Saint-Victor J.* Les Racines de la liberté; le débat français oublié (1689–1789). – Paris: Perrin, 2007.

Spitz 1995 – *Spitz J.-F.* La liberté politique. – Paris: PUF, 1995.

Tocqueville 1964 – *Tocqueville A.* Souvenirs. – Paris: Gallimard, 1964.

Tocqueville 1983a – *Tocqueville A.* Oeuvres complètes. Tome XV, Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Francisque de Corcelle. Vol. 1. – Paris: Gallimard, 1983.

Tocqueville 1983b – *Tocqueville A.* Oeuvres complètes. Tome XV, Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Francisque de Corcelle. Vol. 2. – Paris: Gallimard, 1983.

Tocqueville 1988 – *Tocqueville A.* État social et politique de la France avant et après 1789 // *Tocqueville A.* L'Ancien Régime et la Régime : Fragments et notes inédites sur la Révolution. – Paris: Flammarion, 1988. P. 43–86.

Tocqueville 1990 – *Tocqueville A.* Oeuvres complètes. Tome III, Écrits et discours politiques. Vol. 3. – Paris: Gallimard, 1990.

REFERENCES

Antoine A. (2003) *L'impensé de la démocratie*. Paris: Fayard (in French).

Falloux A. (1888) *Mémoires d'un royaliste* (Vol. 1). Paris: Librairie académique Didier (in French).

Giovacchini D. & Vannier G. (1985) Tocqueville et les Lumières. In: *Analyses et réflexions sur Tocqueville. De la Démocratie en Amérique* (pp. 58–64). Paris: Ellipses (in French).

Girard L. (1985) *Les libéraux français*. Paris: Aubier (in French).

Jardin A. (1984) *Alexis de Tocqueville, 1805–1859*. Paris: Hachette (in French).

Leca A. (1988) *Lecture critique d'Alexis de Tocqueville*. Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille (in French).

Martin X. (2008) *Régénérer l'espèce humaine. Utopie médicale et Lumières (1750–1850)*. Poitiers: Dominique Martin Morin (in French).

Meuwly O. (2002) *Liberté et société: Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne*. Genève: Librairie Droz (in French).

Pocock J.G.A. (1997) *Le moment machiavélien ; la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*. Paris: PUF (in French).

Rials S. (1987) *Révolution et Contre-Révolution*. Paris: DUC (in French).

Saint-Victor J. (2007) *Les Racines de la liberté; le débat français oublié (1689–1789)*. Paris: Perrin (in French).

Spitz J.-F. (1995) *La liberté politique*. Paris: PUF (in French).

Tocqueville A. (1835–1840) *De la démocratie en Amérique* (Vols. 1–2). Paris: C. Gosselin (Russian translation: Moscow: Ves' mir, 2000).

Tocqueville A. (1856) *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: Michel-Lévy frères (Russian translation: Moscow Philosophical Fund, 1997).

Tocqueville A. (1964) *Souvenirs*. Paris: Gallimard (in French).

Tocqueville A. (1983) *Oeuvres complètes. Tome XV, Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Francisque de Corcelle* (Vol. 1). Paris: Gallimard (in French).

Tocqueville A. (1983) *Oeuvres complètes. Tome XV, Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Francisque de Corcelle* (Vol. 2). Paris: Gallimard (in French).

Tocqueville A. (1988) État social et politique de la France avant et après 1789. In: Tocqueville A. *L'Ancien Régime et la Régime : Fragments et notes inédites sur la Révolution* (pp. 43–86). Paris: Flammarion (in French).

Tocqueville A. (1990) *Oeuvres complètes. Tome III, Écrits et discours politiques* (Vol. 3). Paris: Gallimard (in French).



Современность.
В поисках новых измерений



DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-128-141

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Глобализация как источник новых задач культуры

М. Кастийо

Университет Париж-Восток-Кретей, Кретей, Франция

Аннотация

В статье рассматриваются проблемы, встающие перед современным обществом в области культуры и межличностных отношений в связи с глобализацией. Цифровая революция, происходящая в современном мире, вызывает огромные перемены не только в самых разных областях человеческой деятельности, но и в духовной сфере, и общество должно соответствовать новым культурным императивам. В этом контексте автор пишет о цивилизационных сдвигах, которые настоятельно требуют небывалой ранее согласованности между экономикой, политикой и культурой. Понятие инновации рассматривается не только в экономическом плане, инновационная деятельность затрагивает также и ментальность людей. Область социальных отношений становится ареной военных действий путем обмена информацией и мнениями. Однако интересы цифровой индустрии (увеличение числа пользователей путем упрощения работы, завлечения играми и развлечениями, повышения быстродействия, создания эффект эмоционального растормаживания) не совпадают с интересами ни социальной культуры, ни этики общественной жизни (расширение интеллектуального сотрудничества, наращивание взаимопонимания, развитие коллективного интеллекта, поощрения доступности образования и интереса к новым знаниям). Концепция прав человека, изначально предполагавшая главенство общечеловеческого в каждом человеке, на должна сводиться к этике комфорта. Автор опирается на философско-антропологические подходы к толкованию человеческой природы. Обращаясь к философии Бергсона, автор рассматривает различие между интеллектом и духом, которое имеет большое значение для педагогики. Приобретение знания должно сопровождаться расширением творческого и духовного потенциала. Автор приходит к выводу, что только через саморазвитие и осмысление своей жизни человек может надеяться на решение многих реальных проблем своего существования.

Ключевые слова: глобализация, культура, образование, инновация, дух, творчество, человек, знание, экономика, технология.

Моник Кастийо – доктор философии, профессор Университета Париж-Восток-Кретея.
castillo@univ-paris12.fr

Перевод с французского:

Руднева Елена Георгиевна – научный сотрудник сектора истории антропологических учений Института философии РАН.
roudneva@yandex.ru
<https://orcid.org/0000-0002-7534-7899>

Для цитирования: *Кастийо М.* Глобализация как источник новых задач культуры / пер. с франц. Е.Г. Рудневой // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 9. С. 128–141. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-128-141

Globalization as a Source of New Cultural Challenges

M. Castillo

Paris-Est Créteil University, Créteil, France

Abstract

The article deals with the problems that confront modern society owing to globalization in culture and interpersonal communication. The digital revolution in the modern world causes great changes, not only in various spheres of human activities, but also in the domain of spirit, and society has to meet new cultural imperatives. In this context, the author writes about civilizational shifts that demand greater than ever consistency between economics, politics and culture. The notion of innovation does not only belong to the economic field, as innovative activity also affects human mentality. Social relationships become a field of warfare through exchange of information and opinions. The author is guided by philosophical-anthropological approaches to interpretation of human nature and, following Bergson's philosophy, she makes a distinction between intellect and spirit, which is significant for pedagogy. Knowledge should be accompanied by enhancement of the creative and spiritual potential. Thus, the interests of the digital industry (increasing the number of users by facilitating work techniques, by attractive games and entertainment, improving performance, and creating the effect of emotional release) do not coincide with the interests of either social culture or ethics of public life (expanding intellectual cooperation, building mutual understanding, developing collective intelligence, promoting access to education and demand for new knowledge). The concept of human rights, which initially assumed the supremacy of universal values in every person, cannot be reduced to the ethics of comfort. The author concludes that it is only through personal development that human beings can solve actual problems of their existence.

Keywords: globalization, culture, society, education, innovation, human, technology, knowledge, spirit, creativity.

Monique Castillo – Ph.D. in Philosophy, Professor of the Paris-Est Créteil University.

castillo@univ-paris12.fr

Translated from French into Russian by:

Elena G. Rudneva – Research Fellow at the Department of the History of Anthropological Studies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

roudneva@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7534-7899>

For citation: Castillo M. (2019) Globalization as a Source of New Cultural Challenges (E.G. Rudneva, Trans.). *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 9, pp. 128–141. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-128-141

Введение

В современном обществе преобладает точка зрения, что образование должно соответствовать происходящей цифровой и робототехнической революции, поскольку считается, что экономика в настоящее время имеет гораздо более тесные связи с высокими технологиями, чем с культурой. Стоит ли при этом цель превратить человека в робота? Разумеется, нет. Напротив, современное общество находится в ожидании такой культуры, которая способна обогатить интеллектуальный капитал, накопленный и бережно сохраняемый творческой силой человеческого гения. Несмотря на огромный потенциал цифрового языка, все изобретения, проекты, образ жизни человека всегда будут зависеть от того, насколько общество способно их понять и принять. Проблемы на работе, плохая успеваемость, пренебрежительное отношение к социальным институтам следует интерпретировать только с помощью определенных способов осмысления и приятия, относящихся к области духа.

Задача, стоящая перед современным обществом, заключается в том, чтобы освоить возможности, предоставляемые происходящими в наше время переменами. Эти возможности возникают внутри человеческих отношений, и их необходимо обнаружить и извлечь из той ниши, где они уже зародились, но все еще пребывают в зачаточном состоянии. Философ может внести свой вклад в решение этой задачи, выявляя те изменения в онтологических, антропологических и этических установках, которые имеют к ней отношение. В контексте философской рефлексии необходимо сформулировать проблемы, встающие перед педагогикой в результате таких изменений.

Наши размышления будут идти в трех направлениях: 1) необходимость обучения с позиций экономического развития; 2) необхо-

мость образования с позиций общественной сферы деятельности; 3) необходимость культуры с позиций частной жизни человека.

Обучение и культура в инновационной экономике

Инновационная экономика не может быть технологически эффективной без понимания того, насколько она отвечает новой задаче культуры. Само понятие «инновация» имеет, по сути, три значения.

