

63(9) 2020

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

**RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES**

- ◆ *РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ЖАР*
- ◆ *ЯЗЫЧЕСТВО ГЛУПЦОВ*
- ◆ *ФАЛЬСИФИКАЦИЯ СВОБОДЫ*
- ◆ *АРТИСТИЧЕСКИЙ КАПИТАЛИЗМ*
- ◆ *ИДЕОЛОГИЯ САМООБСЛУЖИВАНИЯ*
- ◆ *ГИМН ПРОГРЕССУ*
- ◆ *РЕЛИГИЯ БОГОЧЕЛОВЕКА*

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

MOSCOW
HUMANIST PUBLISHING HOUSE

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 63. № 9/2020

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
**ВИНИТИ РАН, Российский индекс научного цитирования,
EBSCO Academic Complete Search, The Philosopher's Index.**

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

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

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

Амилеби С.А., д.филол., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США);
Бараш Дж.Э., д.филол., 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.филол., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Дени М.**, д.филол., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филол., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Чжан Байчунь**, проф. Пекинского педагогического университета (Китай); **Штольценберг Ю.**, д.филол., 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.филол., 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.филол.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филол.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филол.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филол.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филол.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филол.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.филол.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.филол.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филол.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; **Мионов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филол.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филол.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.филол.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Розин В.М.**, д.филол.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филол.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филол.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.филол.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Тульчинский Г.Л.**, д.филол.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.филол.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.филол.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Главный редактор **Дубровский Д.И.**

Научный редактор **Винник Д.В.**

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

Литературный редактор **Тукузова Т.М.**

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. 63. No. 9/2020

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), **Russian Index of Science Citation, EBSCO Academic Complete Search, The Philosopher's Index.**

The information about the journal is published annually
in the international information system on serial publications
Ulrich's Periodicals Directory

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); **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; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberg 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; **Dobrotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Dubrovsky D.I.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **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; **Pantín 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; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severi-kova 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:

Main Editor Dubrovsky D.I.

Scientific Editor Vinnik D.V.

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

Literary editor Tukuzova T.M.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ.
ИДЕИ, КОНЦЕПЦИИ, ПАРАДИГМЫ

**Общественное сознание
в динамике современности ■**

<i>C. RÉVEILLARD (Paris, France)</i>	The Elucidation of the Modern World in the Thought of Jacques Ellul	
{ <i>К. РЕВЕЙЯР (Париж, Франция)</i> }	Объяснение современного мира в философии Жака Эллюля}	7
<i>ДЖ.Э. БАРАШ (Амьен, Франция)</i>	Анализ понятий памяти и истории в контексте идеи времени: интерпретация концепции коллективной памяти в полемике с теорией Райнхарта Козеллека	18

**Из истории философских
и социально-политических учений ■**

<i>А.А. КРОТОВ</i>	К характеристике философии истории периода Реставрации: Пьер Симон Балланш	35
<i>Ж.-Б. НОЭ (Париж, Франция)</i>	Колониальный вопрос до колонизации. Философские и экономические размышления о Июльской монархии	53
<i>Ф. ПИШО-БРАВАР (Брест, Франция)</i>	Политические идеи графа де Шамбора	70
<i>О.А. ВИНОГРАДОВА</i>	Рецепция Огюстом Контом идеи прогресса человеческого разума Николя де Кондорсе	90
<i>Т. СИРЕ (Страсбург, Франция)</i>	Правый анархизм – левая философская концепция	115

Образовательный поворот ■

<i>М. КАСТИЙО (Париж, Франция)</i>	Парадоксы событий 1968 года в интерпретации ученицы Поля Рикера	134
<i>О.И. МАЧУЛЬСКАЯ</i>	Концепция реформы университетского образования Поля Рикера	146

CONTENTS

**HUMANITARIAN AND SOCIAL KNOWLEDGE.
IDEAS, CONCEPTIONS, PARADIGMS**

**Social Consciousness
in the Dynamics of Modernity ■**

- | | | |
|--------------------------------------|--|----|
| <i>C. RÉVEILLARD (Paris, France)</i> | The Elucidation of the Modern World
in the Thought of Jacques Ellul | 7 |
| <i>J.A. BARASH (Amiens, France)</i> | The Temporal Articulations of Memory
and of History: An Interpretation
of Collective Memory in Debate
with the Work of Reinhart Koselleck | 18 |

**From the History of Philosophical
and Sociopolitical Doctrines ■**

- | | | |
|--|--|-----|
| <i>A.A. KROTOV</i> | On the French Philosophy of History
of the Restoration Period:
Pierre-Simon Ballanche | 35 |
| <i>J.-B. NOË (Angers, France)</i> | The Colonial Question before Colonization:
Philosophical and Economic Reflections
on the July Monarchy | 53 |
| <i>P. PICHOT-BRAVARD (Brest, France)</i> | The Comte de Chambord's Political Ideas | 70 |
| <i>O.A. VINOGRADOVA</i> | Auguste Comte's Reception of Nicolas
de Condorcet's Idea of the Progress
of the Human Mind | 90 |
| <i>T. SIRET (Strasbourg, France)</i> | Right-Wing Anarchism: A Philosophical
Left-Wing Concept | 115 |

Educational Turn ■

- | | | |
|------------------------------------|---|-----|
| <i>M. CASTILLO (Paris, France)</i> | Paradoxes of the 1968 Events
in the Interpretation
of Paul Ricœur's Student | 134 |
| <i>O.I. MACHULSKAYA</i> | Paul Ricœur's Conception of the Reform
of University Education | 146 |



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-7-17

Original research paper

Оригинальная исследовательская статья

The Elucidation of the Modern World in the Thought of Jacques Ellul

C. Réveillard

Paris-Sorbonne University, Paris, France

Abstract

Looking specifically into criticism of technical modernity, the article endeavors to follow and reveal the anti-conformist reflections of one of the French authors and academics best known abroad. Indeed, Jacques Ellul developed a long-term intellectual system adopting a singular dialectic that allows him to be multidisciplinary and to make multiple entries in sociological, philosophical, legal, historical, and theological fields. He has developed an approach that went far beyond the simple consideration of the technical tool as a potential means of alienating man, to offer his readers an authentic technical system as well as of all its implications. Basically, Jacques Ellul masterfully explained the mechanism according to which the modern man, in order to escape his tragic destiny by an attempt to eclipse the sacred, will paradoxically strive to become the creator of a space totally mastered by the techno-sphere, which has gained autonomy, notably through imposition of an ideology of its own. Modernity has inaugurated a process of autonomy from which the bourgeois project benefited even before technological governance came about, to exonerate itself from the presence of man. Ellul's objective is to draw the reader to the consideration of the real loss of individual freedom in such an environment, which encompasses both the public space and those issues that are most intimate to man. This task of awakening to the very topical issue will be enhanced with methodological considerations involving, in particular, current propaganda issues and political illusions.

Keywords: alienation, autonomy, determination, justification, freedom, modernity, progress, propaganda, the sacred, science, technology.

Christophe Réveillard – Doctor of History, Head of Research of the Roland Mousnier Center (UMR 8596), Paris-Sorbonne University / French

National Center for Scientific Research (CNRS); Lecturer, Paris Institute of Political Studies (Sciences Po); member of French Committee of Historical Science (CFSH).

christophe.reveillard@sorbonne-universite.fr

For citation: Réveillard C. (2020) The Elucidation of the Modern World in the Thought of Jacques Ellul. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 9, pp. 7–17.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-7-17

Объяснение современного мира в философии Жака Эллюля

К. Ревейяр

Университет Париж-Сорбонна, Париж, Франция

Аннотация

В данной статье излагаются и анализируются антиконформистские размышления Жака Эллюля, особое внимание уделяя его критике современного мира технологий. Эллюль, один из французских писателей и ученых, чьи работы широко известны за пределами Франции, детально разработал свою интеллектуальную систему на основе специфической диалектики, которая позволила ему действовать в рамках мультидисциплинарности и систематически переходить в области социологии, философии, юридической науки, истории и богословия. Он положил начало подходу, выходящему далеко за рамки простого рассмотрения техники как потенциального средства отчуждения человека, и предложил своим читателям четкое понимание технологической системы, а также всех ее аспектов и их последствий. Жак Эллюль мастерски объяснил механизм, согласно которому современный человек, чтобы избежать своей трагической судьбы через попытку затмить священное, парадоксальным образом стремится стать творцом пространства, полностью освоенного техносферой, отнявшей его автономию, особенно через навязывание собственной идеологии. Современность открыла процесс автономии, из которого буржуазный проект смог извлечь выгоду до того, как пришло техноуправление, чтобы освободить себя от присутствия человека. Цель Эллюля – привлечь читателя к размышлению о реальной потере его свободы в такой среде, которая охватывает как общественное пространство, так и частную сферу. В статье, помимо рассмотрения актуальных проблем, предлагаются методологические соображения, касающиеся, в частности, вопросов современной пропаганды и политических иллюзий.

Ключевые слова: отчуждение, автономия, самоопределение, оправдание, свобода, современность, прогресс, пропаганда, сакральное, наука, техника.

Ревейяр Кристоф – доктор истории, заведующий исследованиями Центра Ролана Мунье (UMR 8596), Университет Париж-Сорбонна / Национальный центр научных исследований Франции (CNRS); преподаватель, Парижский институт политических исследований (Sciences Po); заместитель генерального секретаря Французского комитета исторических наук (CFSH).

christophe.reveillard@sorbonne-universite.fr

Для цитирования: *Ревейяр К.* Объяснение современного мира в философии Жака Эллюля // *Философские науки.* 2020. Т. 63. № 9. С. 7–17. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-7-17

Jacques Ellul (1912–1994) as an author is much more recognized abroad, particularly among American academics, than in France. His integrity of intellectual output is considerable, therefore his work is constantly studied and debated, as shown by the recent publication of a new work in French by one of his best scholars, Patrick Chastenet [Chastenet 2019], who also edits the *Cahiers Jacques Ellul*. We also have to mention the International Jacques Ellul Association, which has extended its connections under the brandname of Technologos, as well as its English equivalent, the International Jacques Ellul Society, which publishes the *The Ellul Forum* journal.

There are several reasons why Ellul’s work has been recognized so late by intellectual and academic communities. Far from confining himself to a single theme, Jacques Ellul managed to work and diversify his research pathways, based on the most required dialectical methodology. He never ceased trying to satisfy his need to elucidate the world. This was a created world, of course, but also a deeply disturbed world, transformed by the decisive evolution of technology at the heart of the overall human activity. Thus, going beyond the study of technology alone and its industrial consequences, Jacques Ellul’s work made it possible to realize how technology has created a total system that is beyond all human capacity to “organize,” as it deprives man of making ultimate use of his freedom. Now, Ellul not only reconstructed the historical process that led to this predominance, this omnipotence of technology, he also made it explicit by deconstructing all of its anthropological implications, consequences and intellectual, social, and sociological mechanisms. This is what differentiates him from Heidegger, who, even where he insists on the globalizing empire of technology until the very “oblivion of Being,” remains a philosopher of ontology and abstraction.

Jacques Ellul is most up-to-date because he anticipated evolution of many subjects that we see today as relevant challenges.

First of all, Ellul demands freedom

Jacques Ellul used to explain the meaning of his work proceeding from the central idea of freedom: “Nothing that I have done, lived, or thought can be understood if it does not refer to freedom” [Ellul 1981, 162], and then adding that “to exist is to resist [...], to resist the demands of the social environment,” and also to conformity with the world and its commonplaces, to which he devoted a book [Ellul 1966] following militant Léon Bloy (see: [Bloy 1902; Flaubert 1913]), Ellul’s dialectic anti-system as an alternative to exercise of freedom. In fact, the entrance into the comfort of the essentially bourgeois social environment is based on the acceptance of a set of ready-made images, shared thoughts and evidence that reflects usual life. This evidence, firmly seated in the social environment, up to the most intimate and interior wells of conscience, is embodied in stereotyped assertions that supposedly explain everything in an irreducible way, and serve as an unquestionable (or even dogmatic) parade in any discussion. These are the commonplaces served by positive sentiments. Ellul denounces the stifling effect that they provoke on conscience, with its necessity of freedom for self-fulfillment through personal judgment. The cardinal component in the ideology of happiness is constituted by the totalitarian concept of progress, which is definitely a bourgeois phenomenon, “the idea of progress precedes the true logical and universal development of the sciences. [...] Long before, there appeared an irrational conviction that human history was essentially about progress. [...] How then can we fail to understand that this absolutisation of the term through validation of *what increases* is strictly linked to what is precisely quantitative, that is, to economic production? It is the model of production growth that progress is built on. [...] Progress is made of this *continuous* accumulation of material values and wealth” [Ellul 1967, 118–120].

“The bourgeoisie is another name for modern society” [Furet 1995, 20]. It designates the class of men that has gradually destroyed, through free activity, the old aristocratic society founded on the hierarchies of birth. Now, Furet continues, “the bourgeoisie no longer has a place in the current political order [...]. It persists solely in economics [...]. A class without a status, or fixed tradition, without established outlines, it has only one fragile title to domination: wealth.” This social category is further defined by economists, as the bourgeoisie displays universal values in a revolutionary framework, thinking themselves liberated from traditions, religious and political, and rather uncertain

C. RÉVEILLARD. *The Elucidation of the Modern World in the Thought of Jacques...*

as to how a free man can be equal in right to all others: “it is in relation to the future that it regulates its behavior, since it must invent itself, at the same time as the community of which it is a member” [Ellul 1967, 118–120].

Just as Jean Baudrillard [Baudrillard 1970], Jean Brun and Augusto del Noce defined it so well for society of opulence, for example, Jacques Ellul perfectly understood the new sociological atmosphere to which bourgeois society has given impetus: “In the capitalist state, man is less oppressed by financial powers [...] than by the bourgeois ideal of security, comfort and assurance [...] It is this ideal that gives the financial powers their importance” [Ellul & Charbonneau 1999, 165].

It is the *embourgeoisement* (“bourgeoisification”) of modern society that authorizes freedom as a pretext, i.e., the self-justification of the choice of instincts to follow one’s natural inclinations, and it is, according to Ellul, a direct attack on freedom by application of economic liberalism and also of political liberalism, “which allows the bourgeois class to justify its dominance over the working class. [...] The principle of justification as such constitutes a negation of freedom. Self-justification is people’s greatest enterprise, after will to power” [Ellul 1975, 273ff.]. Liberalism won victories over the two messianic ideologies of the 20th century and gradually imposed its bourgeois order and, according to del Noce, the world of opulence against the traditional world of contemplation and transmission. “The bourgeoisie did not only make the revolution in order to take power, but also to institute the triumph of Reason by the State” [Ellul 1969/2008a, 96]. Thus, we must also add to the analysis of the decline of civilization through materialism, the real change of spirit that modernity represents in its philosophical paradigm.

It is in this sense that we must understand why Ellul links infringement of human freedom to the specific atmosphere of bourgeois society, basing on a quasi-prosopographic sociological approach. From this, it follows that the bourgeois methodology for the accomplishment of its objectives goes through a kind of social systematization or justification, an “explanatory system” legitimizing its domination and exploitation, whose motives will be socially approved by the creation of “driving forces [that] are not only imaginary, theoretical, [otherwise] they would not deceive anyone: they are *explicit*. One of the permanent games of bourgeois consciousness consists in avoiding the profound in order to

revert to the obvious. [...] Evidence is the most certain asset of false consciousness. [...] This, there develops a disguise of the real condition, but it is a disguise that is more real than the real material things, because it is invested with obviousness” [Ellul 1967/1998, 47–48]. For Ellul himself, however, the question of freedom remains nothing less than obvious. Because many other needs can preoccupy him more and that to assume, not as a claim shared by all humans, but its real application in concrete life requires courage and a sense of responsibility which few men possess: “Man is much more afraid of true freedom than he desires it” [Ellul 1975, 36].

Modern technology

It is precisely because he identified technology as the primary threat to the freedom of modern man that his work, which was to have the greatest impact and to which he devoted most of his books and articles, pursued the objective of demystifying and demythologizing the technological society.

However, the very great power of Ellul’s intuition did not confine itself to the study of a production system, of the consequences of machinery growth, or to technological productivity shown in industry. It goes far beyond this, in the sense that it perceives the historical evolution of a phenomenon that has gradually become totalitarian in the framework preferred by modernity. This technical phenomenon has in fact become an exclusive mediation of something completely different: “there is no longer any other relationship between man and nature, all this complex and fragile set of links that man patiently wove together, its poetic, magical, mythical, and symbolic features disappear: there is nothing but technological mediation that imposes itself and becomes total” [Ellul 1977, 43–47].