Во-первых, понятие «инновация» относится к области экономики: основной акцент делается на свободном предпринимательстве, частной инициативе, региональной автономии. Ставится цель повышать производительность за счет изобретательской деятельности людей.

Во-вторых, инновация относится к технологическим процессам: это освоение таких передовых технологий, как информатика, вычислительная техника или роботостроение, способных стимулировать поступление инвестиций и создание рабочих мест.

Третье значение слова «инновация» относится к ментальным областям и обозначает состояние духа, которое делает возможным творчество.

Техническая инновация воспроизводит то, что уже существует, при этом увеличивая число потребителей. В то же время есть истинное творчество, когда возникает некое производное, не существовавшее ранее. Таков дух первооткрывателей. Предположим, что некие люди оказываются в абсолютно пустом пространстве. Как может представиться на первый взгляд, в таком месте будет весьма затруднительно обосноваться из-за отсутствия комфортных условий; первопроходцы же, напротив, в силу своей ментальности будут счастливы строить, изобретать, обустраивать, учреждать, создавать. В первом случае дефицит воды и отсутствие электричества станут преградой для предпринимательской деятельности, а во втором – эти же трудности предоставят благоприятную возможность сделать что-то новое с помощью новых средств и новых идей.

Однако следует быть реалистом: инновационная деятельность в значительной степени представляет собой ответную реакцию на невозможность предвидеть последствия глобализации. Поскольку товары и услуги все время видоизменяются, лучший способ не стать жертвой этих изменений – взять перемены в свои руки и производить постоянные обновления. Но это сугубо технологическая практика инновации, и ее следствием является все большее и большее обострение конкуренции, ускорение темпа жизни и возрастание неравенства в погоне за успехом. Вот почему, принимая во внимание непредвиденные последствия «дикий» конкуренции, инновационная деятельность берет на себя еще одну миссию, которая заключается

именно в том, чтобы направлять глобализацию к решению проблем общества и экологии.

Но для этого необходимо изменить ментальность, умонастроение, взглянуть под другим углом на сферу мировой экономики, а это в наше время включает в себя способность увидеть проблемы качества жизни, смысла существования, отношений с другими и будущего планеты. Таким образом, в результате экономической деятельности производятся не просто вещи, но в равной степени и отношения между людьми, человеческие инициативы, возможности действовать и осмыслять происходящее.

Когда необходимость сохранять конкурентоспособность направлена на качество производимых продуктов, надежность средств производства, уверенность в компетенциях и осуществление долгосрочных проектов, мы имеем дело с творческой инновацией, способной изменить и направить в другое русло деструктивную инновационную активность конкурентного соперничества. В этом случае, наделяя смыслом производимое нами, мы придаем чисто технической инновации творческое содержание.

Новатор-созидатель воздействует не на вещи, а на наши представления и желания. Он видоизменяет не сами объекты, а наше отношение к ним. Он влияет на то, как мы осмысливаем эти объекты, а следовательно, и на их ценность для нас. Творец рассматривает вещи, исходя из их смысла, и именно при помощи смысла он приводит в движение весь мир. Творец – это вдохновитель перемен, а инженер – их технический исполнитель. Технический специалист относится к преобразованию как к продукту, для него это результат труда и умственных усилий; для творца же преобразование – это начинание, это первые шаги по пути к новой жизни во благо, ради служения некоей цели или сообществу людей. Креативность – это изобретательная сила ума, которая совершенствуется с течением времени. Для человека, способного генерировать новые идеи, ни отсутствие работы, ни плохая успеваемость, ни неприятие общественных институтов не будут сдерживать дух предпринимательства, а станут побуждением к началу действий.

Слабое место большинства систем образования – это чисто техническое понимание необходимости склонить людей к принятию цифрового управления образованием (побуждая использовать компьютеры с самого раннего возраста) при отсутствии понимания, что речь идет не просто о механистически воспроизводимых знаниях и умениях, а о глубоком внутреннем сдвиге в отношении к миру и культуре. Когда жизненные блага, собственность, богатство утрачивают материальную составляющую до такой степени, что становятся, так сказать, чистым душевным движением, т.е. обретается ментальная и финансовая маневренность, тогда появляется запрос

на знания и умения, которые способны создавать добавленную стоимость как в экзистенциальном и социальном плане, так и в отношениях между людьми.

Что же это означает для педагогики и культуры? Во-первых, руководители разных уровней признают, что потребность в обучении велика в связи с невозможностью предсказать, какие перемены нас ожидают. В то же время можно констатировать, с горечью или с юмором, что существующие этапы обучения служат в значительной степени тому, чтобы сохранять и поддерживать уже существующие рабочие навыки: человек не становится креативным, он лишь приспособливает свои знания к тем изменениям, которые уже произошли.

Во-вторых, чтобы развивать творческий потенциал, следует изменить подход к компетенции: воспринимать ее не как *результат*, а как *начало*, как *подготовку*, как *способность к самообновлению при встрече с непредвиденными обстоятельствами*. Именно уверенность в способности руководителя выявить компетенции и реализовать их в практической деятельности удерживает вместе сотрудников предприятия, считающих себя передовым коллективом. Компетенция каждого – это способность к обновлению перед лицом неизвестного.

В-третьих, в педагогическом плане, философия действия относится к направлению, которое сродни кантовскому перфекционизму: человеку ничего не дается просто так, он должен создать в процессе трудовой деятельности свои истинные способности и даже свои таланты. Экономисты называют это «живым трудом»¹. Это труд, отвечающий повышению качества жизни, которое достигается путем взращивания ростков творчества, способностей, своих природных качеств, своих ресурсов. Из-за подобного расхождения между технологическим прогрессизмом и присущим человеку перфекционизмом все что остается – это развитие как результат усилий и труда. Легко отличить живой труд от принудительного можно опытным путем: принудительный труд воспринимается как испытание, к нему относятся как к расходованию энергии, производимому ради чужеродного действия, ради выгоды кого-то другого; живой труд – это опыт преобразования себя, в результате которого осуществляется саморазвитие.

Коммуникация и образование в современной общественной жизни

В основе экономики инноваций лежит имманентистская онтология: реальность выглядит как постоянное движение, беспорядочное,

¹ См. исследования: [Dejours 2009a; Dejours 2009b; Hamraoui 2013; Lubin-Levy, Shvarts 2016; Travail vivant... 2017]. – *Прим. пер.*

без трансцендентности, без единства, без цели. Поэтому надлежит пользоваться разнородными возможностями, реагировать на события, предвидеть пересечения потоков (круговорот людей, информации, капитала, идей, образов жизни).

Однако люди, в отличие от животных, живут не просто в окружающей среде, а в *мире*. Мир состоит из общепринятых реперных точек. Общий взгляд на глобализацию приветствуется, когда речь идет об определении того, что может быть хорошо для всех людей в планетарном масштабе, это позволяет самым разным людям чувствовать свою принадлежность к единому миру, разделять одни и те же надежды и взаимодействовать на благо коллективной судьбы человеческого рода.

Мыслители эпохи Просвещения предложили в свое время идею космополитического всеобщего блага на планетарном уровне: для них мир во всем мире возможен, если он основывается на всемирной общности человеческого рода². Это идеал всеобщей справедливости, основополагающее условие которого лежит в области ментальности и культуры: предполагается, что все человеческие существа стремятся к высокой степени свободы и равенства, как к своему наивысшему достижению. При таком условии права человека могли бы стать высшей нормой для универсального сообщества народов, в котором право ставится над политикой. Этот идеал также лег в основу создания ООН.

Но сегодня умы мобилизует не столько предвкушение всеобщего единения человеческого рода, подчиняющегося одним и тем же законам, сколько неопределенность, непредсказуемость и отсутствие безопасности. Вместо того, чтобы давать повод для надежды, будущее видится как нечто неопределенное, непрочное, а следовательно, как нечто пугающее. Именно поэтому тревога и недоверие – вот что парадоксальным образом объединяет нас в мировом масштабе.

Объединение людей происходит на основе коммуникации. Коммуникация – это основной инструмент, используемый огромным числом людей на земле.

Экономическое неравенство, отстаивание национальной идентичности, рецидивы военных действий на международной арене не способствуют тому, чтобы коммуникация стала средством человеческого единения, о котором мечтали пацифисты. Область социальных отношений становится ареной военных действий, хотя должна быть площадкой для обмена информацией и мнениями. Становится опасно публично высказывать слова осуждения, обвинения и порицания.

² Проблема мира была в центре многих исследований Моник Кастийо, в т.ч. книги «Мир» («La paix») [Castillo 1997] и «Изучать войну, думать о мире» («Connaître la guerre, penser la paix») [Castillo 2005]. – *Прим. пер.*

Нелепый закон о подозрительных ограничил свободу слова, сводя ее к «бичеванию» врагов в средствах массовой информации, и это стало основой популизма в социуме и принесло успех бессовестным распространителям слухов.

Интернет заставляет переосмыслить демократическую культуру. Возможно, он кладет начало полной и окончательной коммерциализации социума и безграничной эксплуатации эмоционального мира каждого человека? Или же он способствует возникновению некоего мира духа, движимого возможностью вдохновлять и созидать? Одно несомненно: это явление гораздо большего масштаба, чем происходящие в экономике перемены, это именно цивилизационные сдвиги, которые настоятельно требуют небывалой ранее согласованности между экономикой, политикой и культурой.

Действительно, дематериализация богатства, сопровождающая оцифровывание экономической деятельности, способна вывести на новый уровень мыслительные операции, дающие способность выражать, репрезентировать, понимать, этически и эстетически оценивать отношения между людьми и миром (нашедшие отражение в образах, блогах, на форумах, видеоконференциях, в профессиональных сетях). Коммуникация может подпитываться новыми видами координации между областями знания, энергией профессионального общения, налаживанием посреднических связей между потребностями и услугами. В результате этого техническая деятельность оказывается способной приумножать и расширять область смыслов и мотиваций, поднимать ее на новый уровень до такой степени, что смысл действия начинает превалировать над его экономической эффективностью. Эта обращенность действия к миру духа является определяющим фактором для будущих отношений между различными религиями, культурами и инновациями.

Но недостаточно применить информационный инструментарий для демократизации образования, повышения уровня культуры и создания благоприятных условий для взаимодействия между народами. Интересы цифровой индустрии (увеличивать число пользователей путем упрощения работы, привлечения играми и развлечениями, повышения быстродействия, создания эффекта эмоционального растормаживания) не совпадают с интересами ни социальной культуры, ни этики общественной жизни (расширение интеллектуального сотрудничества, наращивание взаимопонимания, формирование коллективного интеллекта, поощрение доступности образования и интерес к новым знаниям).

Было бы ошибочно полагать, что если дети способны легко управляться с портативными устройствами и планшетами, то это может свидетельствовать об их будущих успехах в математике или литературе. Учителя знают, что часто все происходит как раз наоборот,

и именно культура может оказать благотворное влияние (определяя основные темы и потенциальных потребителей) на использование Интернета, поощряя ситуации, когда подростки получают информацию во всемирной паутине.

То же наблюдение верно и для участников цифровой коммуникации: когда сложно различить высказывания человека и чат-бота, когда непосредственность путают с объективностью, когда свобода выражать свои мысли превращается в свободу ненавидеть, было бы ошибочно принимать за расширение демократии подлинное отвлечение ко всякому диалогу и всякой рефлексии, которое редуцирует общественное пространство до уровня сточной канавы, заполненной разными обидами, злобой, враждебностью. Это далеко не «молчание страстей», о котором писал Руссо [Руссо 1969, 309].

Задачи педагогики. Остро встает необходимость уметь выражать свои мысли. Необходимо научиться проводить различие между отдельным (частным) выбросом негатива какого-то индивида и общепринятым способом обозначения того, о чем мы говорим, и что Хабермас называет «притязанием на значимость» [Habermas 1987]. Притязание на высказывание суждения заслуживает того, чтобы другие люди его выслушали, признали и поддержали или высказали свои критические замечания.

Различие между общественной и частной жизнью – непреложное правило для публичного выражения речевого акта. Как представляется, с расширением коммуникации до мировых масштабов, свобода, которая призвана символизировать собой демократию, все больше будет заключаться в ответственности каждого за свои собственные мнения, если они воспринимаются как коллективные смыслы, как высказывания коллективного тела, а не просто как выражение субъективных желаний. Демократически мыслящий гражданин – это гражданин демократической культуры, основанной на ответственном мышлении, поскольку образ мышления во все большей степени становится инструментом влияния, и этим инструментом он становится с помощью средств массовой информации.

Политическая культура формируется на основе подобной ответственности, в зависимости от того, будут ли ее игнорировать или, напротив, всецело примут. Отказ от здравого смысла из-за лени или безразличия представляет угрозу для демократической легитимности, которая, безусловно, нуждается в равнодушных и задающих вопросы людях для того, чтобы подпитываться жизненной энергией свободы. Первая этическая форма здравого смысла, которую надлежит освоить избирателю, – понимание того, что это не кандидат формирует свое мнение как некое внешнее основание, это его мнение придает кандидату динамичность, поскольку оно привносит энергию, смысл, чувство единения, одобрения и перспективу в его существование.

Больше ни один человек не в состоянии усвоить всю совокупность знаний из множества научных дисциплин, и как следствие изменяются отношения между теми, кто знает, и теми, кто не знает. Поскольку знание всегда должно быть живым и доступным активом, вопросы тех, кто не знает, предоставляют благоприятную возможность возродить, актуализировать и презентировать знание тех, кто знает. Неведение, как и непонимание, – это составляющие коллективного разума, который все время необходимо заново создавать, перестраивать, изобретать. Отсюда появляется и новый гуманизм, и новые формы творческой активности, поскольку незнающий предоставляет знающему информацию о тех явлениях и вещах, которые его знание пока еще не в состоянии объяснить в данной ситуации.

С позиции учащегося *умение задавать вопросы* предоставляет возможность для усвоения концепции, теории или научного анализа. Вопросание соответствует определенному этапу обретения понимания (усвоенного знания), которое имеет тенденцию переходить на более высокую ступень (знание, подлежащее усвоению). Учащийся может с полным правом применить метод Сократа в ходе своей исследовательской работы, задавая вопрос за вопросом.

Новый культурный императив для обучающегося возникает из-за того, что сейчас уже не столько знание наделяет авторитетом и властью, сколько понимание. Недостаточно только знать, нужно, чтобы знание было сопряжено с пониманием, нужно сделать его легко усвояемым, способным к трансформации, к использованию другим; оно должно стать общественным благом, и отныне взаимопонимание акторов становится условием их возможной культурной общности. Демократ может сделать своим девизом следующее высказывание: «Я – это то, что другой понимает про меня». Учащийся может поставить перед собой задачу научиться проводить различие между *знанием-информацией* и *знанием-вдохновением*.

В области гражданских отношений индивиды могут научиться выражать свои мысли в нарративной форме, и это дает два преимущества. Во-первых, нарратив (как рассказ о себе) устанавливает связь между событиями частной жизни и показывает, какие риски и способы выражения ожидают свободу индивида при следовании сделанному им выбору, обещаниям, принятым на себя обязательствам. Во-вторых, рассказ – это способ сказать о себе другому, осмысление образа действия (и образа мышления) отдельного индивида осуществляется тем самым с точки зрения другого, его взгляда и понимания, и здесь гражданские отношения служат связующим звеном.

Культура и частная жизнь

Культурное противоречие, свойственное современности, не позволяет воспринимать прогресс как идеальную движущую силу предполагаемого единства мировой цивилизации. Если прогресс заключается в том, чтобы отказаться от борьбы и избавиться от чувства неудовлетворенности, то он может освободить от необходимости прилагать усилия, но одновременно будет тормозить поступательное движение вперед, поскольку материальный прогресс подменяет нравственное развитие. Отсюда возникает парадокс, когда технический прогресс, достигнув совершенства, в конце концов уничтожит самого человека.

Этика комфорта извратила природу философии, берущей начало в концепции прав человека, которые изначально понимались как необходимость главенства общечеловеческого в каждом человеке; в настоящее время эти права отданы в индивидуальное владение... Этика комфорта может даже нести в себе опасность, когда она намеревается поддержать евгенические технологии контроля рождаемости или «элиминацию», например, пожилых людей во имя всеобщего благосостояния, которым они уже больше не могут наслаждаться.

Этика комфорта низводит потребителя до уровня расчетливого искателя наслаждений, который ведет себя, как аутист, замкнутый на самого себя, оторванный от других, держащийся за свои эгоистические права до такой степени, что становится аполитичным и асоциальным.

Но этот предполагаемый индивидуалист и утилитарист в действительности представляет собой антропологическую ошибку, его позиции имеют слабое философское основание и ошибочны с точки зрения экономики. Ибо творческая составляющая, присущая человеческим мечтаниям, базируется на механизме сублимации, на творческой трансформации низменных желаний в желания высшего порядка. Личность достигает своего совершенства в работе, только если она прирастает коллективной производительностью, развивает свою способность действовать и реализует способности, носителем которых является.

Чтобы развивать свои компетенции и решиться на действие, нужна более сильная побудительная причина, чем эгоистический расчет, и эта причина – желание представлять из себя что-то большее, чем просто быть собой. Быть больше, чем ты есть, при этом оставаясь собой, – именно таким образом жизненная энергия спортсмена, исследователя, художника или предпринимателя позволяет им расширять границы своих возможностей. Профессионал проявляет креативность, когда наращивает собственный потенциал, увеличивая ценность своей работы. Он расширяет пределы собственных возможностей и выходит на новый уровень компетенции: его знания

способны изменить жизнь другого путем придания этому другому творческого импульса. Хороший лидер стимулирует креативность своих партнеров, а не только контролирует их соответствие стандартам эффективной деятельности.

Быть больше, чем есть, оставаясь собой, – это преодоление самого себя, которое сродни приращению себя. Скептический релятивизм нашего времени не в состоянии увидеть, что эта глубоко человеческая мотивация гораздо более широко распространена, чем принято считать.

Задачи педагогики. Личность – это особая инстанция, которой необходимо вновь обрести свою духовную ценность во всей ее полноте. Личность не поддается манипулированию, поскольку обладает способностью к самосозиданию (своих талантов, своего будущего, своих целей), наделению смыслом, способствует интеллигентности смысла.

Личность создается в том числе в процессе образования. Личность не равна уму, она связана не с умом, но с духом. История человечества делается благодаря образованию детей, которые впоследствии реализуют знания, полученные из науки и опыта.

Философия Бергсона предлагает различие между умом и духом, и это различие может иметь особенно ценное значение для педагогики. Ум можно натренировать, но дух необходимо мотивировать.

Ум изобретает, а дух созидает. Ум изобретает устройства все более высокого качества, более производительные, более конкурентоспособные, но цели и смысл остаются неизменными. Дух возвращает, созидает и приращивает сам себя.