In its place, the progressive assertion that nothing should stand in the way of the process of power, of infinite appropriation by technology, as a kind of morality of immoderation, has been completely assimilated by humankind in modernity, “Technology is not content to be the main or determining factor, so it has become a System, and man is at the service of technology much more than served by it” [Ellul 1977, 43–47]. Ellul concludes this morality to be “comprehensive and global for the whole of society. It is a collective Morality that is essentially total and even totalitarian. It is a morality which increasingly atrophies personal virtues and personal morality, and which leads to the disappearance of the individual moral sense to the extent that it makes

C. RÉVEILLARD. The Elucidation of the Modern World in the Thought of Jacques...

all problematic issues disappear” [Ellul 1964, 160], it is the priority of means over ends [Chastenet 2019, 57]. We must ask ourselves the question about this outcome, and if Ellul studied Marx so well, it was because in the latter’s reflections the first necessary support for his own intuitions, even where he almost totally departed from the philosophical, sociological, and political conclusions of the German philosopher; since, according to the latter, the technical process would ultimately replace human labor as a producer of wealth (see also: [del Noce 2010]). In the industrialized world, investors are obsessed with the profitability of their means of production. The multiplicative factor of the desired growth of this economic activity lies in the capacity of an exponential increase in the productivity, not of labor but of production. As this productivity has become totally dependent on the development of technology, the growth of its control over production has reached a point of no return, by expelling man from the process, as the computer system “is strictly non-human.” This is how technological progress is not “technology that evolves, it is not technological objects that change because they are perfected [...]”; it is a specific feature of technology that it requires its own transformation. [...] Progress is not ‘technology that progresses.’ [...] It is the conjunction between the technical phenomenon and progress that constitutes the technological system. It is the conjunction between the technical phenomenon and technological progress that constitutes the technician system” [Ellul 2004, 91]. According to Ellul, then we moved from technology to the technical and computerized society, from relegation of capital and capitalism to the practical determinism of technology, which consequently appropriated the capacity for production of value, and whose primary and exclusive destination certainly remains that of profit [Ellul 1988/2004b, 571].

The Ellulian reflection is essential here, in order to understand the conceptual upheaval of the world through a reversal of the hierarchy of decision-making scales: when he asserts that technology has taken power in the modern world, it means that technology has gone beyond the status of an indistinct means intended to increase a particular production, to invade the sociological and political field and to assume autonomy with respect to human decision-making. In this way, technology completely reverses human relationships and man’s social capacity, as well as inner and outer, personal and public qualities.

Sacralization and its expression

But the progress of reflection is not complete in the work of elucidation, because Ellul will explain that “it is not technology that enslaves us but the sacred when it is transferred to the technology” [Ellul 1973, 316], which is a key to understanding the psychology of the modern situation. The extreme dependence of man on the technical environment is all the more important because the man of modernity refuses to consider that he really sacralizes modernity which has become his divinity, as since the rationalism of the Enlightenment, man has been publicly autonomous from Creation, and has liberated himself from God, nature and its laws to the benefit of science, rationalism, and scientism. The modern rupture rests on philosophical foundations whose statements reflect little of its real nature, modernity being supposed to allow man to achieve autonomy through the anthropocentric organization of society and liberalism supposed to place, among other things, freedom at the forefront of the principles that govern human relations. In both cases, modern alienation, perceptible by everyone, came to illustrate in a practical order the reality of these philosophical systems. Indeed, in the long history of modern times, if we first moved from theocentrism to anthropocentrism, rationalism as the destroyer of rooted and stable society led to a new wave of sacralization, that of the technological idol, via science and the technostructural power of the state whose matrix is ownership of information. Technology was proved to be autonomous from economic structures, science, and politics. Technological autonomy is thus ensured by liberation from any limits that might have been set by distinctive human elements. Technology has become free and independent at the price of the breakdown of stable and traditional structures (free from issues of profitability and efficiency), such as those related to contemplation and communication.

Propaganda

To illustrate the expression of the technological ideology, two new avenues were remarkably opened by Ellul as their demystifier: propaganda and politics.

Liberal strategies of democratization have certainly viewed their main objective in social appeasement and preservation of the ruling elite; but these goals were at odds with the idea that real government should be exercised by all people. For example, what has the period of 60–70 years of television given to almost the entire social body of a given country? Ellul responds by asserting that the intensive practice

C. RÉVEILLARD. *The Elucidation of the Modern World in the Thought of Jacques...*

of television “anesthetizes the *reflexive* act of consciousness and inhibits speech. It makes speech a *residual act*” [Ellul 1988/2004b, 281] within one of the most advanced means of conditioning that has ever existed. The lies of modernity affect all information processes, such as that of hiding the realities of urban life, lie by omission [Ellul 2003] (see also: [Gruca 2013, 64]), but also the culture about which Ellul quotes at length from Baudrillard, affirming the extent to which the culture resulting from Technology is “the absolute opposite of the culture conceived as: (1) delegated heritage of works, thoughts, and tradition; (2) continuous dimension of a theoretical and critical reflection. Critical transcendence and symbolic functions. Both are also denied by the cyclical subculture, made up of obsolete cultural ingredients and signs, by the cultural actuality. We see that the problem of cultural consumption is not related to cultural content *per se*, nor to public culture... what is decisive is that culture is no longer made to last... it is the rapid progress of technology that dooms culture to be the opposite of what it has always been, immediate consumption of a technological product without substance. Baudrillard rightly notes that in the long run there will be no difference between mass culture (which combines contents) and avant-garde art (which manipulates forms), as both of these will be determined by the functional imperative of technology, which implies that everything must always be up to date” [Baudrillard 1970, 151] (see also: [Ellul 1992]). As we can see, propaganda in society of technology has an omnipresent and multiform character, that of a methodology of conditioning conscience and intelligence, a complex system that also uses the whole range of public relations to adapt the individual man in a mass society to new social norms, to new ways of mass consumption. And when a person is entirely adapted to this society, “when he ends up obeying with enthusiasm, because convinced of the excellence of what he is made to do, the constraints of organization will no longer be felt, indeed society will no longer be constrained, and the police will then have nothing to do. Civic and technical good will and the enthusiasm of the social myth, created by propaganda, will have definitively solved the problem of mankind” [Ellul 1962/2008b, 14].

Political Illusion

According to Ellul, modern man is entirely absorbed by the “sacralization of technology” and even if he had the will, he would be unable to shake off the yoke through institutional means, all politics being “a gigantic illusion.” According to Ellul, the politicization

of modern man passes through two mixed beliefs that give it a mythological character: that the State must recover all prerogatives, even the most intimate ones, and that politics is possibly everyone's business [Ellul 1965, 40]¹.

As for the nature of the regime, Ellul shows no illusions, affirming that "democracy is no longer a means of controlling power but a means of organizing the masses" [Ellul 1965/2004c, 210]. According to the bourgeois interpretation [Sombart 1928/1966, 342; del Noce 2015], democracy was conceived as the government of the people by a minority by means of "opinion": but the actual political practice did not correspond to the theoretical affirmation of power of the people. Modern democracy first of all provided means of promoting the social and political hegemony of the prosperous oligarchic bourgeoisie within the framework of a materialist worldview; and the corresponding revolutionary process was a historic opportunity. A kind of synthesis took place to guarantee the dominant group relative social and political peace. But the irreducibility of the technological system required a subjective construction of reality, which we can call ideology, intended to be an elaborate means of subjecting the members of the social body to technicist governance, with the rationality of the modern state, with expanding monopolies and the phenomenon of concentration, as indices of absolute efficiency, in short, the technocratic fact and governance through expertise... technological expertise.

* * *

As a true intellectual eye-opener, Ellul alerted his readers to an awareness of the world in which they lived; but also in logical connection with the observation to which his work had led him, Ellul used this quotation from Paul's Epistle to the Romans: "Be not conformed to this world." He also developed a Christian spiritual and theological approach full of hope, adopting an eschatological vision of the world, which he owed in part to Søren Kierkegaard, and which implied the existence of the Totally Other.

REFERENCES

- Baudrillard J. (1970) *La société de consommation, ses mythes, ses structures*. Paris: Denoël.
Bloy L. (1902) *Exégèse des lieux communs*. Paris: Mercure de France.

¹ See also the chapter "Politics first!" in *Exégèse des nouveaux lieux communs* [Ellul 1966, 95ff].

C. RÉVEILLARD. *The Elucidation of the Modern World in the Thought of Jacques...*

- Chastenet P. (2019) *Introduction à Jacques Ellul*. Paris: La Découverte.
- Del Noce A. (2010) *Le suicide de la révolution*. Paris: Le Cerf.
- Del Noce A. (2015) *L'epoca della secolarizzazione*. Roma: Editore Aragno.
- Ellul J. (1954) *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: Armand Colin.
- Ellul J. (1964) *Le vouloir et le faire*. Genève: Labor et Fides.
- Ellul J. (1966) *Exégèse des nouveaux lieux communs*. Paris: Calmann-Lévy.
- Ellul J. (1973) *Les nouveaux possédés*. Paris: Arthème Fayard.
- Ellul J. (1975) *Éthique de la Liberté* (Vol. 1). Genève: Labor et Fides.
- Ellul J. (1977) *Le système technicien*. Paris: Calmann-Lévy.
- Ellul J. (1981) *À temps et à contretemps : entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange*. Paris: Le Centurion.
- Ellul J. (1988) *Le bluff technologique*. Paris: Hachette.
- Ellul J. (1998) *Métamorphose du bourgeois*. Paris: La Table Ronde. (Original work published 1967)
- Ellul J. & Charbonneau B. (1999) Directives pour un manifeste personaliste. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*. No. 9. (Original work published 1935)
- Ellul J. (2003) *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*. Paris: La Table Ronde.
- Ellul J. (2004a) *Le Système technicien*. Paris: Le Cherche Midi.
- Ellul J. (2004b) *Le bluff technologique*. Paris: Hachette. (Original work published 1988)
- Ellul J. (2004c) *L'Illusion politique*. Paris: La Table Ronde. (Original work published 1965)
- Ellul J. (2008a) *Autopsie de la révolution*. Paris: La Table Ronde (Original work published 1969)
- Ellul J. (2008b) *Propagandes*. Paris: Économica/Ices. (Original work published 1962)
- Ellul J. (1992) Culture de masse. Un entretien avec Jacques Ellul. *Catholica*. Vol. 31, pp. 51–55.
- Flaubert G. (1913) *Dictionnaire des idées reçues*. Paris: Connard.
- Furet F. (1995) *Le passé d'une illusion*. Paris: Robert Laffont.
- Gruca P. (2013) De la vie moderne comme mensonge par omission. In: *Hériter d'Ellul. Centenaire Jacques Ellul (1912–1994). Actes des conférences du 12 mai 2012*. Paris: La Table Ronde.
- Sombart W. (1966) *Le Bourgeois*. Paris: Payot. (Original work published 1928)

**Анализ понятий памяти и истории
в контексте идеи времени:
интерпретация концепции коллективной памяти
в полемике с теорией Райнхарта Козеллека***

Дж.Э. Бараш

Пикардийский университет имени Жюль Верна, Амьен, Франция

Аннотация

Статья посвящена анализу понятий памяти и истории с позиций идеи временной конечности и интерпретации концепции коллективной памяти в контексте учения Р. Козеллека. Немецкий историк обосновывал идею уникальности живой памяти непосредственных участников событий и подвергал критике концепцию коллективной памяти. Козеллек настаивает на том, что воспоминания всегда носят личностный характер, они обусловлены конкретным историческим контекстом эпохи, спецификой образа жизни и особенностями мировоззрения и характера действующих субъектов. После ухода из жизни носителей живой памяти представления об эпохе утрачивают свою аутентичность и их смысл в коллективном сознании изменяется. В этом отношении памятники и мемориальные мероприятия теряют свое первоначальное значение в процессе смены поколений. Козеллек подвергает критике теорию коллективного сознания и коллективной памяти Э. Дюркгейма и его последователя М. Хальбвакса. С точки зрения немецкого ученого, представители социологической школы неоправданно абсолютизируют влияние общественного сознания на формирование мировоззрения отдельного индивида и недооценивают факторы темпоральности и конечности живой памяти. Автор статьи детально анализирует аргументацию Хальбвакса и Козеллека и предлагает собственную интерпретацию понятия коллективной памяти. По мнению автора, Хальбвакс исследовал главным образом малые коллективы, Козеллек изучал коллективную память в глобальном значении, как культурно-историческое образование. Оба исследователя признают роль социальных структур, присущих историческим эпохам, влияющим на индивидуальное и общественное сознание поколений и содержание их воспоминаний, констатируют интересубъективность знаний о прошлом. Автор статьи предлагает рассматривать символы не как единичные знаки, а в качестве средства структурирования пространственно-временных и концептуальных значений

* Французская версия статьи была опубликована в журнале «Revue germanique internationale» (2017. Т. 25. С. 109–118).

ДЖ.Э. БАРАШ. Анализ понятий памяти и истории в контексте идеи времени...

посредством языка, благодаря чему становится возможной передача опыта в публичной сфере. Если применить данную расширенную трактовку символов к концепции коллективной памяти, напрашивается вывод, что в сфере общественной жизни посредством данных символических знаков формируется система знаний интеллигибельного характера, распространяющихся в том же контексте современности, в котором осуществляется коммуникация отдельных индивидов и взаимосвязанных ограниченных социальных групп.

Ключевые слова: память, историческая память, коллективная память, пассивная память, забвение, временная конечность памяти.

Бараш Джеффри Эндрю – профессор философского факультета Пикардийского университета имени Жюль Верна.

jabarash@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-3677-6383>

Перевод с французского:

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: Бараш Дж.Э. Анализ понятий памяти и истории в контексте идеи времени: интерпретация концепции коллективной памяти в полемике с теорией Райнхарта Козеллека // Философские науки. 2020. Т. 63. № 9. С. 18–34. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-18-34

**The Temporal Articulations of Memory and of History:
An Interpretation of Collective Memory in Debate
with the Work of Reinhart Koselleck***

J.A. Barash

Jules Verne University of Picardy, Amiens, France

Abstract

In his later work, notably in the posthumously published essays in his book *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte* (On the Sense and Non-Sense of History, 2010), the historian Reinhart Koselleck firmly rejected the concept of “collective memory.” Memory, as he stated, belongs to individuals and not to collectivities. This article, while recognizing the originary status of personal memory and the fact that groups as such do not remember, no more than they have an autonomous, substantial existence, interprets the nebulous concept of collective memory that Koselleck so harshly criticized.

* The French version of this article was published in *Revue germanique internationale* (2017. Vol. 25, pp. 109–118).

Through close examination of the grounds of Koselleck's critique of this concept, and of the theory of historical time he elaborated, I aim to delineate, through interpretation of the symbol and of the public scope of symbolic interaction, the specific domain in which collective memory comes to expression. I undertake this task by referring to the work of Maurice Halbwachs who initially introduced the term and the concept of "collective memory" in his writings in the 1920s and in his posthumously published book, *Collective Memory*. As I note, Koselleck subjected this work to harsh criticism in his later essays, for he doubted that the concept of collective memory Halbwachs introduced was anything more than an artificial construction. The response I provide to Koselleck's objections extrapolates from the interpretation of collective memory I present in my recently published work *Collective Memory and the Historical Past* (2016). According to my argument, while Halbwachs was concerned with collective memory above all as it is retained by small groups and families, a modified theory of collective memory that focuses on shared memory retained by large groups in the *public* sphere provides us with the key for responding to Koselleck's critique. In the framework of my interpretation, symbols are grasped not as isolated signs, but in the broadest sense, as ways of configuring the spatio-temporal and conceptual meaning through language, styles, and gestures that make possible the communication of experience in the public sphere. Symbols in this broad sense underlie experience and memory that lend publicly identifiable significance to political, religious, aesthetic, and other facets of our everyday world. If we apply this conception of collective memory to the work of Koselleck himself, I argue that it closely corresponds to a view of iconographical symbols, and of the changes they undergo among different generations over time, which Koselleck himself advanced in his pioneering writings on monuments and war memorials.

Keywords: memory, historical memory, collective memory, passive memory, oblivion.