Есть разница между изобретением, например, стиральной машины как результатом работы изобретательного ума, желающего сэкономить время и силы, и созданием языка для глухих или слепых, помогающего конструировать новую жизнь, иную судьбу для людей с ограниченными возможностями. Энн Салливан позволила Хелен Келлер стать полноценным человеком³, ее пример вызывает эмоции, которые не пробуждаются изобретением стиральной машины. В сущности, это весь человеческий род в целом заново обретает свое самоуважение, свой образ себя в некоем событии, которое предстает как своего рода создание человека человеком.

Ум обращен во внешнее пространство, а дух – во внутреннее. Ум задает пространственные ориентиры (объясняет выбранный путь, придумывает схему рисунков), дух фокусируется на внутреннем мире, там, где происходит взаимопроникновение чувств и эмоций, смыслов, их движение,

³ Американка Хелен Келлер (1880–1968), будучи слепоглухонемой, получила степень бакалавра, стала писательницей и общественным деятелем (см.: [Herrmann 1999; Nielsen 2004; Nielsen 2009]). – *Прим. пер.*

модификация, реструктуризация, созидание. Именно внутренний мир задает нашей жизни движение и преобразование. Понимание с необходимостью предполагает переход на духовный уровень, к полной свободе, принятию перемен, новому видению, интуитивным озарениям. Мое понимание озаряется моим духом.

Интеллект старается подчинить себе природу, дух стремится прирастить себя с помощью самого себя: «Усилие это дается нелегко, но оно весьма ценно, более ценно даже, чем тот результат, к которому оно приводит, поскольку благодаря ему человек извлекает из себя больше, чем он имеет, он поднимается над собой» [Bergson 1990, 24–25]. Это духовная энергия. Таково истинное богатство духа, которое следует отличать от эффективности (свойственной интеллекту): дух несет в себе способность давать больше, чем имеет, поскольку он может наращивать свой внутренний потенциал, «прирастать изнутри» [Bergson 2011, 67, 165].

Заключение

Глобализация вновь ставит перед нами вопрос о смысле жизни, поскольку наука не дает ответа на вопрос о том, какой мы хотим сделать конечную цель нашей жизни. Интеллект способен отвлекаться от мыслей о смерти; трансгуманизм предполагает даже, что можно «убить смерть», но убивание смерти влечет за собой некую культуру смерти, а отнюдь не культуру жизни. Каждый рано или поздно испытывает потребность развивать изнутри свой духовный потенциал, источник устремлений, помогающих нам прожить более интересную, насыщенную жизнь, вдохновленную высокими целями, – жизнь как призвание. Это призвание придает смысл нашим усилиям по обузданию насилия на международном уровне, гуманизации целей и задач экономической политики и совершенствованию человеческого духа.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Руссо 1969 – Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре (первый набросок) // Руссо Ж.-Ж. Трататы. – М.: Наука, 1969. С. 303–351.
- Bergson 1990 – Bergson H. L'Énergie spirituelle. – Paris: PUF, 1990.
- Bergson 2011 – Bergson H. Matière et mémoire. – Édition numérique: Pierre Hidalgo; La Gaya Scienza, 2011.
- Castillo 1997 – Castillo M. La Paix. – Paris: Hatier, 1997.
- Castillo 2005 – Castillo M. Connaître la guerre, penser la paix. – Paris: Kimé, 2005.
- Dejours 2009a – Dejours C. Travail Vivant. T. 1 : Sexualité et travail. – Paris: Payot, 2009.
- Dejours 2009b – Dejours C. Travail Vivant. T. 2 : Travail et émancipation. – Paris: Payot, 2009.

Habermas 1987 – *Habermas J. Théorie de l'agir communicationnel.* – Paris: Fayard, 1987.

Hamraoui 2013 – *Hamraoui É. Travail vivant, subjectivité et coopération : aspects philosophiques et institutionnels // Nouvelle revue de psychosociologie.* 2013. № 15. P. 59–76.

Herrmann 1999 – *Herrmann D. Hellen Keller: A Life.* – Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Lubin-Levy, Shvarts 2016 – *Lubin-Levy J., Shvarts A. Living Labor: Marxism and Performance Studies // Women & Performance: A Journal of Feminist Theory.* Vol. 26. No. 2–3. P. 115–121.

Nielsen 2004 – *Nielsen K.E. The Radical Lives of Helen Keller.* New York: New York University Press, 2004.

Nielsen 2009 – *Nielsen K.E. Beyond the Miracle Worker: The Remarkable Life of Anne Sullivan Macy and Her Extraordinary Friendship with Helen Keller.* – Boston: Beacon Press, 2009.

Travail vivant... 2017 – *Travail vivant et théorie critique. Affects, pouvoir et critique du travail / dir. par A Cukier.* – Paris: PUF, 2017.

REFERENCES

Bergson H. (1990) *L'Energie spirituelle.* Paris: PUF (in French).

Bergson H. (2011) *Matière et mémoire.* Edition numérique: Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza (in French).

Dejours C. (2009a) *Travail Vivant. T. 1 : Sexualité et travail.* Paris: Payot (in French).

Dejours C. (2009b) *Travail Vivant. T. 2 : Travail et émancipation.* Paris: Payot (in French).

Cukier A. (Ed.) (2017) *Travail vivant et théorie critique. Affects, pouvoir et critique du travail.* Paris: PUF (in French).

Castillo M. (1997) *La Paix.* Paris: Hatier (in French).

Castillo M. (2005) *Connaître la guerre, penser la paix.* Paris: Kimé (in French).

Habermas J. (1987) *Théorie de l'agir communicationnel.* Paris: Fayard (French translation).

Hamraoui É. (2013) *Travail vivant, subjectivité et coopération : aspects philosophiques et institutionnels. Nouvelle revue de psychosociologie.* No. 15, pp. 59–76 (in French).

Herrmann D. (1999) *Hellen Keller: A Life.* Chicago: University of Chicago Press.

Lubin-Levy J. & Shvarts A. *Living Labor: Marxism and Performance Studies. Women & Performance: A Journal of Feminist Theory.* Vol. 26, no. 2–3, pp. 115–121.

Nielsen K.E. (2004) *The Radical Lives of Helen Keller.* New York: New York University Press.

Nielsen K.E. (2009) *Beyond the Miracle Worker: The Remarkable Life of Anne Sullivan Macy and Her Extraordinary Friendship with Helen Keller.* Boston: Beacon Press.

Rousseau J.-J. (1969) *The Social Contract (First Draft).* In: Rousseau J.-J. *Treatises* (pp. 303–351). Moscow: Nauka (Russian translation).



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Приглашение к размышлению



DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-142-157

Статья-мнение

Opinion paper

Франция и французская философия: мой жизненный и творческий путь

И.А. Гобозов

*Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия*

Аннотация

В статье автор рассказывает о своем становлении как ученого, о контактах с французскими коллегами и об исследованиях в области французской философии истории. Автор проходил научную стажировку в 1972–1973 гг. в Париже. Его научным руководителем был выдающийся французский философ, социолог и политолог, основатель критической философии истории Р. Арон. Под его руководством он писал докторскую диссертацию по современной философии истории. В статье подчеркивается, что французская историческая наука, находясь под сильным влиянием позитивизма, игнорировавшего философскую методологию, зашла в тупик. Важнейшую роль в преодолении этого тупика сыграл Арон, выдвинувший тезис о необходимости обозначить возможности исторического познания, используя философскую методологию. В статье рассматривается критика Ароном интерпретаций марксизма Ж.-П. Сартром, М. Мерло-Понти, Л. Альтюсером. Арон называл эти интерпретации «воображаемыми марксизмами», полагая, что Сартр, Мерло-Понти и Альтюсер лишь называют себя марксистами, но в реальности используют иную методологию. Автор отмечает, что Арон был не только выдающимся ученым, но и замечательным человеком. Он был очень отзывчив и гуманен, помогал автору при решении тех или иных личных вопросов. В статье также анализируются воззрения представителей школы «Анналов», сыгравших большую роль в критике позитивизма. Автор лично встречался с главой второй волны этой научной школы выдающимся французским историком Ф. Броделем. В статье отмечается, что в духовной жизни Франции важное место занимает марксистская философия. Большое внимание уделяется творчеству всемирно известного французского философа-марксиста Л. Альтюсера, с которым поддерживал дружес-

ские связи вплоть до его кончины в 1990 г. И.А. Гобозов продолжает дружить и сотрудничать со многими французскими философами.

Ключевые слова: Арон, Альтюсер, Бродель, критическая философия истории, историческое познание, школа «Анналов», марксизм во Франции, гуманизм, теоретический антигуманизм.

Гобозов Иван Аршакович – доктор философских наук, Заслуженный профессор МГУ имени М.В. Ломоносова, профессор философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

igobozov@bk.ru

Для цитирования: Гобозов И.А. Франция и французская философия: мой жизненный и творческий путь // Философские науки. 2019. Т. 62. № 9. С. 142–157. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-142-157

France and French Philosophy: My Life and Scientific Career

I.A. Gobozov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Abstract

In the article, the author writes about his formation as a scientist, about contacts with French colleagues and his research in the field of French philosophy of history. The author took an internship in Paris in 1972–1973. His research supervisor was the outstanding French philosopher, sociologist and political scientist, founder of the critical philosophy of history R. Aron. Under this guidance, he wrote a doctoral dissertation in modern philosophy of history. The article emphasizes that French historical science, strongly influenced by positivism (with its rejection of philosophical methodology), has come to a standstill. It was Aron who played the most important role in overcoming this impasse, proclaiming the need to identify the possibilities of historical knowledge using philosophical methodology. The article discusses Aron's criticism of the interpretations of Marxism by J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, and L. Althusser. Aron called these interpretations “imaginary Marxism,” believing that the above authors only called themselves Marxists, but, in reality, they used a different methodology. The author notes that Aron was not only an outstanding scientist but also had a wonderful personality. He was very responsive and humane, helping the author in solving certain personal issues. The article also analyzes the views of representatives of the Annales school, who played a great role in criticizing positivism. The author personally met the prominent French historian F. Braudel, the leader of the second wave of this school. The article notes that Marxist philosophy occupies an important place in the spiritual life of France. Much attention is paid to the work of the world famous French Marxist philosopher L. Althusser, with whom the author maintained friend-

ly relations until his death in 1990. I.A. Gobozov continues to be friends and collaborates with many French philosophers.

Keywords: Aron, Althusser, Braudel, critical philosophy of history, historical knowledge, *Annales* school, Marxism in France, humanism, theoretical anti-humanism.

Ivan A. Gobozov – D.Sc. in Philosophy, Merited Professor of the Lomonosov Moscow State University, Professor at the Lomonosov Moscow State University.

igobozov@bk.ru

For citation: Gobozov I.A. (2019) France and French Philosophy: My Life and Scientific Career. *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 9, pp. 142–157.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-142-157

Я всегда говорил и говорю: я люблю Францию так же страстно,
вызывательно, как Ж. Мишле. Я знаю ее достоинства и недостатки,
знаю то, что я предпочитаю и с чем нелегко соглашаюсь.

Фернан Бродель

Становление как ученого

В далеком 1962 г. я поступил на философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. В школе я учил немецкий язык, но на факультете решил выучить английский. Поскольку не было начинающей группы по английскому языку, я выбрал начинающую группу по французскому. Сразу же подчеркну, что французский язык мне очень понравился своей музыкальностью и живостью. Чтобы лучше его знать, я начал его изучать также на курсах городского отдела народного образования Москвы.

На третьем курсе у нас началась специализация, и я не знал, какую кафедру мне выбрать. Я обратился за помощью к профессору В.В. Соколову, который у нас вел семинарские занятия по истории философии. Он меня спросил, какой иностранный язык я знаю. Я ответил, что французский. Тогда он мне посоветовал кафедру исторического материализма, на которой работал выдающийся философ, крупнейший специалист по французской философии, отлично знавший французский язык, Хачик Нишанович Момджян. Он меня очень любезно принял и сказал, что принесет мне из своей библиотеки книгу французского философа Ж. Гурвича «Диалектика и социология». Он предложил мне перевести любую главу из этой книги, за что обещал отличную оценку. С тех пор началось наше сотрудничество. Он руководил моей дипломной работой, а затем и кандидатской диссертацией. Я горжусь тем, что до конца жизни Х.Н. Момджяна я с ним дружил. Не могу не подчеркнуть, что

Х.Н. Момджян был не только выдающимся философом, но и прекрасным собеседником с большим чувством юмора.

По совету моего научного руководителя Х.Н. Момджяна я стал изучать работы выдающегося современного французского философа, социолога и политолога Реймона Арона. Он работал профессором Сорбонского университета. Будучи студентом четвертого курса, я прочел его книги «Dix-huit leçons sur la société industrielle» («Восемнадцать лекций об индустриальном обществе») и «La lutte des classes» («Классовая борьба»), конечно, на французском языке, и решил написать Арону письмо, в котором я его критиковал. Письмо было написано от руки, т.к. у меня пишущей машинки не было. Я, разумеется, не ожидал от него никакого ответного письма, но тем не менее через некоторое время он мне прислал письмо, где выражал категорическое несогласие со мной.

Это письмо я показал Х.Н. Момджяну. Он пришел в восторг от того, что выдающийся французский мыслитель ответил на письмо рядового студента МГУ, и сказал мне, чтобы я выступил на кафедре и изложил краткое содержание критикуемых мною книг Арона. Я, конечно, обрадовался и спустя некоторое время выступил на кафедре. Кафедрой заведовал выдающийся советский философ и политический деятель Дмитрий Иванович Чесноков. Скажу прямо, вся кафедра была в восторге от моего выступления. Чесноков поблагодарил меня и попросил написать статью и представить для публикации в «Вестнике МГУ». Статью такую я написал, и она была опубликована в «Вестнике МГУ» в 1967 г., когда я учился на пятом курсе. В этом же году к нам приехал известный французский философ П. Рикер. Он встретился на философском факультете с преподавателями и студентами. На меня он произвел глубокое впечатление. Я с большим интересом прочел его книгу «Герменевтика. Этика. Политика». Последний раз он приезжал в Институт философии РАН, выступал также в Академии гуманитарных исследований, был избран академиком этой Академии.

Дипломную работу, а потом кандидатскую диссертацию я посвятил в основном социологическим воззрениям Арона. После защиты кандидатской диссертации я решил поехать в Париж на годичную стажировку в Коллеж де Франс, в котором работал Арон. В качестве научного консультанта я еще в Москве избрал Арона. При первой же встрече он на меня произвел огромное впечатление: широко эрудированный, всемирно известный и вместе с тем очень простой, доступный и обаятельный человек. Он меня принял очень тепло, сказал, что рад со мной познакомиться. Я рассказал ему, что, будучи студентом, послал ему письмо, и поблагодарил за ответ. Он посмотрел на меня, улыбнулся и сказал: «А я думал, что письмо получил от профессора МГУ». Затем спросил,

чем буду заниматься. Я ответил, что его философско-исторические труды произвели глубокое впечатление и что сейчас я пишу докторскую диссертацию по современной французской философии истории. Арон, одобрив мои планы, предложил в любое время обращаться к нему за советами. Так я целый год провел с крупнейшим мыслителем современности.

Франция имеет богатые духовные традиции. Но я ограничусь только кратким освещением трех важнейших течений во французской интеллектуальной жизни. Причем остановлюсь на творчестве самых крупных французских интеллектуалов, сыгравших большую роль в XX в. во французской духовной жизни. Речь идет, прежде всего, о Реймоне Ароне, энциклопедически образованном человеке, основателе критической философии истории, крупном политологе и социологе, затем о школе «Анналов», во главе которой стояли Марк Блок и Люсьен Февр, и, наконец, о крупном марксисте Луи Альтюсере.

Философия истории Арона

Французская историческая наука находилась под сильным влиянием позитивизма, игнорировавшего философскую методологию. В результате этого она оказалась в тупике. Важнейшую роль в преодолении этого тупика сыграл Арон, выдвинувший тезис о том, что необходимо обозначить возможности исторического познания, но для этого нужно использовать философскую методологию. Свое философское видение Арон назвал критической философией истории, в центре которой находятся гносеологические проблемы.

Поскольку об Ароне я писал много, то не буду повторяться. Квинтэссенцию его философских воззрений я изложил в статье «Р. Арон – крупный мыслитель XX века» [Гобозов 2016б]. Здесь я ограничусь его интерпретацией марксизма и некоторыми социально-политическими мыслями. Прежде всего подчеркну, что в знак глубокого уважения к Арону я перевел его книги по философии истории и издал со своими примечаниями в двух томах. Перевел также его книгу «Воображаемые марксизмы». Арон написал более шестидесяти монографических исследований и десятки тысяч статей, его работы были переведены во многих странах мира. Он был широко известен не только в Европе, США, но и в других странах. В 1985 г. была издана коллективная книга «Raymond Aron (1905–1983). Histoire et politique. Textes et témoignages» («Реймон Арон (1905–1983). История и политика. Тексты и свидетельства») [Raymond Aron... 1985]. В книге опубликованы статьи зарубежных и французских историков, философов, политических и государственных деятелей, журналистов. Все они подчеркивают, что Арон внес огромный вклад в философию, политологию, социологию, что

он был выдающимся интеллектуалом в современном мире. Я приведу только мнения об Ароне двух авторов из этой книги. Бывший государственный секретарь США Киссинджер назвал Арона своим учителем. Он писал, что «Реймон Арон был одним из самых выдающихся интеллектуалов нашей эпохи. Отныне изучение международной политики немыслимо без его трудов» [Kissinger 1985, 129]. А вот, что говорит в интервью газете «Le nouvel observateur» выдающийся французский этнолог Клод Леви-Строс: «Я был поражен его философской, экономической и политической культурой, его проницательностью и мышлением, его анализом событий, чего мне самому не хватало» [Lévi-Strauss 1983].

Арон был академиком гуманитарных и политических наук Франции, почетным иностранным членом Американской академии искусств и наук, почетным доктором многих зарубежных университетов, в том числе Гарвардского университета, Колумбийского университета, Оксфордского университета и Иерусалимского университета.

В 1972–1973 гг. во время моей стажировки Арон читал курс лекций в Коллеж де Франс по философии истории. Я с огромным интересом и удовольствием слушал эти лекции. Читал Арон блестяще. Аудитория была полна народа, присутствовали не только студенты, но и те, кого интересовала философия истории. Эти лекции я перевел, и они вошли во второй том «Избранного».

В «Лекциях по философии истории» анализируются различные философско-исторические проблемы. Я расскажу только о первой лекции, где Арон рассматривает вопросы, касающиеся современных интерпретаций марксизма. По его мнению, есть «три интерпретации фундаментальных положений марксизма»:

1. Первая интерпретация исходит из того, что основные положения марксизма сводятся к раскрытию законов исторического развития. Эту интерпретацию можно найти в работах самого Маркса, который, действительно, время от времени представляет главные результаты своих исследований в виде законов исторического развития. Наиболее общий из этих законов – закон развития общественных формаций или общественно-экономических систем.

2. Вторая интерпретация фундаментальных положений марксизма связана с экзистенциалистами, с Сартром и Мерло-Понти.

3. Третья интерпретация принадлежит Альтюсеру, который «в свете некоей теории воспроизводит другой смысл» [Aron 1989, 37–38].