Jeffrey Andrew Barash – Professor Emeritus, Jules Verne University of Picardy.

jabarash@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-3677-6383>

Translated from French into Russian by:

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: Barash J.A. (2020) The Temporal Articulations of Memory and of History: An Interpretation of Collective Memory in Debate with the Work of Reinhart Koselleck. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 63, no. 9, pp. 18–34.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-18-34

Введение

Мне довелось неоднократно встречаться с Райнхартом Козеллеком в Нью-Йорке в начале 80-х годов XX века. Наши встречи проходили при посещении различных мемориалов и, в частности, памятников, посвященных событиям Гражданской войны в США 1861–1865 годов и Первой мировой войны. Во время этих встреч мы беседовали, и чаще всего речь шла о символике и специфическом значении американских памятников по сравнению с аналогичными памятниками в Германии или во Франции. Козеллек работал над проблемой памяти о погибших, и наши диалоги часто затрагивали тему теории памяти, которой я также занимаюсь. Отвечая на мои вопросы, Козеллек высказал идею, которую он развил в дальнейшем в своих трудах: свидетельства реальных участников катастрофических событий истории XX века играют важнейшую роль в их реконструкции, и неизбежный уход последних живых очевидцев существенно повлияет на содержание исторической памяти человечества, относящейся к данной эпохе¹. Тем не менее фактическое изменение характера воспоминаний, происходящее после ухода из жизни последних свидетелей, не означает, что мы должны полностью принять концепцию Козеллека, подвергавшего, начиная с 80-х годов, решительной критике понятие коллективной памяти. В дальнейшем, в интервью на данную тему, немецкий ученый связывает идею коллективной памяти со своим личным опытом эпохи его молодости в нацистской Германии в довоенный период и во время Второй мировой войны, когда он был солдатом вермахта на Восточном фронте. «Я категорически против понятия коллективной памяти, я утверждаю это потому, что на собственном опыте испытал давление коллективной памяти, доминировавшей в период нацизма на протяжении двенадцати лет моей жизни... Я знаю, что подлинная память не зависит от так называемой коллективной памяти... Те люди, которые объявляют себя хранителями коллективной памяти, те, кто финансируют, воспроизводят и используют эту идею для того, чтобы поддерживать чувство уверенности и безопасности в общественном сознании, на мой взгляд, всего лишь преследуют определенные идеологические цели» [Koselleck 2006, 113].

¹ В дальнейшем он написал об этом следующее: «Вместе с исчезновением непосредственных, подлинных, первичных, не подверженных посторонним влияниям носителей опыта, весь ландшафт памяти и представлений об истории трансформируется» [Koselleck 2010, 255].

В своем выступлении, посвященном памяти о событиях капитуляции Германии 8 мая 1945 года, Козеллек вновь демонстрирует настойчивое неприятие концепции коллективной памяти. Он заявляет, что оспаривает корректность данного понятия: невозможно передать другому человеку воспоминания о непосредственно пережитом личном опыте, в частности, воспоминания о концентрационных лагерях времен Второй мировой войны. «Принимая во внимание глубину потрясения от пережитого, следует иметь в виду, что опыт послевоенных поколений и их потомков, не побывавших лично в концлагерях, является вторичным. А поскольку лично пережитые страдания узников концлагерей и их воспоминания аутентичны, они оставляют прямой и непосредственный след в памяти. Вероятно, обо всем этом трудно рассказывать. Но веру в то, что коллективные воспоминания или коллективная память существуют, о чем так любят говорить в наши дни, перечеркивает опыт Германии. Этот неосознанный и неосмысленный опыт, угасающий после физического ухода индивида, не может быть воспроизведен в его аутентичной форме в воспоминаниях других людей, в памяти тех, кто его не пережил» [Koselleck 2010, 244].

Райнхарт Козеллек обоснованно настаивает на уникальности личных воспоминаний и их недоступности для другого человека, даже если немедленно рассказать собеседнику о пережитом. Радикальный характер критики выражения «коллективная память», предпринятой немецким историком, порождает вопрос: какой смысл он вкладывает в данное понятие? Можем ли мы констатировать уникальность личной памяти и тот факт, что группы как таковые подобной памятью не обладают? А значит, само их существование нереально, и это есть доказательство, что нет и не может быть понятия коллективная память, которое Козеллек настойчиво ставит со знаком вопроса. Далее я продолжу анализ критики данного понятия, предпринятой немецким историком, что позволит нам, опираясь на теорию истории и исторического времени Козеллека, предложить новую интерпретацию понятия коллективной памяти.

Историческое время, конечность памяти и ее связь с настоящим

В выступлении Козеллека, посвященном памяти о событиях, сопровождавших капитуляцию Германии 8 мая 1945 года, пред-

ставлен один из его редких комментариев концепции коллективной памяти, в котором подчеркивается, что предпринятая ученым радикальная критика относится к источнику данного понятия. Козеллек подвергает сомнению интерпретацию понятий «коллективный разум» и «коллективная память», предпринятую социологической школой Эмиля Дюркгейма и его ученика Мориса Хальбвакса. Козеллек отвергает в концепциях этих авторов ряд положений – так называемые лингвистические конструкции, своеобразные «квазирелигиозные идеологемы, которые, как предполагается, должны привести к созданию единой мистической веры в системе национальных отношений» [Koselleck 2010, 257]. По мнению Козеллека, в результате идеологической критики становится ясно, что «они являются прежде всего условиями возможности коллективного опыта, который всегда оказывается чьим-то собственным опытом» (*kollektive Bedingungen der je eigenen Erfahrung*). Такими «условиями возможности» являются языковые, психологические, социальные, политические, экономические, религиозные, возрастные и прочие факторы; этот список далеко не исчерпан [Koselleck 2010].

Мы выйдем за рамки данного анализа, если вступим в дискуссию по вопросу о теологических и национальных предпосылках, образующих перспективу дюркгеймовской школы. Разумеется, сам Хальбвакс, происходивший из протестантской семьи Эльзаса, был убежденным членом Народного фронта Франции в 30-е годы, в период работы над книгой «Коллективная память», которая была опубликована посмертно после окончания Второй мировой войны. Из-за своих политических убеждений Хальбвакс был арестован в 1944 году нацистскими оккупационными властями и погиб в концлагере Бухенвальд. Не останавливаясь специально на этой теме, я хочу подчеркнуть, что для интерпретации концепции коллективной памяти нет необходимости углубляться в рассмотрение проблемы социальных предпосылок коллективного сознания и его предполагаемого первенства по отношению к личной идентичности. Действительно, во второй части данного исследования мы увидим, что можно позаимствовать у Хальбвакса элементы интерпретации коллективной памяти без принятия фундаментальных социологических установок, лежащих в ее основании. Таким образом, главную роль играет вопрос, заключающийся в том, чтобы суметь правильно определить сферу коллективной памяти, преодолев ограничения, установленные для нее Козеллеком.

Мы обнаруживаем важные показатели, позволяющие пролить свет на рассуждения Козеллека о коллективной памяти в разрабатываемой им теории истории, прежде всего – в его книге «Прошедшее будущее». На данном уровне анализа предметом его размышлений является не столько общность умонастроений или коллективное сознание в социологическом смысле, сколько взаимодействие различных точек зрения в рамках определенного исторического контекста. С этой целью он акцентирует внимание на роли интересубъективных или межчеловеческих отношений в процессе конституирования различных исторических формаций. Согласно его теории, изложенной в книге «Прошедшее будущее» (1979), в главе «Представления, события и структура», интересубъективные отношения и исторические формации, которые они образуют, выстраиваются во взаимосвязи с теми структурами, в которых происходят исторические события и в рамках которых они обретают смысл [Koselleck 1979, 147–148]. В этом значении структуры – это то, что Козеллек называет «условиями возможности» событий. Например, соотношения друг-враг или конституционные формы организации общества и типы политических режимов, экономические связи или естественная смена поколений, предполагающая возможность конфликтов или формирования традиций [Koselleck 1979, 148–149]. Эти структурирующие исторические предпосылки социальной жизни не являются неизменными и в силу их переплетений и мутаций отражают в разные периоды исторического развития специфику интересубъективных и межличностных взаимодействий. Как поясняет Козеллек, эти структуры относятся не только к отдаленным эпохам, которые изучают историки, но и к недавнему прошлому, запечатленному в памяти современных поколений. Таким образом, в главе «Репрезентация, событие, структура» историк применяет свою концепцию интерпретации структурных предпосылок к современникам живущих участников событий, и результаты этого анализа фактически почти аналогичны тем данным, которые содержались бы в коллективной памяти, если предположить, что таковая возможна, о чем он заявит в дальнейшем. При этом в своей книге «Прошедшее будущее» он не обсуждает подробно данную проблему, а лишь заявляет о том, что структуры и их модификации доступны эмпирическому восприятию «до тех пор, пока их существование не превышает период живой памяти поколений непосредственных участников событий» [Koselleck 1979, 148].

Это впечатляющий способ выделять не только наложение и трансформирование структур, регулирующих межсубъектные отношения в процессе перехода из одной исторической эпохи в другую, но также, помимо воспоминаний современников, – границы эмпирической видимости структур и их модификаций; поднимает проблему временной *конечности* памяти человека, сформулированную Козеллеком. Он обсуждает эту тему во время дискуссии с Гансом-Георгом Гадамером в 1985 году, материалы дискуссии были опубликованы спустя два года под названием «История и герменевтика» («Historik und Hermeneutik»). В процессе этой дискуссии Козеллек акцентирует внимание на исторической «конечности», присущей межличностным отношениям и структурам, которые их регулируют. В ходе дискуссии Козеллек подвергает сомнению предположение Хайдеггера о том, что темпоральность истории проистекает из конечной единичности – Dasein – как бытия-к-смерти. Таким образом, концепция Козеллека об «интерсубъективной конституции исторических времен» направлена на преодоление ограниченности позиции Хайдеггера, связывавшего временную конечность всего лишь с конечной единичностью – Dasein. Козеллек пишет об этом следующее: «Исторические эпохи не идентичны и не могут быть выведены из экзистенциальных модальностей, выступающих по отношению к людям в качестве “Dasein”. Исторические эпохи изначально конституируются в качестве интерсубъективных образований; это всегда вопрос одновременности и не-одновременности, выявления различий, скрывающих их собственную конечность и неспособность вернуться к “существованию” (Existenz)» [Koselleck 2003, 100–101].

Согласно Козеллеку, интерпретация времени человеческого существования выводит нас на понимание конечности, простирающееся за пределы ее узкой трактовки, установленные экзистенциальной аналитикой Хайдеггера. Речь здесь идет о таком видении конечности, для которого не принципиальна неизбежность смерти для каждого индивида, поскольку она представляет собой лишь одну из форм человеческой конечности. На более высоком уровне интерпретации мы можем идентифицировать конечность как характерный атрибут существования групп и их исторической перспективы, не тождественный коллективному сосуществованию единичностей бытия-к-смерти в хайдеггеровской интерпретации.

Эти размышления Козеллека о конечности временного существования групп возвращают нас к изначально поставленному в данной статье вопросу: если мы согласимся с немецким историком в том, что по сути память – способность конкретных личностей и что в строгом смысле слова группы не могут быть носителями определенной памяти, сам факт того, что коллективы людей обладают мировоззрением, свойственным их времени, а кругозор членов сообщества выходит за пределы индивидуальной ограниченности, – не позволяет ли это утверждать, что существует определенная временная специфика, присущая коллективной памяти? С моей точки зрения, анализ ряда предпосылок – лингвистических, психологических, социальных, политических, экономических, гендерных и иных разнообразных факторов, который Козеллек предпринял в процессе исследования истории и памяти, не позволяет в достаточной мере выявить специфику коллективной памяти в современную эпоху и продемонстрировать ее отличие от иных, более отдаленных исторических периодов. Во второй части данной работы я постараюсь показать, что именно понятие современности позволяет лучше представить поле коллективной памяти в ее временной конечности и обосновать ее уникальность в истории.

Коллективная память и разрыв контекста

Понятие современности подразумевает прежде всего присутствие фундаментальной функции живой памяти эпохи, хранителями которой являются не отдельные личности, а социальные группы, живущие в определенном, присущем им контексте. Имеется ввиду память, формирующаяся на различных уровнях как в области малых групп, так и больших сообществ.

Основополагающая форма памяти обладает свойством, присущим всем другим формам памяти, – способностью сохранять живой и непосредственный опыт встреч, их контекста и окружающей среды в рамках жизненного мира. Любая другая память, не относящаяся к сфере непосредственных воспоминаний, так сказать из первых уст, может быть лишь опосредованной. Вот почему без контекста непосредственных личных контактов и жизненного опыта очевидцев большие группы, в том числе и крупные социальные сообщества, народы и нации, имеют довольно ограниченный жизненный опыт. Их совместные воспоминания, как правило, формируются косвенным образом со слов

других людей, они проистекают из вторичной памяти. В то же время прямые контакты в жизненном мире являются сложными в том смысле, что каждый человек принадлежит к совокупности групп и опосредующих объединений, обладающих совместным опытом и трансформированными знаниями, оказывающими влияние на мировоззрение отдельных индивидов. С этой точки зрения каждый человек, по словам Хальбвакса, «погружен» одновременно или последовательно в ряд различных социальных групп [Halbwachs 1968, 67–68]. Каждый индивид устанавливает, в соответствии со своей принадлежностью к различным группам и переплетением различных сфер памяти, сформировавшихся посредством этого многопланового опыта, линии преемственности между прошлым и настоящим, которые, благодаря общности временного контекста и социальных условий, образуют стабильную идентичность множества субъектов в составе различных коллективов, к которым они принадлежат.

Хальбвакс в своей работе, посвященной проблеме памяти, выявил существенное изменение, обусловленное тем, что мы определили как конечность временного поля живущих поколений. Хальбвакс описывает процесс угасания сферы воспоминаний, поддерживаемой поколениями живущих людей по мере ухода этих поколений в небытие. Как мы уже схематично отметили ранее, Козеллек признает существование аналогичного процесса, который он представляет в качестве разрыва между опытом, накопленным коллективами живущих людей, способных сразу же понять роль структур, регулирующих их отношения, и ретроспективным восприятием, посредством которого историк стремится сделать этот опыт доступным для понимания последующих поколений с учетом произошедших с течением времени исторических перемен. С моей точки зрения, углубляя анализ данного процесса, невзирая на ограничения, наложенные Козеллеком, можно прийти к осознанию смысла временной специфики коллективной памяти. С этой целью я предлагаю продолжить рассмотрение интерпретации этого процесса, предпринятой Хальбваксом, и затем перейти к изложению собственной позиции.

Как утверждает Хальбвакс, старшие представители поколения современников являются живыми свидетелями событий прошлого, о которых молодое поколение не может иметь непосредственных знаний. Образ жизни старших поколений, все еще присутствующий, хотя и находящийся на грани исчез-

новения, проявляется в непосредственном опыте и в памяти молодых современников. Уход из жизни старших поколений, помимо утраты людей и хранимых ими личных воспоминаний, означает исчезновение целостного контекста, включающего систему слов, жестов, стилей и мировоззрений. Происходит мощный раскол во временном горизонте, который чаще всего остается незамеченным. Таким образом, теория Хальбвакса позволяет очертить контуры группы современников, которая после ухода из жизни старшего поколения утрачивает собственный временной контекст, а затем частично лишается живой памяти.

Хальбвакс иллюстрирует процесс эволюции коллективной памяти, обращаясь к наглядному и выразительному примеру. Он цитирует автобиографический роман Стендаля «Жизнь Анри Брюляра», в котором автор приводит воспоминания о своем деде, родившемся в Гренобле задолго до Французской революции. Эти воспоминания безусловно носят личный характер, однако при этом в них присутствует совокупность слов, жестов и стилей, присущих дореволюционной эпохе и утраченных после революции. Как пишет Хальбвакс: «Память фиксирует не только факты, но и образ жизни и специфику мышления... Часто образ пожилого родителя под влиянием всего того, что он нам открыл относительно ушедшей эпохи и общества в прошлом, становится настолько значительным, что он представляется нам в наших воспоминаниях не в физическом плане в качестве слегка потускневшего силуэта, но в роли центрального персонажа картины, во всей полноте объема и цвета, являясь концентрированным и обобщающим выражением ее смысла» [Halbwachs 1968, 51].

Глубокий и неустрашимый разрыв, вызванный уходом из жизни поколений непосредственных очевидцев событий, не может быть преодолен с помощью ресурсов коллективной памяти. Таким образом, Хальбвакс устанавливает радикальное расхождение между коллективной памятью и историческим прошлым. После потери живой коллективной памяти только работа по дешифровке исторических данных может содействовать реконструкции, всего лишь косвенной и фрагментарной, контекста утраченного прошлого².

² Хальбвакс пишет об этом следующее: «Если необходимым условием памяти является факт того, чтобы ее субъект, как индивидуальный, так и коллективный, ощущал, что его воспоминания это часть продолжаю-

Я считаю, что теория Хальбвакса помогает распознаванию опыта повседневной жизни поколений, представители которых чаще всего избегают исторического познания и не используют имеющихся у них возможностей сохранить свой опыт. Речь идет о конкретных и неявных проявлениях, концептуальных размышлениях, привносящих нюансы и очертания в подверженный временной конечности образ жизни определенных поколений.