К фундаментальным положениям марксизма Арон относит, во-первых, законы перехода от одного социального организма к другому. Во-вторых, неизбежность перехода от капитализма к иному строю. В-третьих, материалистическое понимание истории. Данное

понимание истории Арон называет объективистской или объективированной версией марксизма.

Изложив три интерпретации или разновидности, как он выражается, ортодоксального марксизма, Арон пишет, что есть и другие разновидности: гегельянский марксизм, кантианский марксизм, пронизанный аналитической философией марксизм и т.д. Но три первых интерпретации Арон считает главными для марксизма. Поэтому он к ним возвращается и начинает свой анализ с экзистенциализированного марксизма. «И Сартр, и Мерло-Понти, – пишет он, – вышли из феноменологии и подверглись влиянию Гуссерля. Оба за исходную точку принимают “сознание” или “для-себя”, по Сартру, или “человек в ситуации”, по Сартру и Мерло-Понти. Другими словами, в качестве отправной точки они берут и хотят воспроизвести основополагающие тезисы марксизма, которые я вам изложил» [Aron 1989, 45]. Проблема для них заключается в том, чтобы выяснить возможности воспроизведения основных положений марксизма, включая объективированную интерпретацию, исходя из сознания как такового. Но поскольку они исходят из сознания, то само собой разумеется, что они не могут принять социальную действительность в качестве отправной точки исторического познания.

Арон утверждает, что ни Сартр, ни Мерло-Понти не признают тезис Маркса о том, что «не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [Маркс 1959, 7]. Относительно Мерло-Понти не знаю, но что касается Сартра, то он в своем фундаментальном труде «Критика диалектического разума» прямо заявляет, что полностью признает известный тезис Маркса: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще» [Маркс 1959, 7]. Сартр вообще очень высоко оценивал вклад Маркса в философию, в теорию общественного развития в частности.

Далее Арон излагал проблемы объективированного марксизма. Здесь в центре его внимания находится Альтюсер. Причем интерпретация марксизма Сартром и Мерло-Понти полностью противоположна интерпретации Альтюсера. Если Сартр и Мерло-Понти хотят превратить марксизм в гуманистическую теорию, то Альтюсер считает наоборот. Арон Альтюсеровскую интерпретацию марксизма представляет так: «Марксизм – это наука об истории. Эта наука занимается объективацией исторического материала без использования методов естественных наук, в частности биологии. Превращая исторический объект или объект-историю в научный объект, она не может раскрыть законы исторического становления» [Aron 1989, 4].

Арон все эти интерпретации марксизма отвергает. И это неудивительно, ибо он был ярким антимарксистом и антикоммунистом,

практически в любой своей работе критиковал марксизм. Последняя книга Арона «Plaidoyer pour l'Europe décadente» («Речь в защиту нисходящей Европы») вышла в 1977 г. В ней Арон бьет тревогу, призывает европейские правительства противостоять Советскому Союзу, армия которого оказалась недалеко от Европы, она ей угрожает. На обложке книги фотографии советских пограничников. «...Сегодня свободе Западной Европе, – заявляет Арон, – угрожают, с одной стороны, военная мощь Советского Союза, с другой – успехи на выборах коммунистических партий Италии и Франции, а также потеря европейцами веры в самих себя» [Aron 1977, 24]. Если даже прочесть одно оглавление книги, то легко можно заметить, как Арон ненавидит Маркса. Вот название первой главы «Пророчество Маркса и его превратности». И тем не менее у меня остались самые теплые воспоминания об Ароне. Как человек он был очень отзывчивым и гуманным.

Школа «Анналов»

Теперь перейду к школе «Анналов». Она была основана М. Блоком и Л. Февром. Школа получила свое название от журнала «Les Annales», издаваемого с 1929 г. Журнал освещал и продолжает освещать широкий круг экономических, культурных, цивилизационных и иных проблем.

О творчестве М. Блока и Л. Февра я уже писал [Гобозов 2016в]. Здесь я вкратце остановлюсь на творчестве главы второй волны школы «Анналов» Ф. Броделя. Во время первой нашей встречи он меня спросил, кто у меня в Париже научный руководитель. Я ответил, что Р. Арон. Тогда он заявил, что в теории он ближе к нашему выдающемуся историку Б. Поршневу, чем к Арону. Дело в том, что Бродель в отличие от Арона очень высоко ценил марксизм, Маркса называл гениальным ученым. Вот что пишет Бродель: «Гений Маркса, секрет его власти заключается в том, что он первым разработал социальные модели и исходил из длительных исторических периодов» [Braudel 1969, 80]. Представители школы «Анналов», конечно, не были марксистами. Но на них марксизм оказал большое влияние.

Бродель большое внимание уделял исследованию времени в исторической науке, справедливо полагая, что без знания времени невозможно сконструировать историческое прошлое, а чтобы избежать осовременивания прошлого, необходимо любой исторический факт и любое событие рассматривать в контексте эпохи. Исторический процесс Бродель представляет как диалектику длительности. «Через нее и благодаря ей она есть учение о социальном, о всем социальном, и, следовательно, также о настоящем. Прошлое и настоящее неотделимы друг от друга» [Braudel 1969, 104]. А саму историческую науку он определяет так: «Под историей я подразумеваю научное исследо-

вание, строгую и сложную науку. Нет одной истории, одного ремесла историка, но есть ремесла истории, сумма любознательностей, точек зрения, возможностей, сумма, к которой завтра прибавятся другие любознательности, точки зрения, возможности» [Braudel 1969, 97]. Иначе говоря, Бродель выступает за то, чтобы были разные точки зрения на те или иные исторические факты и события. И в этом с ним нельзя не согласиться. Но в то же время следует помнить, что истина одна, в том числе в исторической науке.

Бродель ввел понятия короткого времени, охватывающего сутки, часы, дни, ночи и т.д., и длительного времени, охватывающего десятилетия, сотни лет. Думаю, что эти два введенные Броделем понятия играют важную роль в историческом познании. Специфика исторической науки заключается в хронологическом порядке изложения истории. Нельзя, например, изучать историю Древнего Рима раньше истории Древней Греции, потому что Древний Рим унаследовал древнегреческие ценности, а не наоборот. А временная перестановка нарушает логику развития исторического процесса.

Философия марксизма в интерпретации Л. Альтюсера

Луи Альтюсер – выдающийся французский марксист XX в. Он работал в Высшей нормальной школе. Я посещал его лекции во время своей годичной командировки в Париже. Часто бывал у него дома. Знал его супругу, активную участницу Движения Сопротивления.

Творчеству Альтюсера я посвятил монографию [Гобозов 2015]. Много внимания уделил в другой работе [Гобозов 1981], а также в статье [Гобозов 2016a].

Альтюсер в своих работах в основном затрагивает проблемы материалистического понимания истории, экономического базиса общества. Но он не забывал и о роли надстройки в движении исторического процесса. В силу этого он специальную работу посвятил надстроечным явлениям под названием «Идеология и идеологические аппараты государства». Об этой работе пойдет речь далее.

Открытое Марксом материалистическое понимание истории еще при жизни Энгельса подвергалось искажению и критике. Утверждалось, что будто Маркс свел все многообразие общества лишь к экономике и не оставил места другим сферам общественной жизни. Так, например, профессор Лейпцигского университета П. Барт пишет: «У Маркса же и у Энгельса ни слова не говорится о реакции идеологий на народное хозяйство, – реакции, которая сама собою очевидна и не может не обнаружиться, потому что деятельный работник на поприще народного хозяйства, человек, является вместе с тем носителем идей, идеологий, а идеи направляют его поступки» [Барт 1902, 291].

Имея в виду Барта и других критиков материалистического понимания истории или исторического материализма, Энгельс 21–22 сентября 1890 г. в письме к Блоху пишет: «...согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом *в конечном счете* является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто *единственно* определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу. Экономическое положение – это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно *форму* ее различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и ее результаты – государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т.п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм» [Энгельс 1965, 394–395].

Развивая мысли основоположников марксизма о месте и роли неэкономических факторов в общественной жизни, Альтюсер прежде всего выясняет соотношение базиса и надстройки. Маркс, по словам Альтюсера, определяет общество как социальное целое, состоящее из двух уровней. Первый уровень – это экономический базис, а второй – надстройка, включающая в себя право, государство, различные формы идеологии (философия, религия, мораль, политика, юриспруденция и т.д.). В конечном счете в роли детерминанты выступает экономический базис, он определяет действия различных идеологий, государства и государственного аппарата. Государственный аппарат – это не только полиция, суды, тюрьмы, но также армия, которая «прямо вмешивается как репрессивная сила в последнюю очередь, когда полиция и ее специальные дополнительные силы не в состоянии справиться с событиями. Над ними находятся государство, правительство и администрация» [Althusser 1976, 77]. Марксистско-ленинская теория, пишет Альтюсер, исходит именно из того, что государство представляет собой репрессивный аппарат, находящийся на службе у господствующего класса. В этом и заключается сущность буржуазного государства. Многочисленные факты из жизни общества подтверждают на практике репрессивный характер буржуазного государства.

Альтюсер вводит понятие идеологических аппаратов государства. Нельзя путать репрессивный аппарат государства с идеологическими аппаратами. Репрессивный аппарат (правительство, администрация, армия, полиция, суды, тюрьмы и т.п.) действует на базе насилия.

Что касается идеологических аппаратов государства, то под ними он подразумевает «определенное количество реальностей, которые бросаются в глаза в форме различных специальных институтов» [Althusser 1976, 82–83]. Такого рода идеологическими аппаратами государства Альтюсер считает религиозные аппараты (систему различных церквей), школы, как государственные, так и частные, юридические институты, политические партии, профсоюзы, культуру, спорт и т.д. Государственный репрессивный аппарат полностью носит публичный характер, а идеологические аппараты государства (церковь, партии, профсоюзы и т.п.) относятся к частной сфере.

Главное отличие репрессивного государственного аппарата от идеологических аппаратов заключается в том, что «репрессивный государственный аппарат исходит из насилия, а идеологические аппараты государства исходят из “идеологии”» [Althusser 1976, 84].

Роль репрессивного государственного аппарата заключается в том, чтобы силой, но необязательно насильно создать политические условия для воспроизводства производственных отношений, т.е. отношений эксплуатации человека человеком.

Таким образом, Альтюсер показал, что репрессивный государственный аппарат и нерепрессивные идеологические аппараты, представляющие собой надстроечные явления, оказывают большое влияние на экономическую сферу общества, особенно буржуазного. Можно сказать, что он творчески развил идею взаимодействия экономического базиса, являющегося детерминантой общественного развития, и надстройки, выступающей в роли доминанты на том или ином этапе исторического развития.

Альтюсер – философ-марксист, широко известный не только во Франции, но и среди марксистов других стран. Автор французского философского словаря Д. Жюлиа заслугу Альтюсера видит «в обновлении классической теории государства, куда он включил так называемый государственный идеологический аппарат, предполагающий такие институты, как правосудие, образование, семья» [Жулиа 2000, 20]. Но нельзя не отметить, что во Франции к нему у марксистов двойное отношение. Одни подчеркивают его вклад в творческое развитие марксизма, а другие подвергают его критике, на наш взгляд, необоснованной. Так, например, его критикуют в недооценке гуманизма в марксистской философии. Я думаю, что эти марксисты не поняли Альтюсера. Дело в том, что есть гуманизм практический и есть гуманизм теоретический. Альтюсер, конечно, признает практический гуманизм, т.е. борьбу за улучшение жизни эксплуатируемых масс, за создание необходимых условий для проявления физических и духовных потенций трудящихся людей.

Что касается теоретического гуманизма, то он связан с созданием науки об обществе. Все домарксистские философы в качестве ис-

ходной посылки брали человека, поэтому результаты их исследований не имели научного характера. Дело в том, что нет человека без общества. Поэтому Маркс в качестве исходной посылки берет не человека, а «а данный общественно-экономический период...» [Маркс 1961, 386]. Альтюсер подчеркивает, что «разрыв со всякой антропологией или со всяким *философским* гуманизмом не есть нечто второстепенное. Этот разрыв связан с научным открытием Маркса» [Althusser 1973, 234]. Я ему говорил, что понятие теоретического антигуманизма многими марксистами отвергается. Он мне заявил, что им тогда следует найти другое понятие.

Альтюсер был членом Французской коммунистической партии, но руководство партии к нему не проявляло особого уважения. Дело в том, что Альтюсер как настоящий коммунист и марксист нередко критиковал оппортунистическую политику руководства партии.

Арон Альтюсера называет «воображаемым марксистом». Он считает, что Альтюсер воображает, что он марксист. А на самом деле он, как Сартр и Мерло-Понти, никакого отношения к Марксу не имеет, потому что он его учение интерпретирует в духе структурализма. Но Арон глубоко ошибается. Альтюсер неоднократно мне говорил, что он никогда не был структуралистом, он просто хотел использовать некоторые положения структурализма, например термин «структурированное целое».

П. Андерсон Альтюсера считает представителем западного марксизма [Anderson 1977]. Никакого западного или восточного марксизма нет. Марксизм есть марксизм, и марксистом является тот, кто признает все его составные части: философию, политэкономию и научный социализм. Альтюсер, безусловно, признает все эти части, и, более того, он их творчески развивает.

Заключение

Огромное впечатление на меня произвел выдающийся французский этнолог, академик Ж. Дюмезиль. Он посвятил много работ культуре кавказских народов, в том числе культуре осетинского народа. Я с ним часто встречался дома, в ресторане, куда он ходил со своей супругой обедать. Истории осетин он посвятил несколько монографических исследований: «Сказания о нартах», «Локки», «Скифы и их окружение», «Индоевропейские браки» и др. Он прямо пишет, что «скифы и сарматы вовсе не исчезли с исторической сцены. Они оставили огромный след в истории. Например, осетины Кавказа являются через аланов их прямыми потомками. Оба диалекта осетинского языка – иронский и немного архаичный дигорский – вышли из скифского языка, как, например, итальянский и испанский из латинского» [Dumézil 1978, 9].

В заключение отмечу, что после защиты докторской диссертации я неоднократно ездил в научные командировки в Париж, а в 1994 г. был приглашен профессором Университета Ниццы Ж.-П. Лартома прочесть семестровый курс лекций по философии политики. До этого я его пригласил на философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. Наше сотрудничество с ним продолжается. Вслед за Броделем я могу повторить: я любил и буду любить Францию.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Барт 1902 – *Барт П.* Философия истории как социология. – СПб.: С.-Петербургская электропечатня, 1902.

Гобозов 1981 – *Гобозов И.А.* Ленинское философское наследие в трудах французских марксистов. – М.: Изд-во МГУ, 1981.

Гобозов 2015 – *Гобозов И.А.* Луи Альтюсер. Выдающийся философ-марксист XX века. Аутентичное прочтение Маркса. – М.: URSS, 2015.

Гобозов 2016а – *Гобозов И.А.* Л. Альтюсер – выдающийся философ-марксист XX века // *Гобозов И.А.* Избранное. Философия истории. Социальная философия. Марксистская философия. Философские проблемы политики. – М.: URSS, 2016.

Гобозов 2016б – *Гобозов И.А.* Р. Арон – крупный мыслитель XX века // *Гобозов И.А.* Избранное. Философия истории. Социальная философия. Марксистская философия. Философские проблемы политики. – М.: URSS, 2016.

Гобозов 2016в – *Гобозов И.А.* Онтологические и гносеологические проблемы школы Анналов // *Проблемы исторического познания.* Вып. 10. – М.: ИВИ РАН, 2016.

Жулия 2000 – *Жулия Д.* Философский словарь. – М.: Международные отношения, 2000.

Маркс 1959 – *Маркс К.* К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения / 2-е изд. Т. 13. – М.: Политиздат, 1959.

Маркс 1961 – *Маркс К.* Замечания на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения / 2-е изд. Т. 19. – М.: Политиздат, 1961.

Энгельс 1965 – *Энгельс Ф.* Йозефу Блоху в Кенигсберг (Лондон, 21 [–22] сентября 1890 г.) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения / 2-е изд. Т. 37. – М.: Политиздат, 1965.

Althusser 1973 – *Althusser L.* Pour Marx. – Paris : F. Maspéro, 1973.

Althusser 1976 – *Althusser L.* Position. – Paris: Éditions sociales, 1976.

Anderson 1977 – *Anderson P.* Sur le marxisme occidental. De Lukács à Gramsci, de Sartre à Althusser, de Marcuse à Della Volpé. – Paris: F. Maspéro, 1977.

Aron 1989 – *Aron R.* Leçons sur l'histoire. – Paris: de Fallois, 1989.

Braudel 1969 – *Braudel F.* Écrits sur l'histoire. – Paris: Armand Colin, 1969.

Dumézil 1978 – *Dumézil G.* Romans de Scythie et d'alentour. – Paris: Payot 1978.

Lévi-Strauss 1983 – *Lévi-Strauss C. Aron ? Il possédait tout ce qui me manquait* (propos recueillis par Jean-Paul Enthoven) // *Le Nouvel Observateur*. 21–27 octobre 1983.

Raymond Aron... 1985 – Raymond Aron, 1905-1983. Histoire et politique : témoignages, hommages de l'étranger, études, textes. – Paris: Julliard, 1985.

REFERENCES

Althusser L. (1973) *Pour Marx*. Paris: F. Maspéro (in French).

Althusser L. (1976) *Position*. Paris: Éditions sociales (in French).

Anderson P. (1977) *Sur le marxisme occidental. De Lukács à Gramsci, de Sartre à Althusser, de Marcuse à Della Volpé*. Paris: F. Maspéro (in French).

Aron R. (1989) *Leçons sur l'histoire*. Paris: de Fallois (in French).

Bart P. (1897) *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*. Leipzig: O.R. Reisland (Russian translation: Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskaya electropechatnya, 1902).

Braudel F. (1969) *Écrits sur l'histoire*. Paris: Armand Colin (in French).

Dumézil G. (1978) *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978 (in French).

Engels F. (1965) Letter to J. Bloch in Königsberg (London, September 21 (22), 1890). In: Marx K. & Engels F. *Works* (2nd ed., Vol. 37, pp. 393–397). Moscow: Politizdat (Russian translation).

Gobozov I.A. (1981) *Lenin's Philosophical Legacy in the Works of French Marxists*. Moscow: Lomonosov Moscow State University Press (in Russian).

Gobozov I.A. (2015) *Louis Althusser. Outstanding Marxist Philosopher of the 20th Century. Authentic Interpretation of Marx*. Moscow: URSS (in Russian).

Gobozov I.A. (2016a) L. Althusser Is an Outstanding Marxist Philosopher. In: Gobozov I.A. *Selected Works. Philosophy of History. Social Philosophy. Marxist Philosophy. Philosophical Problems of Politics*. Moscow: Lenand (in Russian).

Gobozov I.A. (2016b) R. Aron Is a Great Thinker of the 21st Century. In: Gobozov I.A. *Selected Works. Philosophy of History. Social Philosophy. Marxist Philosophy. Philosophical Problems of Politics*. Moscow: Lenand (in Russian).