Хальбвакс в своей интерпретации коллективной памяти концентрирует внимание на малых группах, таких, как семья и иные коллективы, связанные тесными узами и действующие в ограниченном пространстве. Тем не менее в современном мире, продвигающемся все далее по пути глобализации, можно наблюдать, как любая совсем небольшая группа оказывается интегрированной в процесс массовой коммуникации, конституирующей общественное пространство. Вот почему, с моей точки зрения, концепция коллективной памяти на фундаментальном уровне соприкасается со сферой общественного пространства и в значительной мере – с социально-политическими формами бытия. В этом смысле концепция коллективной памяти связана с проблемой временной специфики отношений современности и общественного измерения коллективного опыта. В третьей части данного анализа я собираюсь сформулировать на новом уровне понятие коллективной памяти, отличное от того, что было предложено Козеллеком и Хальбваксом.

Символическая связь, пассивность и разнообразие времен коллективной памяти

Вместо структур и формальных условий возможности опыта, на которые ориентируется Райнхарт Козеллек, разрабатывая свою концепцию времен памяти и истории, я предлагаю сосредоточить внимание на выявлении специфики поля коллективной памяти, понятия «символических артикуляций», расширяющих область анализа за пределы взаимодействия ограниченных социальных рамок, обращаясь к выражению Хальбвакса, и дающих возмож-

щегося процесса, то каким образом история могла бы становиться памятью, в ситуации, при которой существует неизменная преемственность между обществом, читающим эту историю, и группами свидетелей или действовавших в прошлом субъектов, о которых в ней повествуется?» [Halbwachs 1968, 69].

ность полностью охватить сферу коммуникации в общественном пространстве³. Символы представляют собой сложные явления, функционирующие на различных уровнях. На определенном уровне символы можно трактовать в узком смысле как репрезентации данных, отсутствующих или труднодоступных в сфере чувственно воспринимаемого. Как констатировал Кант в работе «Критика способности суждения» в § 59, такие понятия, как «государство» или «священное», неподвластные непосредственному восприятию с помощью чувств, могут быть представлены лишь символически [Kant 2000, 340–343]. На другом, фундаментальном уровне, символы могут обретать более широкую функцию и придавать непосредственному чувственному опыту пространственно-временную форму и логический порядок⁴. Согласно этому уровню значений второго порядка, символы обеспечивают непосредственное интеллигибельное освоение данных опыта, воспринятых памятью и передаваемых с помощью речи, жестов, стилей и движений тела⁵. Таким образом, в сфере общественной жизни, благодаря этим символическим конфигурациям, формируется структура спонтанных знаний интеллигибельного характера, распространяющихся в том же контексте современности, в котором осуществляется коммуникация отдельных индивидов и взаимосвязанных ограниченных социальных групп. Например, в городе пространственное разграничение, позволяю-

³ Более подробный анализ данной проблемы в контексте общей теории коллективной памяти представлен в книге «Коллективная память и историческое прошлое» [Varash 2016].

⁴ Моя интерпретация понятия символа сложилась отчасти под влиянием концепции Эрнста Кассирера. На меня оказала влияние не столько теория символических форм, которую он изложил в своем труде «Философия символических форм», сколько его концепция «первичных форм синтеза» (*Urformen der Synthesis*) – пространства, времени, количества, функционирующих благодаря символическим формам (см.: [Cassirer 1972, 26]). Более подробно я рассматриваю эту тему во введении к книге «Символическое конструирование реальности: наследие Эрнста Кассирера» [Varash 2008]. Среди источников теории символов я должен также отметить выдающуюся интерпретацию Нельсона Гудмана, представленную им в работе «Способы создания миров», в которой автор в процессе создания своей концепции «создания мира» («worldmaking») прямо ссылается на теорию символов Кассирера [Goodman 2006].

⁵ Тема *habitus* как формы памяти телесного характера, доступной для группы индивидов, получила классическую формулировку в теориях Марселя Мосса и Пьера Бурдьё. См. также на эту тему работу Пола Коннертона «Как помнят сообщества» [Connerton 1989].

шее отличить общественный парк от частного сада или торгового центра, как правило, непосредственно понятно мне и не требует специального размышления на данную тему; аналогично фоновая музыка, которую я обычно слышу в аэропорту, ресторане или церкви, дает мне прямую подсказку об окружающей меня среде. Коллективная память укореняется в сети символических конфигураций, проникая в многочисленные слои, воздействуя на пространственно-временное восприятие и концептуальную логику, развитию которых она придает мощный импульс. Благодаря непрерывности этого потока прошлое и настоящее оказываются связанными в поле опыта современных поколений.

Еще одна интерпретация концепции коллективной памяти позволяет нам выделить не только активные функции памяти в коллективном контексте, но также и *пассивные* слои, находящиеся в глубине символической сети, что укрепляет связь различных аспектов групповой памяти в общественном пространстве. Помимо тех воспоминаний, о которых группы заявляют осознанно, понятие пассивной памяти дает возможность выявить такие воспоминания, которые содержатся в коллективной памяти на уровне неосознанного. С этой точки зрения, коллективная память распространяется не только на акты поминовения, артефакты ушедших эпох, демонстрируемые в музеях, или даже на роль общественности в передаче опыта прошлого, но прежде всего коллективная память представляет собой обширные резервуары смыслов, питающих латентные источники интерпретации, образующие основу идентичности группы. Сеть символических значений отнюдь не является монолитной, она достигает глубоких пассивных слоев данного социального контекста, находится в состоянии непрерывной фрагментации в соответствии с множеством разнообразных точек зрения групп, составляющих ее; эта сеть неизбежно подвержена разрывам, связанным с появлением новых поколений и постепенным уходом из жизни старших членов сообщества. Даже если слова и другие символы сохраняют свою общезначимость на протяжении нескольких веков, специфические нюансы их смысла и употребления имеют более ограниченное значение, доступное конкретным социальным группам людей, живущих в определенное время с присущим ему историческим контекстом. Эти нюансы подвержены изменениям, часто малозаметным, вызванным процессом перехода настоящего в прошлое за пределы живой памяти современников. Фрагментация и разрывы

исторического контекста являются следствием конечности живущих в настоящем социальных групп. По причине ограниченности временной протяженности этого контекста *память* не способна преодолеть горизонт настоящего и проникнуть в отдаленные сферы глубокого исторического прошлого. Кроме того, память в собственном смысле слова не играет решающей роли и влияет лишь косвенно на процесс исторической реконструкции, задачей которой является восстановление знаний о прошлом.

Таким образом, понятие коллективной памяти позволяет выявить огромное количество разнообразных временных контекстов. По мере того, как связанные с контекстуальными различиями нюансы стираются и исчезают из памяти современников, непрочные метаморфозы символического основания опыта групп, проистекающие из пассивных источников, по большей части погружаются в область забвения. Подобное забвение имеет тенденцию размывать содержательный контекст временного поля живой коллективной памяти, не тождественной знаниям об историческом прошлом.

Несмотря на убедительные и теоретически обоснованные возражения Козеллека против понятия коллективной памяти, его глубокая концепция открывает перспективу временной ограниченности сознания человека, а его исторические исследования демонстрируют специфику сферы памяти живущих в настоящем поколений по отношению к историческому прошлому. Немецкий ученый аргументирует свою позицию, обращаясь к анализу акций поминовения усопших и изменения их восприятия в различные исторические эпохи. Отношение к памятникам погибшим в конкретные периоды истории раскрывает специфику сферы памяти живущих в настоящем поколений и ее трансформацию после их ухода из жизни. Данная интерпретация, как мне кажется, наглядно иллюстрирует представленную мной концепцию коллективной памяти. В заключение я процитирую фрагмент, заимствованный из статьи Козеллека, впервые опубликованной в 1979 году, «Памятники погибшим как основание для идентичности последующих поколений», наглядно выражающий его подход к проблеме памяти: «Поддерживаемая с помощью памятников идентичность распадается: с одной стороны, из-за того, что данные чувственного восприятия не удается изложить посредством формализованного языка; с другой стороны, поскольку по мере того, как формы конституируются, постепенно изменяется сама языковая среда <...> Большая часть памятников, дошедших до нас из прошлого

ДЖ.Э. БАРАШ. Анализ понятий памяти и истории в контексте идеи времени...
века, погружаются в пучину забвения, оставляя после себя лишь поверхностный слой; и даже если их содержат в целостности и сохранности и они доступны для посещения, как правило, их политический смысл изменяется. Политическое значение военных мемориалов прошлого иссякает вместе со смертью последних очевидцев событий <...> Опыт и политические призывы крайне сложно передать после ухода из жизни современников завершившейся исторической эпохи с присущими ей социальными институтами» [Koselleck 1998, 59–60].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Barash 2008 – *Barash J.A.* Introduction // *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer* / ed. by J.A. Barash. – Chicago: University of Chicago Press, 2008. P. ix-xx.
- Barash 2016 – *Barash J.A.* *Collective Memory and the Historical Past.* – Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- Cassirer 1972 – *Cassirer E.* *Philosophie des formes symboliques.* Vol. 3. *La phénoménologie de la connaissance.* – Paris: Éditions de Minuit, 1972.
- Connerton 1989 – *Connerton P.* *How Societies Remember.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Goodman 2006 – *Goodman N.* *Manières de faire des mondes.* – Paris: Gallimard, 2006.
- Halbwachs 1968 – *Halbwachs M.* *La mémoire collective.* – Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- Kant 2000 – *Kant E.* *Critique de la faculté de juger.* – Paris: Flammarion, 2000.
- Koselleck 1979 – *Koselleck R.* *Darstellung, Ereignis und Struktur* // *Koselleck R.* *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Koselleck 1998 – *Koselleck R.* *Les monuments aux morts comme fondateurs de l'identité des survivants* // *Revue de Métaphysique et de Morale.* 1998. N° 1. P. 33–61.
- Koselleck 2003 – *Koselleck R.* *Historik und Hermeneutik* // *Koselleck R.* *Zeitschichten: Studien zur Historik.* – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Koselleck 2010 – *Koselleck R.* *Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte* // *Koselleck R.* *Vom Sinn und Unsinn in der Geschichte.* – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.
- Koselleck, Sebastián, Fuentes 2006 – *Koselleck R., Sebastián J.F., Fuentes J.F.* *Conceptual History, Memory, and Identity: An Interview with Reinhart Koselleck* // *Contributions.* 2006. Vol. 2. N° 1. P. 99–127.

REFERENCES

- Barash J.A. (2008) Introduction In: Barash J.A. (Ed.) *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer* (pp. ix-xx). Chicago: University of Chicago Press.

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

Cassirer E. (1972) *Philosophie des formes symboliques. Vol. 3: La phénoménologie de la connaissance*. Paris: Editions de Minuit (in French).

Goodman P. (1989) *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goodman N. (2006) *Manières de faire des mondes*. Paris: Gallimard (in French).

Halbwachs M. (1968) *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France (in French).

Kant E. (2000) *Critique de la faculté de juger*. Paris: Flammarion (French translation).

Koselleck R. (1979) Darstellung, Ereignis und Struktur. In: Koselleck R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).

Koselleck R. (1998) Les monuments aux morts comme fondateurs de l'identité des survivants (J.A. Barash, M. Delbraccio, & I. Mons, Trans.). *Revue de Métaphysique et de Morale*. No 1, pp. 33–61 (French translation).

Koselleck R. (2003) Historik und Hermeneutik. In: Koselleck R. *Zeitschriften: Studien zur Historik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).

Koselleck R. (2010) Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte. In: Koselleck R. *Vom Sinn und Unsinn in der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).

Koselleck R., Sebastián J.F., & Fuentes J.F. (2006) Conceptual History, Memory, and Identity: An Interview with Reinhart Koselleck. *Contributions*. Vol. 2, no. 1, pp. 99–127.

**Из истории философских
и социально-политических учений**

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-35-52

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

**К характеристике философии истории периода
Рестаурации: Пьер Симон Балланш**

А.А. Кротов

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

Аннотация.

В статье анализируется учение Балланша о направленности истории и ее движущих силах. Представитель раннего французского романтизма придавал большое значение чувству, понимаемому как связующий элемент мудрости, морали, искусства. Чувство склоняет человека также к религиозной вере, которая должна служить ключом к пониманию истории. Различая моральный и интеллектуальный аспекты человеческой природы, Балланш видит в их взаимном несоответствии специфику современного ему этапа истории. Именно разрывом между ними он объясняет события Великой французской революции, рассматривая ее как первое значительное антирелигиозное выступление. Призывая к примирению всех враждующих партий, он предлагал обратиться к древним традициям. Балланш разделял историю на три большие эпохи. Если первая прошла под знаком торжества политеизма, то вторая характеризуется распространением христианства, третья же будет отмечена освобождением мышления. Эпохи взаимосвязаны, предполагают друг друга, все главные открытия человечества сохраняют для них свое значение. В основе «социальной палингенезиса» Балланша лежат представления о периодическом возрождении, восстановлении общества, преобразовании обветшалых его форм. Но для него стержнем социального организма всегда служит мораль, неотделимая от религии. Общество меняется, но никогда не гибнет. Выступая с критикой просветительской мысли, Балланш отвергал как теорию общественного договора, так и концепцию народного суверенитета. Политическое будущее он видел в преобладании принципа конституционной монархии. Особое значение он придавал учению о человеческой солидарности, с которым связывал ближайшие политические перспективы. В концепции Балланша соединены консервативные элементы с идеей прогресса, а его философия истории служит ценным свидетельством тех настроений, которые характерны для немалой части представителей французской интеллектуальной культуры первых десятилетий XIX века.

Ключевые слова: французская философия, критика Просвещения, философия истории, Великая французская революция, философия XIX века.

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.* К характеристике философии истории периода Реставрации: Пьер Симон Балланш // Философские науки. 2019. Т. 63. № 9. С. 35–52. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-35-52

On the French Philosophy of History of the Restoration Period: Pierre-Simon Ballanche

A.A. Krotov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Abstract

The article analyzes Pierre-Simon Ballanche's doctrine about the driving forces and directionality of history. The representative of early French Romanticism attached great importance to the feeling, which was understood as connecting element of wisdom, morality, and art. Feeling also inclines a person to religious faith, which should serve as a key to understanding of history. Distinguishing moral and intellectual aspects of human nature, Ballanche sees in their mutual mismatch the specificity of the modern stage of history. It is the gap between the moral and intellectual that explains the events of the French Revolution, considered by Ballanche as the first significant anti-religious movement. Calling for reconciliation of all warring parties, he proposed to turn to ancient traditions. Ballanche divided history into three big stages. The first was the triumph of polytheism, the second was characterized by the spread of Christianity, the third will be marked by the liberation of thinking. These stages are interconnected, flow one into another, all the main discoveries of mankind retain their importance for them. At the heart of Ballanche's theory of "social palingenesis," there are ideas about the periodic revival, the restoration of society, the transformation of its dilapidated forms. But for him, morality, inseparable from religion, is always the core of the social organism. Society is constantly changing but never dying. Criticizing Enlightenment ideas, Ballanche rejected both the theory of social contract and the conception of popular sovereignty. He saw a political future in the prevalence of

the principle of constitutional monarchy. He attached special importance to the doctrine of human solidarity, which he considered topical in the near-term political prospects. In Ballanche's theory, conservative elements are connected to the idea of progress, and his philosophy of history provides valuable evidence of the sentiments that were characteristic of French intellectual culture of the first decades of the 19th century.

Keywords: French philosophy, criticism of the Enlightenment, philosophy of history, French Revolution, philosophy of the 19th century.

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. (2020) On the French Philosophy of History of the Restoration Period: Pierre-Simon Ballanche. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 63, no. 9, pp. 35–52. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-35-52

Введение

В истории французской мысли первой трети XIX века доминирующая роль принадлежала философским концепциям, прежде всего ставившим своей целью осмысление закономерностей общественного бытия. Среди многообразных подходов, получивших распространение в послереволюционную эпоху, особым влиянием пользовались разные версии традиционализма и социализма. Но не менее важными оказались философские построения ранних романтиков как в плане популярности их оценок недавнего прошлого, так и в отношении их суждений о будущем. В ряду блестящих представителей романтизма немалое внимание современников привлекала к себе фигура «лионского мистика». Пьер Симон Балланш (1776–1847) родился в семье владельца типографии. В юности, следуя традиции и осваивая профессию отца, он с увлечением отдавал свои силы и литературным занятиям. Первым значительным выражением этого увлечения стал трактат «О чувстве, рассмотренном в его соотношении с литературой и изящными искусствами» (1801), за которым последовали «Фрагменты» (1808), «Инес де Кастро» (1811), «Антигона» (1814). В 1803 году молодой литератор становится членом Лионской академии. После смерти отца переезжает в Париж, публикует «Опыт об

общественных установлениях в их отношении к новым идеям» (1818), «Опыты социальной палингенезии» (1827–1829), «Видение Гебала» (1832). В 1842 году Балланш избран в состав французской Академии. Друг Шатобриана, он неоднократно упоминается на страницах «Замогильных записок». «Лишь мой неразлучный спутник господин Балланш присутствовал и при начале, и при конце моего жизненного странствия; на его глазах возникали и прекращались по воле времени мои привязанности, на моих глазах Рона уносила вдаль его увлечения» [Шатобриан 1995, 370].

В трактате «О чувстве» Балланш заявляет о намерении создать новую поэтику, которая одновременно связывала бы нравственность с искусством и раскрывала бы происхождение человеческих склонностей и способностей. По его мнению, ощущения, совесть, мысль – таковы три неразрывных элемента, синтез которых образует человеческую природу. «Чувство – это нравственная сила, которая инстинктивно, без помощи разума выносит суждение обо всем, что живет по законам животной, личностной и духовной природы. Чувство никогда не разделяет эти три сферы: оно воспринимает их мгновенно и разом». Чувство лежит в основе искусства, ибо оно и вдохновение, и мера красоты. Но вместе с тем оно и нечто большее: «Я называю чувством внутреннюю убежденность в существовании Бога и бессмертии души; врожденную веру в основополагающие истины; спокойствие чистой и безупречной совести» [Балланш 1982, 37–38]. Чувство – источник страстей, нравственности, мудрости. Гениальный человек чувствует прекрасное в мире, он творит, подражая природе, воплощая высокий идеал. Уже в первом своем труде, производящем впечатление написанного в порыве поэтического вдохновения, Балланш выступает как религиозный мыслитель; не случайно он превозносит Паскаля за глубину суждения, а в произведениях Фенелона видит образец для законодателей будущего.

Этапы истории и ее главные факторы

В «Опыте об общественных установлениях» он говорит о своем желании по примеру Тацита быть беспристрастным историком, не примеряя к себе роли наставника народов. Балланша интересуют не отдельные события, а общая направленность исторического процесса. Себя он характеризует как частное лицо, не связанное ни с какими партиями, чуждое карьерным побуждениям. Как полагает Жорж Наве, готовивший «Опыт» к изданию в составе

знаменитой серии «Корпус философских сочинений на французском языке», этот текст существовал в виде наброска еще до крушения Первой империи, хотя завершение получил только в 1816 году. В своем обращении к читателю Балланш упоминает, что обстоятельства помешали его немедленной публикации. Он отмечает, что стремился уяснить определяющие черты своего века, связав его с прошлым и будущим. Для понимания истории, согласно Балланшу, необходимо разграничивать моральную и интеллектуальную сторону человеческой природы. Хотя они и неотделимы друг от друга, для автора «Опыта» очевидно, что в его эпоху между ними наблюдается несоответствие, явный дисбаланс. В то время как нравы французского народа выглядят застывшими, в его сознании появилось множество новаторских идей. Мнения не отвечают нравам, и это обстоятельство надлежит принять во внимание как «элемент исчисления» при построении теоретических обобщений. В принципе, нравы, привычки людей также подвержены изменениям. В прошлом французы уже усваивали новые для них правила поведения, сохраняя неизменной основу своего характера – приверженность принципу чести, который для них всегда выступал чем-то вроде «гражданской религии». Каждый народ, по Балланшу, выполняет особую, возложенную на него Провидением миссию. Она «священна и таинственна», раскрывается народу Творцом неизъяснимыми путями. Назначение Франции – находиться во главе общеевропейского движения. По его мысли, зримым доказательством этого тезиса, «знаком» его истинности служит повсеместное использование французского языка в качестве средства международного общения.

Сравнивая Людовика XVI с Наполеоном, автор «Опыта» полноправным законодателем объявлял казненного монарха. «Бонапарт оказался во главе революции, но только революции, и совсем не во главе идей века» [Ballanche 1991, 26]. Его господство, по Балланшу, являлось узурпацией, сделавшей неизбежной постоянную войну деспота с суверенами Европы. Для того чтобы удержаться у власти, Бонапарт был вынужден насаждать силой оружия варварство, находясь в среде цивилизованных народов. Он понимал, что не имеет поддержки со стороны мнения века, а потому стремился спрессовать события, ускорить само время, дабы созданные им учреждения казались традиционными. Бонапарту не удалась смена династии, ибо корни монархии залегают слишком глубоко в общественной жизни. Королевскую власть не передают путем

выборов, не следует забывать, что ее тайна сопряжена с алтарем. Правящие династии представляют собой орудия Провидения, которое использует их для того, чтобы избежать чрезмерной изменчивости общества, сопряженной с бесчисленными превращениями. Роль монархов тем более значительна, что, по сути, они неотделимы от народов, которыми управляют. «Христианские династии составляют единое целое с христианскими народами». Отсюда уверенность Балланша в том, что современная ему европейская политическая ситуация должна быть истолкована так, будто именно «Людовик XVIII реально, следовательно, поставлен во главе своего века» [Ballanche 1991, 29]. Подтверждение тому он видит в Хартии, дарованной французским королем народу, но не полученной от него: монарх тем самым выступил защитником «вечного принципа человеческих обществ». Он избежал роковой ошибки, унаследовав трон так, как и надлежало, не приняв «революцию, совершенную людьми», но склонившись перед тем, что совершило само время. В то время как королевская власть подобна отцовской, узурпация всегда оборачивается тиранией: Бонапарт уничтожал традиции, «осквернял могилы». Император «совсем не верил в религию Иисуса Христа, на которую смотрел как на человеческое установление, и по причине этого – как на сооружение в руинах» [Ballanche 1991, 122]. Реставрация свершилась по воле Провидения, иначе трудно объяснить столь «чудесное и непредвиденное» возвращение к власти, казалось бы, навеки низложенной династии. Будущее цивилизации философ связывает с конституционной монархией.

Балланш призывал к объединению всех партий, что возможно, по его мнению, если уважительно отнестись к интересам всех, прочувствовать движущие противниками резоны, воздержаться от взаимных обвинений и сарказма. Очевидно, идея примирения подразумевала осознание конфликтующими сторонами принципов истинной философии истории. Разумеется, она предполагала и развиваемую в «Опыте» оценку революции: «Во время ужасных сатурналий, которые исторгли столько слез у нашей родины, традиции чести и славы продолжали сохраняться среди всех нас» [Ballanche 1991, 31]. Нашлись благородные, возвышенные умы, защищавшие религию и укорененные глубоко в душе «социальные верования». Их поступки так или иначе можно счесть послужившими прославлению человеческой природы. Наполеоновские войны также следует рассматривать в перспек-

тиве требований чести: географически в тех местах, где некогда французы отступили под давлением обстоятельств, они смогли отомстить за свои давние обиды. С другой стороны, во Франции закономерно должен был явиться человек, предназначенный исполнить роль «бича Божьего». Ибо Провидение в наказание людям предоставило им злоупотребить дарованной свободой, следствием чего оказалось их временное подчинение тирану, «человеку судьбы». Выполнив предназначенную ему роль, он сошел со сцены, лишившись власти. Будущее Европы, по Балланшу, намечено знаменательным событием: «возвращением короля» во Францию. Правда, чем же тогда объяснить феномен «ста дней»? Для автора «Опыта» это досадный эпизод, который он желал бы поскорее вычеркнуть из памяти: «20 марта было концентрацией всех антисоциальных сил», «нужно, следовательно, тщательно избегать включения этого фатального междуцарствия в нашу моральную и политическую хронологию» [Ballanche 1991, 35–36]. Триумфальное, хотя и временное, возвращение Наполеона для Балланша – всего лишь некая реминисценция.

Мнения людей быстрее изменяются, чем нравы. Эти изменения можно назвать прогрессивными, ибо, согласно Балланшу, человеческий разум всегда движется вперед, не испытывая отступлений, не переживая никогда упадка. Разуму человечества «не позволено быть неизменным», застывшим, ему присуща непрерывная активность. Но она проявляется на пути «темном и таинственном», где он сталкивается с точками напряжения и кризисов. Человечество в чем-то подобно индивидууму: проходит разные этапы своей жизни, его ожидают переломные события. Государства рождаются и умирают, но их судьбы связаны, они закономерно сменяют друг друга, появляясь не на пустом месте, а наследуя друг другу. Все поколения соединены воедино, ибо человечество – одно целое. Поэтому учение о человеческой солидарности – важнейшее среди политических доктрин, оно, по Балланшу, лежит в основе всех религий, поднятое на непревзойденную высоту христианством.

Подобно тому, как для отдельного лица юный возраст исключительно важен в плане личностного формирования, ибо в этот период происходит сбор тех данных, на основе использования которых создается индивидуальность, так и для человеческого рода огромное значение имеют события древней истории. Для Балланша именно ранние шаги разума, давно уступившие место другим формам социального бытия, продолжают оказывать

косвенное влияние на жизнь человечества. На его взгляд, ничто в истории не происходит беспричинно, ни одно поколение не творит все «с нуля». Прогрессивное развертывание идей предполагает, что новое вырастает на почве уже существующего. Сперва новые идеи – удел немногих избранных, затем они становятся преобладающими и, наконец, всеобщими. Торжеству истины нередко способствуют даже заблуждения. Так, ложные религии заключали в себе подтверждение истинной: «всякий раз, например, когда в политеизме человек встречал чувство любви, он встречал христианство» [Ballanche 1991, 41]. По мнению Балланша, человек, в отличие от Бога, лишен подлинной способности творить, поэтому выдающиеся новаторы ничего не создают, но лишь «читают в глубине вещей» то, что остается скрытым от остальных людей.

Свой век Балланш считал переломной точкой в истории, моментом, когда человечество достигло «эпохи конца и обновления. Общество не покоится более на тех же основах, и народы нуждаются в установлениях, которые будут находиться в связи с их будущими судьбами» [Ballanche 1991, 55]. Он говорит о начавшемся движении «к новой социальной земле». При этом роль общеевропейского законодателя отводится им Франции, достигшей, с его точки зрения, социального «примирения». Ключевое значение он придает Хартии, в которой для него важен дух, а не отдельные положения. В этом смысле Хартия заключает в себе метод решения «великой проблемы новых установлений», указывает направление грядущих изменений. Этап социальных разрушений завершен; начинается строительство нового. Этот процесс соединяет в себе и свободу человека, и действие необходимых, установленных свыше, законов. Размышляя о будущем, Балланш в категорической форме отвергает идею народного суверенитета. Народ нуждается в политическом руководстве. Он также призывает государей Европы осознать, что будущее связано не с наращиванием мощи их армий, не с политическими альянсами, не с территориальными приращениями и раздлами. Основа преобразований лежит совсем в иной плоскости: «общество должно быть заново помещено под защиту религиозных чувств, которые к счастью сохранились, и которые должны послужить воссоединению всех социальных чувств» [Ballanche 1991, 68]. При этом французский мыслитель настаивал на том, что попытки насильственно ускорить либо задержать интеллектуальное движение человечества подвергают общество опасности, в итоге несколько не приводя к цели.

Вытесняемые новыми, старые идеи умирают. Они исчерпывают свое содержание, теряют популярность, изнашиваются. Но гибель идей – своего рода агония, нередко «длительная и ужасная», ибо не проходит безболезненно для общества.

Балланш был убежден, что подчинить философию истории сугубо рационалистической методологии невозможно. «Мы желаем позитивное учение, которое могло бы быть нам доказано наравне с математической проблемой. Что делать? Бог и его атрибуты, человек и его способности навсегда останутся таинственными объектами; основы всякого общества равным образом ускользнут от нескромного факела человеческого разума» [Ballanche 1991, 78]. Мировосприятие Балланша пронизывают мистические мотивы. Для него постижение общественного развития – многомерный процесс, включающий совместную работу воображения и рассудка, подразумевающий и длительный анализ, и внезапные, иррациональные прозрения. Без поэзии философия достигнет немногого.

По мнению автора «Опыта», несмотря на изменчивость, наблюдаемую в истории, само «общество не может погибнуть», какую бы форму ни придавала ему судьба. Человек – социальное существо, связанное с другими людьми посредством слова. Слово и общество – две границы человеческой свободы, установленные Провидением. Для Балланша «слово есть откровение, которое никогда не покидало человеческий род и которое никогда его не покинет» [Ballanche 1991, 186]. Языки, как и социальные установления, возникают по воле Провидения. Люди не изобретают их, человеческий произвол не в силах поколебать предначертанное свыше. Вне общества человек не смог бы реализовать свои способности, он не имел бы будущего. Более того, «естественное состояние» человеческого рода, по Балланшу, – «химера», созданная философами. С его точки зрения, безупречное опровержение теории договорного происхождения государства уже давно дано Фенелоном.

В истории автор «Опыта» выделяет три эпохи. Первая связана с безраздельным господством воображения, преобладанием политеистических верований. Вторая определяется распространением христианства, это эпоха морального освобождения. Наконец, третья, современная, несет с собой освобождение мысли. Это «вторая эмансипация» в истории. Третья эпоха сохраняет главные достижения двух предшествующих, она подготовлена ими. Завоеванная истина не должна быть утрачена.

Религиозное чувство Балланш определяет как «род инстинкта», способствующего сохранению человеческого существования. Религия, будучи неотделима от морали, примиряет нравы с обновляющимися идеями. Философ объявляет законными революции, направленные на достижение свободы, и «антисоциальными» – ставящие целью равенство. За лозунгами, призывающими к равенству, он видит только недостойный замысел подвергнуть разделу чужую собственность, расхитить, присвоить ее. Концепция политического равенства породила множество преступлений, злоупотреблений, несчастий. Согласно Балланшу, Гераклу вновь предстоит победить Антея, принцип цивилизации восторжествует над антиобщественными силами. Социальная иерархия входит в число необходимых условий существования людей. Он считал, что во французской истории неудачно смешались две революции, подталкиваемые людьми и самим временем. Постепенные изменения нравов вызывает время, человеческие мнения их заметно опередили. Отсюда влияние идеи равенства и связанные с ней последствия. Вместе с тем именно прогресс в области идей больше всего сближает всех представителей человечества. История направляет народы к единению, причем исключительную роль в этом процессе играет христианство. Что же до французов, то религия, родина и законный король в глубине их национально-го характера соединены одним общим чувством. Это чувство спасло от разрушения и Францию, и всю Европу. Поэтому династия Бурбонов – фактор цивилизационной стабильности. Но это фактор, разумеется, не единственный. «Наши нравы основаны на христианстве; христианство не может исчезнуть из общества без того, чтобы само общество не исчезло» [Ballanche 1991, 109]. Представители всех сословий нуждаются в утешении, надежной жизненной опоре.

Каждый народ с момента появления на сцене истории предчувствует свое назначение, хотя не всегда понимает его в полной мере. Выполняя свою миссию, народы реализуют предвечный замысел. Так, завоевания Александра Македонского способствовали распространению греческого языка, послужившего впоследствии средством к распространению христианства. Римские захваты привели к созданию обширного объединения, подготовленного к восприятию религиозной истины. Испания, некогда создавшая обширнейшую державу, предназначена беречь достойные древние традиции. Англии была поручена свыше роль хранительницы

благотворных для существования общества идей до тех пор, пока во Франции не прекратится революционная анархия и не восстановится законный порядок.

Французская революция, по Балланшу, единственная в истории, носившая по большей части антирелигиозный характер, именно поэтому ей свойственны «антисоциальные» черты. Это особая эпоха, ни с чем прежним не сравнимая. Ожидать после нее создания новых религиозных форм не приходится – они уже достигли своего совершенства в христианстве. Дух анализа, требование все доказывать, метафизическая вера вступили в столкновение с чувством любви, эмоциональными потребностями, приверженностью древним святыням. Корни политической революции – в Реформации, связаны с революцией религиозной. От осуждения духовного авторитета недалеко до выступления против светской власти. В сущности, «все вопросы, которые касаются существования общества, являются вопросами религиозными» [Ballanche 1991, 112]. Прежде, чем революция охватила гражданское общество, она сполна обнаружила свои принципы в религиозной сфере.

Династии, согласно Балланшу, существуют как в политической, так и духовной сфере. Можно выстроить поэтическую генеалогию, восходящую к Гомеру. В философии на протяжении целых веков господствовала школа Аристотеля. Но автору «Опыта» свидетельство поэта кажется для истории важнее мнений политика или философа, ибо обращение к музам всегда предполагает опору на глубокие традиции, в то время как суждения теоретиков могут быть лишены прочных оснований, ошибочными, преувеличенными, бесплодными. Романтизм – «абсолютно новая литература», нашедшая во Франции свое выражение в творчестве де Сталь, Делиля, Шатобриана. Она вводит новшества стиля, проповедует независимость от классических правил, но при этом может восприниматься как «памятник» давним «социальным привязанностям». Что же до классицизма времен Людовика XIV, он превращается в нечто из области археологии, перестает отвечать состоянию общества.