Gobozov I.A. (2016c) Ontological and Epistemological Problems of *Annales* school. In: Khvostova K.V. (Ed.) *Problems of Historical Cognition* (Vol. 10). Moscow: Institute of World History, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Julia D. (1995) *Dictionnaire de la philosophie*. Larousse (Russian translation: Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2000).

Lévi-Strauss C. (1983) Aron ? Il possédait tout ce qui me manquait (propos recueillis par Jean-Paul Enthoven). *Le Nouvel Observateur*. 21–27 octobre, 1983 (in French).

Marx K. (1959) A Contribution to the Critique of Political Economy. In: Marx K. & Engels F. *Works* (2nd ed., Vol. 13, pp. 1–167). Moscow: Politizdat (Russian translation).

Marx K. (1961) Notes on Adolph Wagner's *Lehrbuch der politischen Ökonomie*. In: Marx K. & Engels F. *Works* (2nd ed., Vol. 19, pp. 69–399). Moscow: Politizdat (Russian translation).

Raymond Aron, 1905-1983. *Histoire et politique : témoignages, hommages de l'étranger, études, textes* (1985). Paris: Julliard (in French).

**Работы И.А. Гобозова,
посвященные французской философии истории и марксизму**

**I.A. Gobozov's Works
on French Philosophy of History and Marxism**

Монографии:

1. Современная французская буржуазная философия истории. – М.: Изд-во МГУ, 1978.
2. Ленинское философское наследие в трудах французских марксистов. – М.: Изд-во МГУ, 1981.
3. Смысл и направленность исторического процесс. – М.: Изд-во МГУ, 1987.
4. Луи Альтюсер. Выдающийся философ-марксист XX века. Аутентичное прочтение Маркса. – М.: URSS, 2015.

Статьи:

1. Современная французская буржуазная философия истории // Вопросы философии. 1978. № 1.
2. История философии в интерпретации «новых философов» // Философские науки. 1981. № 6.
3. Философия истории Р. Арона // Философские науки. 1984. № 6.
4. La philosophie de l'histoire de la « nouvelle droite » // Sciences sociales. 1988. № 4.
5. Вопросы цивилизации на страницах французского журнала «Commentaire» // Философия и общество. 1997. № 1.
6. Проблемы гносеологии во французской критической философии истории // Проблемы исторического познания. – М.: ИВИ РАН, 2011.
7. Арон – крупный французский философ XX века // Гобозов И.А. Избранное. Философия истории. Социальная философия. Марксистская философия. Философские проблемы политики. – М.: URSS, 2016.
8. Луи Альтюсер – выдающийся философ-марксист XX века // Гобозов И.А. Избранное. Философия истории. Социальная философия. Марксистская философия. Философские проблемы политики. – М.: URSS, 2016.
9. Онтологические и гносеологические проблемы школы Анналов // Проблемы исторического познания. Вып. 10. – М.: ИВИ РАН, 2016.
10. Сартр и марксизм // Гобозов И.А. Избранное. Философия истории. Социальная философия. Марксистская философия. Философские проблемы политики. – М.: URSS, 2016.

Переводы:

1. Альтюсер Л. Просто ли быть марксистом в философии // Философские науки. 1990. № 7. С. 77–94.
2. Денкэн Ж.-М. Политическая наука. – М.: МНЭПУ, 1993.
3. Арон Р. Мнимый марксизм. – М.: Прогресс, 1993.
4. Арон Р. Философия истории // Философия и общество. 1997. № 1. С. 254–272.
5. Арон Р. Социальная ответственность философа // Философия и общество. 1999. № 2. С. 214–228.
6. Арон Р. Марксизм и метанаука // Философия и общество. 2001. № 1. С. 153–168.
7. Арон Р. Воображаемые марксизмы. – М.: Либроком, 2010.
8. Арон Р. Измерения исторического сознания // Арон Р. Избранное. Измерения исторического сознания. – М.: РОССПЭН, 2016. С. 7–176.
9. Арон Р. Лекции по философии истории // Арон Р. Избранное. Измерения исторического сознания. – М.: РОССПЭН, 2016. С. 177–312.
10. Арон Р. Критическая философия истории // Арон Р. Избранное. Измерения исторического сознания. – М.: РОССПЭН, 2016.
11. Арон Р. Книга Введение в философию истории // Арон Р. Избранное. Измерения исторического сознания. – М.: РОССПЭН, 2016.



Memoria



DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-9-158-159

Personalia

Памяти коллеги – профессора Моник Кастийо (1948–2019)

In Memoriam of Colleague Professor Monique Castillo (1948–2019)

22 сентября 2019 г. в Париже на 72-м году жизни скончалась Моник Кастийо – философ, историк философии, профессор Университета Париж-Восток-Кретей. Кастийо родилась 9 февраля 1948 г. в Реймсе. Получила философское образование в Университете Париж-Х-Нантер, писала магистерскую и докторскую диссертации под научным руководством П. Рикера, изучала политические науки в Институте политических исследований и драматическое искусство в Гейдельбергском университете. М. Кастийо преподавала философию в Канском университете, Университете Пуатье, Эколь Нормаль.

Признанный специалист в области истории философии (учение Канта, западноевропейская философия XX в.), этики и философских проблем политики. Она смогла по-новому прочесть кантовские мысли и открыла в них источник новой европейской духовности. Развила концепцию Рикера о взаимной дополнительности морали как сферы автономии и должностования и этики как сферы ценностей и практического действия. В политике была сторонником гуманистического либерализма, инициатором и активным участником дискуссий по актуальным проблемам современной эпохи в средствах массовой информации, организатором обсуждений вопроса о войне и мире при участии интеллектуалов и военных в Министерстве обороны Франции. Француженка, долгое время прожившая в Германии, она была страстной сторонницей Европы как объединения народов и государств, боролась за свободу мысли и духа.

М. Кастийо была большим другом журнала «Философские науки». Неоднократно публиковалась в журнале «Философские науки», была активным членом международной редколлегии, участвовала в обсуждении совместных проектов, внесла большой вклад в подготовку французских номеров «Философских наук».

В памяти коллег Моник Кастийо останется как талантливый философ, обаятельная и добросердечная женщина с чувством сопереживания и светлой аурой.

*Редколлегия, редакция и актив
журнала «Философские науки»*

Работы М. Кастийо, опубликованные на русском языке

1. Космополитизм Канта сегодня // Иммануил Кант. Наследие и проект. – М.: Канон+, 2007.
2. Понятие этики и морали в учении Поля Рикера // Поль Рикер – философ диалога. – М.: ИФ РАН, 2008.
3. Как философски сформулировать вопрос о взаимодействии культур? // Философия в диалоге культур. – М.: Прогресс-Традиция, 2010.
4. Французская философия в начале XXI века: от наследия к новым вопросам // Философские науки. 2011. № 10.
5. К вопросу об этической связи мудрости и науки // История философии. Вып. 17. – М.: ИФ РАН, 2012.
6. Автономия, идентичность, способность: размышляем вместе с Рикером об актуальных проблемах современности? // Философские науки. 2013. № 8.
7. Понятие плюрализма и этика коммуникации // Философские науки. 2013. № 11;
8. Гуманизм под угрозой // Философские науки. 2014. № 9.

Книги М. Кастийо

1. Kant et l'avenir de la culture (Кант и будущее культуры). – Paris: PUF, 1990.
2. Kant, l'invention critique (Кант, изобретение критики). – Paris: Vrin, 1997.
3. La Paix (Мир). – Paris: Hatier, 1997.
4. L'Europe de Kant (Европа Канта) (в соавторстве с Жераром Леруа). – Paris: Privat, 2001.
5. La Citoyenneté en question (Гражданственность под вопросом). – Paris: Ellipses, 2002.
6. Connaître la guerre, penser la paix (Изучать войну, думать о мире). – Paris: Kimé, 2005.
7. La Responsabilité des modernes (Ответственность современников). – Paris: Kimé, 2007.
8. Le Pouvoir (Власть). – Paris: Michalon, 2008.
9. Qu'est-ce qu'être européen ? (Что значит быть европейцем?) – Auxerre: Cercle Condorcet, 2012.
10. L'Identité en questions (Идентичность под вопросом). – Auxerre: Cercle Condorcet, 2013.
11. Faire renaissance, une éthique publique pour demain (Творить возрождение, публичная этика для завтрашнего дня). – Paris: Vrin, 2016.

***Редколлегия и редакция журнала «Философские науки»
выражают искреннюю благодарность и признательность
И.А. Гобозову, Л.Б. Комиссаровой, О.И. Мачульской,
Е.Г Рудневой, А.В. Соловьеву
за существенный вклад
в подготовку данного номера журнала.***

Цели и задачи

«Философские науки» – ежемесячный рецензируемый научный журнал, публикующий статьи на русском и английском языках. Журнал был учрежден в 1958 г. как научное образовательное просветительское издание для системы отечественного образования. Статьи журнала посвящены как традиционным, классическим философским темам, так и актуальным проблемам современности и перспективам социокультурного и цивилизационного развития человечества.

Aims and Scope

Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki is a peer-reviewed monthly journal published in Russian and English languages. The journal was founded in 1958 as a scientific and educational periodical for the educational system. The papers of the journal are dedicated to classical problems of philosophy as well as to important issues of the modernity and prospects of sociocultural and civilizational development of humankind.

С условиями публикации материалов в журнале
и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<https://www.phisci.info/jour/about/submissions#authorGuidelines>

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № 77 – 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 15.08.2019 г. Формат 60х90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info