Подвергая критике новейшую философию, Балланш утверждал, что она шла вразрез с подлинным духом века, ибо выступала против религии. На ее место философы собирались поместить мораль, не замечая, насколько она сама определяется религией. Будучи увлечены борьбой с предрассудками, они ограничивались частичным рассмотрением человека, не охватывали с должной

полнотой его природу. Согласно Балланшу, на человеческую природу «клеветали», попытавшись свести все поступки людей к интересу, эгоистическому расчету. Он считал несостоятельными все философские учения, склоняющиеся к материализму.

Непрерывность социального бытия

В произведении «Опыты социальной палингенезии» Балланш заявлял о своем намерении развить идею Шарля Бонне применительно к обществу, показать, как за преходящими формами может скрываться нечто сохраняющееся, не подверженное гибели. Главную цель труда он формулировал таким образом: «Я хочу выразить великую мысль моего века. Я хочу найти во всех сферах различных человеческих способностей эту доминирующую, глубоко благожелательную и религиозную мысль, которая получила от самого Бога величественную миссию организовать новый социальный мир» [Ballanche 1830, 5]. При этом он стремился, намекая на подражание Данте, изучить области для большинства людей недоступные, «таинственную колыбель всех человеческих судеб». Современное общество он рассматривал как находящееся в состоянии трансформации, которая представляет собой выпавшее на его долю тяжелое испытание. Свой подход он характеризует как опирающийся, прежде всего, на давние традиции, связанные с религией. Человек – общественное существо, без контакта с себе подобными он обладает только «возможностью существовать». Отвергая теорию общественного договора, Балланш относил к числу иллюзий и деистическую концепцию естественной религии. По его мнению, человеческие сообщества меняются, сохраняя свою «моральную идентичность», индивидуальность. Выделяя два главных типа объяснения мироустройства, он связывает их с понятиями судьбы и Провидения. В первом случае люди склонны придавать чрезмерное значение окружающему их злу, обвинять общество и Бога, а то и вовсе отрицать его наличие. Во втором они признают божественный источник общественных учреждений, свободу воли, существование высшей справедливости. Соответственно, возникают два типа политической философии: в одном случае ориентируются на материальные факты, в другом – на моральные.

Согласно Балланшу, древние космогонические мифы, правильно интерпретированные, приведут к тому же результату, что и современная наука. Они представляли собой введение в

Библию. Ветхозаветное описание мира сообщает то же самое, что и «книга природы». «Придет день, который будет последним для этой земли», но вселенская катастрофа затронет лишь здешнее воплощение мыслящих созданий, одну фазу их бытия. Постигание будущего возможно через изучение законов, определявших прошлое. Чем более нам понятно минувшее, тем лучше мы подготовлены к событиям, которые еще предстоит пережить человечеству. Изучение истории позволяет почувствовать взаимосвязь всего происходящего с невидимым «священным тронном». В истории человек проходит испытание, устремлен к самопознанию, уровень его ответственности возрастает. Будучи неизменным в своей духовной основе, человек развивается, совершенствуя свой разум. Мифологические сюжеты символизируют достижения человека в земной жизни. Например, Геракл – символ успешной борьбы с природными стихиями, Орфей – упорядочивающего, цивилизаторского, объединяющего начала. Особое значение Балланш придавал образу Орфея, рассматривая его как обозначение социальной традиции, «порядка вещей», и в этом контексте вопрос о реальном существовании упомянутого персонажа для французского мыслителя не играл никакой роли. Обращаясь к языческим божествам, орфическая традиция в действительности, по Балланшу, превозносила различные атрибуты единого Бога.

Откровение и интуиция – доступные людям средства, позволяющие им раскрыть свое назначение, равно как и главные законы бытия. Существование человека, по Балланшу, подобно короткому отрезку великой параболы, развертывающейся в бесконечность. Разумные существа имеются во многих иных мирах. В краткой земной жизни никто из людей полностью своих способностей не раскрывает. «Самая сильная индивидуальность» за всю историю – Бонапарт – обладал исключительным интеллектом, которому сильно уступало моральное чувство.

Полное освобождение поработенных, давняя мечта человечества, нашедшая выражение в постоянно возобновлявшейся войне плебеев с патрициями, под силу только религиозно ориентированному деянию. «Христианство устранило барьер, разделявший касты и классы, народы и языки» [Ballanche 1830, 344]. Подлинная философия истории по сути своей может быть только религиозной: «Таким образом, глубина догмы о падении человека говорит нам о глубине божественного замысла о нем, и объяс-

няет нам природу человека, также как догма о восстановлении объясняет нам его историю, описывая нам величие его судеб» [Ballanche 1830, 330].

Понимание настоящего и желание его улучшения

Исследователями двух истекших столетий во многом удачно были выделены как ведущие установки творчества Балланша, так и его философские недостатки. Жан-Жак Ампер вполне справедливо рассматривал религиозную веру в качестве главного изменения творчества Балланша: «христианство всегда было как бы субстанцией его морального существования» [Ampère 1849, 13]. Эмиль Шарль говорил о преобладании в методологии Балланша акцента на вдохновение, пророчества, упрекал его в недостатке доказательств и «полном незнании» истории философии. Сильной стороной его учения ректор академии Клермон-Феррана считал «умеренную и благородную» политическую линию. «Это была нежная душа, увлеченная божественными вещами и склонная к поиску тайных причин и невидимых оснований событий; но его ум, не имевший опоры в солидной науке, и в котором воображение имело больше силы, чем рассудительность, делал его более пригодным к изобретению поэтических концепций, чем к открытию философских истин» [Charles 1875, 147]. Жан Филибер Дамирон причислял Балланша к представителям «теологической школы», занимающим по праву в ней важное место. Согласно Дамирону, Балланша выгодно отличает от некоторых ее приверженцев верное понимание настоящего и желание способствовать его улучшению, вместо отрицания и ненависти. В основе учения Балланша он видит мистицизм, не препятствующий, однако, точным суждениям по самым различным вопросам. Превозносит он и личные качества мыслителя, его скромность, безразличие к успеху, готовность склониться перед судом читателя. Вместе с тем для Дамирона несомненно, что «Опыт об общественных установлениях» скорее посвящен истории и политике, чем философии: будучи приверженцем спиритуализма, критик разочарован отсутствием в трактате метафизики в привычном ему понимании [Damiron 1834, 286–287, 293].

Эмиль Брейе относил Балланша к разряду социальных пророков, связанных с европейскими эзотерическими группами. Он отмечал, что «Балланш придает истории религиозный смысл», но при этом «для Балланша духовенство отстает от выполне-

ния своей задачи и следует быть одновременно религиозным и антиклерикальным». Брейе констатирует склонность автора «Опыта» к отождествлению морального единства с божественным правом: «В этом заключается критерий легитимности власти, который позволяет Балланшу осуждать Бонапарта; этот последний, со своим презрением к людям, обнаруживает тип человеческой мысли, противоположный мысли божественной» [Bréhier 2004, 1145–1148].

Исследователи нередко расходились в своих оценках значения Балланша для последующей философии. В частности, для Виктора Лапрада лионский академик – бесспорный гений, что, к примеру, он стремился подтвердить такого рода наблюдениями: «Единство, совершенная однородность системы, этот признак оригинальных мыслителей встречается в редкой степени в творчестве Балланша» [Laprade 1848, 7]. Со своей стороны, Антонен Сертийанж относил Балланша к числу «вторичных мыслителей», которые продолжают традиционализм Л. Бональда, Ж. де Местра и «поддерживают аналогичные идеи» [Sertillanges 1941, 238]. В современных работах подчеркивается зависимость «лионского теософа» от мартинизма, генетическая связь его наследия с идеями Бонне и де Местра, он характеризуется как «антимилитарист, антиклерикал», приверженец «внутреннего мистицизма» [Faivre 2001, 185]; кроме того, отмечается стремление Балланша выступить в роли «наблюдателя» переломного отрезка истории, размышляя о границах провиденциального плана [Dumas, Sorel 1992, 1593].

Заключение

Философия истории Балланша представляла собой оригинальный синтез разнородных элементов, попытку соединения как просветительских, так и клерикальных установок. Доминирующей ее тенденцией выступал, конечно, провиденциалистский подход. Его особенность у Балланша связана с поэтическим, не стремящимся к научной точности, способом подачи материала, ориентированным на вдохновение, интуицию, чувство. Большое значение он придает древней традиции, в которой выделяет морально-религиозное ядро. Подобно просветителям, лионский философ развивает идею прогресса применительно к истории человеческого разума. Как и энциклопедисты, он апеллирует к господствующим идеям века, хотя и склонен толковать их иначе. Для него важна роль обще-

ственного мнения. Причины прогресса он видит прежде всего в интеллектуальной сфере. Классики XVIII века Вольтер и Руссо в его глазах заслуживают симпатии своим литературным талантом, хотя с их философскими теориями он готов вести непримиримую борьбу. Просветительскому мировосприятию Балланш противопоставляет подчеркнутую религиозность. В его учении о познании исключительное значение имеет тезис об ограниченности возможностей человеческого разума, дополняющийся мистическими мотивами. Он отвергает идею народного суверенитета и концепцию общественного договора. В противоположность просветителям он не выражает скепсиса относительно правомерности сакрализации наследственной монархии. Более того, он утверждает наличие онтологических корней у многовековой системы правления, поставленной под сомнение французской революцией. Просветительская модель кажется ему ограниченным, частичным рассмотрением человеческой природы. Он отрицает в принципе возможность свести к интересу причины человеческих поступков. Занимаясь политическими вопросами, он как мудрец, претендующий на обладание сокровенным знанием, стремится оказаться вне партий, мелочных столкновений, низменных интересов.

Балланш был убежден в наличии стабильного элемента социального бытия, несмотря на изменчивость, свойственную политическим учреждениям. Эта тенденция его философии и истории имплицитно включает в себе метафизический подход. Стабильность и обновление для него находят объяснение в сфере духа. Революция в рамках принятой им схемы выступает в качестве наказания и испытания, ниспосланного человеческому роду.

В концепции Балланша консервативные элементы сочетаются с желанием убедительно раскрыть популярную у современников идею прогресса. Свою задачу он решает, анализируя историю сквозь призму личного опыта, сопряженного с восприятием событий революционного времени. В стремлении выявить смысл современных событий ему далеко не всегда удавалось находить глубокие, удачные объяснения. Так, например, Балланш мрачно пророчествовал, что с исчезновением наследственной монархии французская нация может прекратить свое существование. Он придавал преувеличенное значение Хартии, дух которой, как ему казалось, будет преобладать в XIX столетии. Но многие его идеи вызывали одобрение у последующих философов и политиков. Такова идея солидарности, понимаемая как торжество социальной

справедливости, осуждение милитаризма, трактовка интеллектуального фактора как основы политического сближения народов. Рассматривая человечество как единое целое, он настаивал на том, что народы, его составляющие, всегда будут сохранять свою индивидуальность. Общее должно существовать благодаря особенному, но не за счет его растворения, уничтожения. Подобного рода идеи, несомненно, сохраняют свое значение и для сегодняшнего дня.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Балланш 1982 – *Балланш П.С.* О чувстве, рассмотренном в его соотношении с литературой и изящными искусствами // Эстетика раннего французского романтизма / сост. В.А. Мильчина. – М.: Искусство, 1982. С. 33–70.

Шатобриан 1995 – *Шатобриан Ф.Р. де.* Замогильные записки. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995.

Ampère 1849 – *Ampère J.-J. Ballanche.* – Paris: René et C., 1849.

Ballanche 1830 – *Ballanche P.S. Oeuvres.* T. I–IV. T. III: Essais de palinogénésie sociale. – Paris: Barbezat, 1830.

Ballanche 1991 – *Ballanche P.S. Essai sur les institutions sociales.* – Paris: Fayard, 1991.

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

Charles 1875 – *Charles E. Ballanche* // Dictionnaire des sciences philosophiques / sous la dir. de Ad. Franck. – Paris: Hachette, 1875. – P. 147–148.

Damiron 1834 – *Damiron Ph.* Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle. T. 1–2. T. 1. – Paris: Hachette, 1834.

Dumas, Sorel 1992 – *Dumas J.-L., Sorel R. Ballanche* // Encyclopédie philosophique universelle / sous la dir. d'André Jacob. Vol. III: Les oeuvres philosophiques. T. 1. – Paris: PUF, 1992. P. 1593–1594.

Faivre 2001 – *Faivre A. Ballanche* // Dictionnaire des philosophes. – Paris: Albin Michel, 2001. P. 185.

Laprade 1848 – *Laprade V. Ballanche, sa vie et ses écrits.* – Lyon: Léon Boitel, 1848.

Sertillanges 1941 – *Sertillanges A.-D.* Le christianisme et les philosophes. Les temps modernes. – Paris: Aubier, 1941.

REFERENCES

Ampère J.-J. (1849) *Ballanche*. Paris: René et C. (in French).

Ballanche P.S. (1830) Essais de palingénésie sociale. In: *Ballanche P.S. Oeuvres* (Vols. 1–4; Vol. 3). Paris: Barbezat (in French).

Ballanche P.S. (1982) Sentiment Considered in Its Relationship to Literature and the Arts In: *Milchina V.A. (Comp.) Aesthetics of Early French Romanticism* (pp. 33–70). Moscow: Iskusstvo (Russian translation).

Ballanche P. S. (1991) *Essai sur les institutions sociales*. Paris: Fayard (in French).

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

Charles E. (1875) Ballanche. In: Franck A. (Ed.) *Dictionnaire des sciences philosophiques* (pp. 147–148). Paris: Hachette (in French).

Chateaubriand F.R. de (1995). *Memoirs from Beyond the Grave*. Moscow: Izdatel'stvo im. Sabashnikovyh (Russian translation).

Damiron P. (1834) *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle* (Vols. 1–2; Vol. 1). Paris: Hachette (in French).

Dumas J.-L. & Sorel R. (1992) Ballanche. In: Jacob A. (Ed.) *Encyclopédie philosophoquie universelle. Vol. III: Les oeuvres philosophiques* (part 1, pp. 1593–1594). Paris: PUF (in French).

Faivre A. (2001) Ballanche. In: *Dictionnaire des philosophes*. Paris: Albin Michel (in French).

Laprade V. (1848) *Ballanche, sa vie et ses écrits*. Lyon: Léon Boitel (in French).

Sertillanges A.-D. (1941) *Le christianisme et les philosophies. Les temps modernes*. Paris: Aubier (in French).

Колониальный вопрос до колонизации. Философские и экономические размышления об Июльской монархии

Ж.-Б. Ноэ

Западный католический университет, Анже, Франция

Аннотация

Статья посвящена анализу дискуссии по вопросу колонизации в эпоху Июльской монархии. Во Франции было два колониальных периода: один закончился примерно в 1790 году, а другой начался около 1860 года. В ходе первого происходила колонизация Америки (Вест-Индия, Канада, Луизиана) и Индии (индийские торговые поселения), в процессе второго – африканский и азиатский континенты. Между этими двумя периодами шли интенсивные дискуссии о колонизации между ее сторонниками и противниками. Французская либеральная школа во главе с Гизо, Токвилем и Пасси выступала как против колонизации, так и против рабства. Их оппозиция рабству обосновывалась экономическими и гуманитарными аргументами. Экономические со стояли в том, что, как они считали, колонизация – это дорогостоящая и бесполезная для государства политика, поскольку отвлекает ресурс и препятствует инвестициям, необходимым для развития страны. Гуманитарные аргументы основывались на неприемлемости самого явления рабства и работорговли, что побуждало принимать политические меры для обеспечения запрета торговли на территориях, контролируемых европейцами. Во время колонизации эти меры были распространены на всю Африку, что положило конец практикуемому там рабству. Аргументы, общепринятые в тот период, были снова использованы, начиная с 1950 года, когда начался процесс деколонизации.

Ключевые слова: политическая философия, либерализм, аболиционизм, рабство, расовый вопрос, деколонизация.

Ноэ Жан-Батист – доктор истории, профессор Западного католического университета (Анже), главный редактор журнала «Конфликты» («Conflicts»).

information@orbis-geopolitique.fr

Перевод выполнен на кафедре политологии Института международных отношений и социально-политических наук Московского государственного лингвистического университета **Анастасией Игорев-ной Ухорской**.

Для цитирования: Ноэ Ж.-Б. Колониальный вопрос до колонизации. Философские и экономические размышления об Июльской монархии // Философские науки. 2019. Т. 63. № 9. С. 53–69.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-53-69

The Colonial Question before Colonization: Philosophical and Economic Reflections on the July Monarchy

J.-B. Noé

Catholic University of the West, Angers, France

Abstract

The article examines the arguments of the discussion on colonization during the July monarchy. France had two colonial periods: one that ended around 1790 and one that began around 1860. The first concerned the American continent (West Indies, Canada, Louisiana) and India (Indian trading posts), the second – the African and Asian continents. Between these two periods, the debate on colonization was intense between its supporters and opponents. The French liberal school, led by men like Guizot, Tocqueville, or Passy, opposed colonization as well as slavery. Their arguments against this opposition are economic and humanitarian. Economic, because they consider colonization as something costly and useless for the country that carries it out, as it prevents the country from making the investments necessary for its development. Humanitarian, because they are shocked by the existence of slavery and the slave trade, which leads them to take political action to ensure that the trade is prohibited in areas held by Europeans. At the time of colonization, this movement was extended to the whole of Africa, which put an end to the slavery practised there. The arguments used during this period were taken up again from 1950 onwards at the time of decolonization.

Keywords: political philosophy, liberalism, abolitionism, slavery, racial issue, decolonization.

Jean-Baptiste Noé – Dr. in History, Professor, Catholic University of the West (Angers), Editor-in-chief of the *Conflits* journal.
information@orbis-geopolitique.fr

Translated into Russian by **Anastasia I. Ukhorskaya** (Department of Political Science, Institute of International Relations and Social and Political Sciences, Moscow State Linguistic University).

For citation: Noé J.-B. (2020) The Colonial Question before Colonization: Philosophical and Economic Reflections on the July Monarchy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 63, no. 9, pp. 53–69. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-53-69

Введение

Франция, как и ряд европейских стран, пережила два периода колонизации. Один в Новое время, между XVI и XVIII веками, и один в современную эпоху (Новейшее время), он начался в 1850-х годах и закончился в 1960 году (независимость черной Африки) и 1962 году (независимость Алжира). Эти два движения отвечают совершенно разным политическим логикам. В наше время колонизация рассматривается как двигатель торговли [Grenouilleau 2019]. Речь идет об открытии и познании нового мира¹, открытии там компаний и развитии коммерческой деятельности. В XIX веке колонизация была великим делом республиканских и масонских левых, которые стремились распространить французскую культуру на завоеванных территориях и превратить во французов покоренные народы [Lugan 2017]. Это доктрина ассимиляции, согласно которой, как сказал Жюль Ферри, «высшие расы имеют право над низшими расами» [Ferry 1885]. Логика ассимиляции и интеграции полностью отсутствовала в первую колониальную эпоху. Между ними, с 1815-х по 1850-е годы, в парламенте Франции ведутся дебаты о том, следует ли возобновлять колониальную работу и что делать с Алжирским регентством² и прилегающими недавно завоеванными территориями³. Другой вопрос, параллельный с колониальным вопросом, но не связанный с ним полностью, касается рабства, попытки запретить которое во время революции провалились.

В этот период французская либеральная школа выступала не только против колонизации, но и против рабства, что привело к полной отмене работорговли в 1848 году. Губернаторы и интеллектуалы, такие как Франсуа Гизо, Виктор де Бройль, Алексис де Токвиль, Фредерик Бастиа и король Луи-Филипп внесли свой вклад в обогащение интеллектуальных размышлений о противодействии колонизации и в претворение такого противодействия в жизнь. Идеи, разработанные этими людьми, были затем подхвачены антиколониалистами 1950-х годов (такими как Раймон Арон и генерал де Голль).

¹ Французские мореплаватели Ла-Перуз и Бугенвиль – одни из великих исследователей южных морей.

² Алжирское регентство – вассальное государство Османской империи (XVI – начало XIX века). – *Прим. пер.*

³ Алжир был завоеван Францией в 1830 году.

Противодействие работорговле

Общества за отмену рабства

Рабство было запрещено во французских колониях в 1794 году, а затем восстановлено при Наполеоне I по требованию ряда плантаторов. После имперского периода были предприняты новые инициативы по отмене работорговли. Таким образом, 19 ноября 1821 года было основано Общество христианской морали, члены которого взяли на себя обязательство добиться отмены работорговли. Возглавляемая герцогом Ла-Рошфуко-Лианкурром, графом Ластейри и бароном де Сталем, эта компания объединила великих политических и интеллектуальных деятелей того времени. Алексис де Токвиль, Адольф Тьер и Альфонс де Ламартин также были ее членами. Общество внесло свой вклад в закон от 25 апреля 1827 года, запрещающий работорговлю во Французской колониальной империи⁴. Во время правления Луи-Филиппа (1830–1848), который сам выступал за отмену работорговли, был принят целый ряд законов, ведущих к постепенной отмене рабства. Первым из них был закон от 4 марта 1831 года, принятый правительством банкира Лаффита, который усилил закон 1827 года, увеличив штрафы для работорговцев. При этом предусматривалось, что любой, кто вооружен или имеет на вооружении торговое судно, подлежал 20–30 годам принудительных работ и 2–5 годам тюремного заключения.

Законодательство Июльской монархии

В 1834 году на смену Обществу христианской морали пришло Французское общество за отмену рабства. Среди его 27 основателей мы находим столпов французской либеральной школы и Июльской монархии, таких как Виктор де Бройль, Ипполит Пасси, Одилон Барро, Виктор Дестют де Трейси. Алексис де Токвиль и Франсуа Гизо были среди ассоциированных членов. Общество разработало средства информации и пропаганды среди широкой общественности и политиков через газету и собрания, проводимые по всей Франции. Повсеместно были созданы комитеты аболиционистов, которые подписывали петиции к правительству. Хотя король был за отмену рабства, он не смог выполнить это желание из-за противодействия населения колоний и недовольства их представителей в палате. Здесь мы видим противостояние между жителями метрополии и колоний, которые также организовывали дискуссии по вопросу независимости Алжира.

⁴ В то время он состоял в основном из островов Вест-Индии и компаний Индии.

Отмена работорговли была окончательно достигнута законом от 23 апреля 1848 года. Но это действовало только во Франции и в государствах Европы, которые приняли аналогичное законодательство, как в случае с Великобританией. В Африке и арабских странах, где работорговля была самой древней и самой успешной [Lugan 2020], она продолжала распространяться. Именно колонизация европейцами, в основном французами и англичанами, положила конец работорговле в Африке; колонисты стремились остановить работорговлю и освободить рабов⁵. Колонизация в роли цивилизационной миссии, предоставленной ей ее учеными, была главным фактором в распространении процесса исчезновения рабства. Однако это заняло много времени и было эффективным только до начала XX века. Деятели эпохи Июльской монархии слишком рано выступили против колонизации не столько по философским, сколько по политическим причинам [Noé 2018].

Обоснованное противодействие колонизации

«Опорные пункты» Франсуа Гизо

Ярым противником любой политики колонизации был Гизо¹⁹, в течение восьми лет занимавший кресло министра иностранных дел при Луи-Филиппе. В традициях заморской политики XVIII века он выступал за создание «опорных пунктов» на великих торговых путях Атлантического и Индийского океанов. Для Франции это был вопрос контроля над портами и крупными городами, где корабли могли останавливаться и пополнять запасы [Theis 2008]. Эти пункты должны были также служить торговым плацдармом между внутренней Африкой и Азией и странами Европы. Ни в коей мере Гизо не хотел проводить политику экспансии и контроля над территориями, что считалось дорогостоящим и рискованным предприятием. На протяжении своей службы в министерстве он придерживался данной точки зрения с согласия Луи-Филиппа. Колониальный период прошлого века оказался в целом отрицательным для Франции; колонии, затем «сахарные острова» Вест-Индии дорого обходились и не приносили ожидаемого дохода [Marseille 2005]. Гизо мало интересовали заокеанские территории, он считал более полезным сосредоточить силы Франции в Европе и Средиземноморье. Речь шла об экономии средств за счет ограничения военных расходов и увеличения

⁵ Таким образом, архиепископ Карфагена кардинал Лавигери основал Общество миссионеров Африки, членов которого прозвали Белыми отцами, чья миссия заключалась в выкупе рабов и отмене рабства в регионах, контролируемых европейцами.

собираемых налогов. Франция все еще должна была оправиться от результатов Великой революции и империи, которые легли тяжким финансовым бременем на бюджет государства и в период которых Франция потеряла лидерство в промышленной революции, поэтому страна отстала по сравнению с Англией. Франсуа Гизо считал, что заморские операции – это ненужные потери денег, когда стране необходимо инвестировать в модернизацию своей промышленности и развитие своей национальной территории. Для него колонизация была финансовой ямой, которую следует избегать. Подтверждением этому стал провал заграничной авантюры, проводившейся до 1780-х годов, когда французские атлантические территории были бременем государственного бюджета. Таким образом, в 1788 году налоговые поступления, полученные от колоний, принесли королевству 7 миллионов фунтов стерлингов, в то время как текущие расходы этих же колоний составили 17 миллионов фунтов [Marseille 2005]. Потеря более 10 миллионов, которую Гизо и Луи-Филипп не хотели повторять. Тогда, в 1880-х годах, республиканец Жюль Ферри инициировал колониальную политику Франции, аргументируя это экономической выгодой, объясняя, что колонизация позволит французской промышленности и торговле процветать. На какое-то время эти рыночные обещания вызывали у предпринимателей мечтания, но они быстро разочаровывались, поскольку в отличие от Европы⁶ [Marseille 2005], колонии были далеки от того, чтобы представлять собой большой и качественный рынок. Экономический аргумент был основным, который использовал Фредерик Бастиа с тем, чтобы также выступить против колонизации.

Принципиальное несогласие Фредерика Бастиа

Известный либеральный экономист, предприниматель и политик Фредерик Бастиа⁷ неоднократно затрагивал колониальный вопрос в своих статьях и книгах. Его неприятие процесса колонизации основано как на философских, так и на экономических аргументах. Он

⁶ Так обстоит дело и сегодня, Африка занимает лишь очень небольшую часть во французском торговом балансе. Франция экспортирует в Бельгию больше, чем в Китай (34,2 млрд евро по сравнению с 20,9 млрд евро). Источник: INSEE, 2020. На долю Африки приходится едва ли 5% мировой торговли.

⁷ Фредерик Бастиа (1801–1850). Член парламента в 1848 году, постоянный автор журнала «Journal des Economistes», он оставил большой объем работ, самая известная из которых – «Экономические гармонии» («Harmonies économiques»). Его работа заметно повлияла на папу Льва XIII, назвавшего его одним из лучших экономистов своего времени, а также на Рональда Рейгана и Маргарет Тэтчер.

считает, что европейцам не нужно стремиться распространять свою цивилизацию на другие страны и навязывать ее менее развитым народам. Он опровергает идею о том, что это явление может быть благоприятным для экономики, полагая, наоборот, что колонизация вредит промышленному и материальному развитию стран. По его мнению, политика империализма ведет к гибели стран, которые ее осуществляют. Финансовые издержки настолько велики, что империалистическим правительствам приходится постоянно повышать налоги, что приводит к разорению их промышленности:

Покажите мне людей, питающих себя несправедливыми идеями внешнего господства, чрезмерного влияния, превосходства; всемогущества; вмешивающихся в дела соседних стран, которым постоянно угрожают и которые сами несут угрозу; и я покажу вам людей, обремененных налогами. <...>

Они (рабочие. – Ж.-Б. Н.) очень хорошо знают, или, по крайней мере, они начинают понимать, что когда народ хочет повлиять на несправедливое господство, когда он обременен налогами и долгами, чтобы заплатить морякам, солдатам, дипломатам; вся деятельность, направленная на возвеличение государственной известности, теряется на фоне удовлетворения его справедливых и законных потребностей [Bastiat 2016].

Далее он критикует дефицит, вызванный подобными вмешательствами, и упущенную выгоду для стран: «Копать порты в Барбари, когда Гаронну засыпает каждый день! Заберите моих детей, которых я люблю, чтобы мучить кабиллов! Заставьте меня заплатить за дома, семена и лошадей, которые мы доставляем грекам и мальтийцам, когда вокруг нас так много бедняков!»

После 1945 года этот аргумент был снова поднят сторонниками деколонизации, ссылаясь на тот факт, что, столкнувшись с необходимостью восстановления разрушенной войной Франции, выделение колониям финансовых средств больше не должно иметь место.

Навязывать свои идеи другим народам – это нонсенс, поэтому мы сами не позволяем иностранцам вмешиваться в наши национальные дела. Существует требование взаимности: мы не можем навязывать другим то, от чего отказываемся сами.

И тогда как же получается, что в глубине нашего национального сознания не хватает беспристрастности, чтобы понять, насколько наши притязания насильственно навязывать идею, причиняют вред нашим братьям за рубежом? Какие же мы тогда самые восприимчивые люди Европы? Мы, которые, уважая себя, не потерпели бы вмешательства английского полка, если бы даже к нам пришли и возвели статую сво-

боды на земле нашей страны и научили бы нас самому социальному совершенству [Bastiat 2016].

Его противодействие рабству основано на философских принципах христианства: «Эксплуатация человека человеком, называем ли мы ее рабством или защитой, противоречит христианской морали».

Идеи, развитые Бастиа, свидетельствуют о том, что теории Карла Маркса и Ленина о колонизации ошибочны. В то время как два коммунистических автора видели в колонизации высшую стадию капитализма и неизбежную кульминацию этой системы, несогласие таких людей, как Гизо и Бастиа, говорит об обратном. Больше всего против колонизации выступают именно те, кто наиболее решительно защищает капитализм, частную собственность, свободную инициативу и свободную промышленность. Хотя Маркс яростно критиковал Бастиа в нескольких своих трудах, особенно в послесловии ко второму изданию «Капитала» (1872 года) и в «Теориях о прибавочной стоимости»⁸, именно Бастиа выступил против колониализма, когда мысль Маркса привела к обширной колонизации мира. Капиталистическое развитие не может сосуществовать с колонизацией, поскольку последняя основана на попустительском капитализме, соглашениях между администрациями и инвесторами и предполагает массовое поглощение капитала для создания несуществующих общественных сооружений в Азии и Африке. Вопреки тезису, который все еще действует кое-где, колонизация не лежит в основе экономического развития Европы и Франции. Совсем наоборот. Именно потому, что страны Европы были развиты, они смогли колонизировать другие континенты, особенно благодаря своим технологическим достижениям. Огромные суммы, потраченные на эти заграничные приключения, истощили бюджеты и помешали разработке более современных инструментов. Колонизация замедлила экономическое развитие Европы и затруднила ее техническое и промышленное развитие. Интуиции Гизо и Бастиа подтвердились; колониальная скоба была тормозом французской экономики; но никак не катализатором ее мощи..

Эти идеи далеко не маргинальны. Их разделяет Луи-Филипп, а также большое количество интеллектуалов и политиков, таких как Ипполит Пасси.

Кавалерийский офицер, верный Луи-Филиппу депутат, неоднократно бывший министром торговли и финансов, Ипполит

⁸ Эти опровержения демонстрируют важность Бастиа, поскольку иностранные и далекие от его мысли исследователи считают себя обязанными опровергнуть его тезисы.

Пасси принадлежит к очень известной семье XIX века, которая произвела большое количество политиков и интеллектуалов⁹. Сам он был одним из основателей, а затем и вице-президентом Французского общества за отмену рабства. Избранный депутатом от департамента Эр в 1830 году, он был одним из тех, кто больше всего возражал против колонизации Алжирского регентства, считая, что Франция не заинтересована в этом экономически [Julien 1964]. Но тем, кто продвинул дальше эту идею неприятия рабства и колонизации, был Алексис де Токвиль, чье наследие выходит за рамки его многолетней деятельности.

Сосуществование народов, взгляды Токвиля

Как и его либеральные современники, Алексис де Токвиль был противником рабства и колонизации. Его мнение основано на философских размышлениях, а также на его практическом опыте, приобретенном во время путешествий по США и Алжиру. Там он смог увидеть, как функционируют эти общества, столь отличные от французского, и таким образом определить негативные стороны.

Рабство – препятствие экономическому развитию

Путешествуя по рабовладельческим и свободным штатам США, он понял, что рабство наносит ущерб экономическому и материальному развитию народов. Его размышления здесь являются принципиально новыми. Многие противники рабства считали его необходимым для экономики и развития капитализма. Наемный, но кабальный труд дает дешевую рабочую силу, которая может только увеличить заработки хозяев. Токвиль демонстрирует прямо противоположное в одной из самых изумительных глав своей «Демократии в Америке». Порабощенный, потому что он поработан, работает хуже, чем свободный, которому платят за его труд. Рабство держит государства в рутине, предотвращая технологические инновации и материальный прогресс. Это особенно очевидно, когда сплавляешься по реке Огайо, где можно сравнить два штата, граничащих с рекой.

Постепенно возникло понимание того, что кабала не только жестока по отношению к рабу, но и губительна для хозяина.

Окончательно это было доказано, когда американцы поселились на берегах Огайо.

⁹ Его племянник Фредерик Пасси получил Нобелевскую премию мира в 1901 году.

Река, которую индейцы обычно называли Огайо, или Прекрасная Река, несет свои воды по самой изумительной долине, в которой когда-либо жил человек. По обоим берегам Огайо тянутся холмы с неистощимо плодородной почвой; там умеренный климат и здоровый воздух. Вдоль каждого берега проходит граница обширного штата: вдоль извилистого левого тянется граница штата Кентукки; штат, расположенный на правом берегу, носит то же название, что и река. Эти два штата различаются лишь в одном: в Кентукки разрешено иметь рабов, а в Огайо запрещено.

Таким образом, путешественник, плывущий по середине Огайо туда, где она впадает в Миссисипи, находится как бы между свободным обществом и рабовладельческим. И стоит ему поглядеть вокруг, как он сразу поймет, какое из этих общественных устройств способствует процветанию человечества.

Левый берег реки малонаселен, время от времени там можно видеть группы рабов, беззаботно бредущих по полупустынным полям; часто встречается девственный лес. Общество, кажется, пребывает в спячке, а человек предается праздности, в то время как природа живет бурной жизнью.

Что же касается правого берега, то с него доносится неясный шум, свидетельствующий о работе где-то вдалеке промышленных предприятий, на полях видны богатые всходы. Земледельцы живут в красивых домах, свидетельствующих об их вкусе и старании. Все дышит достатком, человек выглядит богатым и довольным: он трудится...

Правда, в Кентукки хозяева ничего не платят рабам за работу, но рабский труд не приносит им больших прибылей. Платя деньги белым рабочим, они бы с лихвой окупили свои расходы [Токвиль 1992, 255–256].

«Рабство губительно для хозяина». Вот почему север Соединенных Штатов, отвергнувший рабство, более развит, чем юг, где оно практикуется. Это еще больше развенчивает миф о предполагаемой связи между капитализмом и рабством. Чтобы развиваться и становиться могущественными, обществу нужны свободные люди, а не крепостные.

Расовое сосуществование в США

Другая проблема касается сосуществования трех рас, проживающих в Соединенных Штатах: индейцев, белых и черных, что сегодня называется коммунитаризмом. Расовая проблема была не такой острой, как в 1950-х и 1960-х годах, но Токвиль видел, что политические и социальные проблемы грядут. В основе этого расового «сожительства» лежит вопрос, могут ли несколько народов жить на одной территории. Для Токвиля ответ – нет; так как вот что он видел в Алжире.

Люди, населяющие это пространство, не являются, подобно европейцам, представителями одной расы. С первых же шагов мы встречаемся

там с тремя совершенно различными, я бы даже сказал враждебными, расами. Воспитание, законы, происхождение и даже внешний облик воздвигли между ними почти непреодолимые препятствия. По воле судьбы они живут рядом, но не могут слиться воедино, объединиться, и каждая из них идет своим путем.

Среди этих столь различных людей на первом месте стоит белый человек, европеец, самый образованный, самый сильный, самый счастливый. Это – человек в полном смысле слова. Ниже его стоят негры и индейцы.

Две эти обездоленные расы не имеют ничего общего ни в происхождении, ни во внешних чертах, ни в языке, ни в нравах. Единственное, что их объединяет, – это их страдания. И та, и другая занимают подчиненное положение в своей стране...

Негры в Соединенных Штатах не сохранили даже воспоминаний о своей отчизне, они не понимают языка своих отцов, отреклись от их веры, забыли их нравы. Но несмотря на то, что все их связи с Африкой разорваны, они не имеют никакого доступа к европейским достижениям. Они находятся между двумя обществами и не принадлежат более ни к одному из двух народов, один из которых их продал, а другой отвергает. Единственным и смутным образом родины для них во всем мире является дом их хозяина...

Если он обретает свободу, то она часто кажется ему более тяжким грузом, чем рабство. Ведь он в своей жизни научился подчиняться всему, кроме рассудка, и когда рассудок становится его единственным советчиком, он оказывается не в состоянии услышать его голос. Его осаждают тысячи новых потребностей, но у него нет знаний и достаточной энергии для того, чтобы их удовлетворить. Потребности – это повелители, с которыми надо уметь бороться, а он научился лишь подчиняться и повиноваться. Он дошел до крайней степени падения: рабство лишило его человеческого облика и свобода для него губительна...

До появления белых в Новом Свете люди, населявшие Северную Америку, спокойно жили в лесах. Они были подвержены обычным превратностям дикой жизни и обладали пороками и добродетелями нецивилизованных народов...

Порабощение негров доходит до крайних пределов, свобода индейцев не имеет границ, но и то и другое приводило к одинаково трагическим результатам.

Негр лишен даже права располагать собственной личностью, для него самостоятельно распоряжаться своей жизнью – значит совершить кражу. Индеец же обретает неограниченную свободу, как только становится способен действовать самостоятельно...

Негры всячески пытаются влиться в общество белых, но тщетно, оно их отторгает. Они приспособляются к вкусам своих угнетателей, перенимают их убеждения и надеются путем подражания слиться с ними...

Индейцы, напротив, полны мыслей о своем, как они полагают, благородном происхождении. Они живут и умирают среди видений, порожденных гордостью. Они не просто не хотят приспособляться к

нашим нравам, но дорожат своей дикостью как отличительным знаком своей расы и отталкивают цивилизацию не столько из ненависти к ней, сколько из страха стать похожими на европейцев. . .

Негры хотели бы слиться с европейцами, но не могут. Индейцы могли бы достичь в этом определенного успеха, но они презирают такую возможность. Первых низость обрекает на рабство, вторых гордость обрекает на гибель [Токвиль 1992, 238–240].

Сравнивая черных, которые хотели бы ассимилироваться с европейцами, но не могут из-за диких ограничений, и индейцев, которые обладают интеллектуальными способностями, чтобы достичь уровня европейцев, но не хотят этого, чтобы сохранить свою культуру и особенности, Токвиль показывает, насколько невозможно объединение этих трех народов. Пока Соединенные Штаты обширны, нет насущной проблемы сосуществования народов, когда каждый живет на своей территории. Но когда они будут вынуждены жить вместе или даже в одних и тех же городах, их мирное сосуществование будет намного более хрупким. Социальную и расовую напряженность Токвиль ожидал еще в 1830-х годах, задолго до конфликтов на расовой почве, потрясших Соединенные Штаты. Поэтому его неприятие процесса колонизации основано как на экономическом (дорогостоящий и ненужный процесс), так как и на социальном (невозможность совместного проживания) анализе. Ниже приведен анализ, который он также проводит в Алжире во время различных поездок, и парламентские отчеты, которые он публикует по этому вопросу.

Алжирский вопрос

Токвиль несколько раз посещал Алжир, который незадолго до этого был завоеван Францией, и подготовил четыре важных документа. Два письма (1837 года), которые посодействовали его избранию в депутаты, и два парламентских отчета (1841 и 1847 годов), которые он составил, будучи депутатом. В этих документах он очень скептически относится к осуществлению колонизации. Для него важно отделить военные действия от политической власти и прежде всего, не возлагать политические обязанности на военных. Он также выступает против ассимиляции и навязывания европейской культуры туземцам, утверждая вместо этого, что им следует позволить развивать свою собственную культуру:

Без сомнения, было бы так же опасно, как и бесполезно, пытаться внушать им наши обычаи, наши идеи, наши порядки. Сейчас мы должны подталкивать их не в направлении нашей европейской цивилизации, а в направлении того, что для них характерно... Исламизм не является абсолютно непроницаемым для света; он часто допускал

в себя определенные науки или определенные искусства. Почему бы нам не стремиться к их процветанию под властью нашей империи? Давайте не будем заставлять местных жителей приходить в наши школы, но давайте поможем им вырастить их, увеличить число тех, кто преподает там, поможем обучать служителей закона и служителей религии, без которых мусульманская цивилизация точно так же не может обойтись, как и наша [Tocqueville 1847].

Что касается территориального развития, Токвиль отстаивает идею, что это должны делать европейцы, а не коренное население. Земли должны быть переданы колонистам, которые смогут их развивать и создавать сельскохозяйственные и промышленные предприятия, продукцию которых можно будет продавать во Франции и в Европе. Защищая свободную торговлю, Токвиль выступает против тех, кто хочет установить колониальный тариф и контролировать цены на алжирскую продукцию¹⁰. Напротив, он защищает идею свободно фиксированных цен, чтобы поощрить поселенцев. Если французы, приезжающие в Алжир, не будут достаточно зарабатывать, колонизация поселений будет невозможна. На деле же Алжир нуждается в большом количестве французов, чтобы свободно развиваться.

Мы сильно терзаем воображение, чтобы найти способы привлечь и удержать фермеров в Алжире. Есть одно, о чем не думают эти великие утописты и что намного лучше, чем все военные или церковные колонии в мире, – это обогащаться, развивая; и чтобы там обогатиться, надо там дешево жить и легко и дорого продавать свою продукцию. Снизьте тарифы, чтобы можно было дешево получать, даже от иностранцев, большую часть полезных или же приятных для жизни вещей. Разрешите беспрепятственный ввоз во Францию всей продукции Алжира, причем не туземной, а именно колониальной. Например, вместо того, чтобы покупать табак, которого вам не хватает в Америке, лучше покупать его в Алжире, где он прекрасно растет. Соблазн выгоды и легкости вскоре привлечет в Масифу и Митиджу столько колонистов, сколько вы пожелаете.

Я очень хорошо знаю, что торговля и промышленность мегаполиса воскликнут, что их приносят в жертву; что главные преимущества колонии заключаются в том, чтобы предоставлять выгодный рынок для метрополии, а не в том, чтобы конкурировать с ней. Все это может быть правдой само по себе, но не давите на больное. В настоящее время Алжир не следует рассматривать с коммерческой, промышлен-

¹⁰ Что в конечном итоге и будет сделано. Алжирская сельхозпродукция будет намного дороже мировых цен. Поскольку Франция взяла на себя их приобретение, французские потребители и производители в течение нескольких десятилетий имели доступ к более дорогим продуктам, чем они могли бы купить в Италии или Испании.

ной или колониальной точки зрения; мы должны поставить себя еще выше, чтобы рассмотреть этот важный вопрос. На самом деле здесь есть большой политический интерес, который доминирует над всеми остальными. Наша нынешняя ситуация в Африке невыносима: она губительна для казны, разрушительна для нашего влияния в мире и прежде всего, ненадежна. Это наш самый насущный и, я бы сказал, самый важный национальный интерес – положить этому конец. Ситуация может быть разрешена, только если европейское население будет сохранять и укреплять завоеванную нами территорию. Поэтому мы должны доставить туда любой ценой европейское население, даже если нам придется временно навредить нашим производителям. Я говорю временно, поскольку очевидно, что это зло будет только временным; если бы в Алжире проживало большое количество французов, мы с большим преимуществом восстановили бы протекционистские тарифы, которые теперь почти бесполезны для наших производителей, поскольку страна необитаема и не создает спроса [Tocqueville 1847].

Хотя позиции Токвиля выражены иначе, они почти не отличаются от позиций Гизо и Бастиа. Тем не менее их взгляды находятся в меньшинстве. С 1870 года и с установлением Третьей республики был выбран другой вариант – ассимиляция и интеграция с желанием превратить местных жителей в полноценных французов. Эта политика потерпела неудачу, что, в частности, продемонстрировала война в Алжире, с одной стороны, а затем независимость страны в 1962 году. Аргументы французских либералов против колонизации затем были подхвачены теми, кто защищал деколонизацию, включая генерала де Голля, который осознавал бремя, каковое Алжир представляет для государственного бюджета Франции и международного величия Франции [Vaïsse 2012]. Последний с конца 1950-х годов был убежден, что независимость Алжира необходима. Алжир ложится тяжелым бременем на бюджет Франции и не позволяет последней инвестировать в технологии будущего, такие как ядерная энергетика и модернизация территории [Lefevre 2005]. Кроме того, алжирская война находится в центре внимания международного сообщества, что не позволяет Франции выйти на мировую арену и вмешаться в великие дебаты того времени, такие как война во Вьетнаме или холодная война. Таким образом, предоставление независимости Алжиру является ответом генерала де Голля на проект величия и национального суверенитета: Франция должна вернуть себе бюджетные возможности для маневра и способность принимать участие в международных делах. Трудность и трагичность алжирской войны и в том, что на этой территории проживает около 800 000 европейцев. Хотя многие думали, что смогут продолжать

жить там после обретения Алжиром независимости, этническая чистка, организованная новым правительством, вынудила их фактически отправиться в изгнание. Для лидеров независимого Алжира не могло быть и речи о том, чтобы в одной и той же стране было несколько народов.

Заключение

До начала движения за колонизацию Азии и Африки, в которое республиканская Франция была в значительной степени вовлечена, пока не стала второй после Великобритании колониальной империей, мыслители и лидеры Июльской монархии выступали против колониальной авантюры как рабства. Их аргументы основаны на экономических и философских соображениях. Они понимают, что народы и культуры различны, и что невозможно смешивать их вместе или навязывать европейскую культуру другим. Сам Луи-Филипп выступает против колониальной идеи, хотя считает необходимым контролировать порт и побережье Алжира. Политика умеренности, контроля опорных пунктов и стратегического присутствия, к сожалению, затем была забыта и отвергнута республиканцами. И только после возвращения политиков и интеллектуалов из движения Июльской монархии, таких как Раймон Арон, удалось положить конец колониальным авантюрам и провести деколонизацию захваченных территорий. Приключение, которое оказалось очень дорогостоящим для Франции, чей счет до сих пор полностью не оплачен из-за огромных проблем, возникших в результате наплыва мигрантов во Францию и Европу из ее бывших колоний.

Колониальный вопрос – это также вопрос власти и ее основы. Для сторонников колонизации это должен быть рычаг власти. С точки зрения его противников, Гизо или де Голля, колонизация препятствует могуществу страны. Власть основана не на территориальных завоеваниях, а на экономической, военной и культурной мощи. Этот вопрос сегодня возникает в России в отношениях с бывшими советскими республиками. Следует ли ими управлять для увеличения российской мощи либо напрямую, либо с помощью глав государств, благоприсягающих Москве, или же российская власть должна опираться в первую очередь на внутреннюю мощь России: свою экономику, образование, свое население, освоение своей огромной территории? Цель этой статьи – не разрешить этот сложный спор, а отметить, что с разницей в два столетия Франция и Россия задавали одни и те же вопросы, с одинаковыми трудностями отвечая на них.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Токвиль 1992 – *Токвиль А. де. Демократия в Америке.* – М.: Прогресс, 1992.

Bastiat 2016 – *Bastiat F. Thèmes et citations.* – Paris: Institut Coppet, 2016.

Grenouilleau 2006 – *Grenouilleau O. Les traites négrières. Essai d'histoire globale.* – Paris: Gallimard, 2006.

Grenouilleau 2019 – *Grenouilleau O. Fortunes de mer, sirènes coloniales XVII^e–XX^e siècle.* – Paris: CNRS éditions, 2019.

Julien 1964 – *Julien C.-A. Histoire de l'Algérie contemporaine.* – Paris: PUF, 1964.

Lefevvre 2005 – *Lefevvre D. Chère Algérie. La France et sa colonie. 1830–1962.* – Paris: Flammarion, 2005.

Lefevvre 2008 – *Lefevvre D. Pour en finir avec la repentance coloniale.* – Paris: Flammarion, 2008.

Lugan 2017 – *Lugan B. Pour en finir avec la colonisation.* – Paris: Le Rocher, 2017.

Lugan 2020 – *Lugan B. Esclavage. L'histoire à l'endroit.* – Panissières: L'Afrique réelle, 2020.

Marseille 2005 – *Marseille J. Empire colonial et capitalisme français. Histoire d'un divorce.* – Paris: Albin Michel, 2005.

Noé 2018 – *Noé J.-B. La parenthèse libérale. Dix-huit années qui ont changé la France.* – Paris: Calmann-Lévy, 2018.

Theis 2008 – *Theis L. François Guizot.* – Paris: Fayard, 2008.

Tocqueville 1847 – *Tocqueville A. de. Premier rapport sur l'Algérie, 1847.* – Paris: Gallimard, 1847.

Vaïsse 2012 – *Vaïsse M. De Gaulle et l'Algérie (1943–1969).* – Paris: Armand Colin Ministère de la Défense, 2012.

REFERENCES

Bastiat F. (2016) *Thèmes et citations.* Paris: Institut Coppet (in French).

Grenouilleau O. (2006) *Les traites négrières. Essai d'histoire globale.* Paris: Gallimard (in French).

Grenouilleau O. (2019) *Fortunes de mer, sirènes coloniales XVII^e–XX^e siècle.* Paris: CNRS éditions (in French).

Julien C.-A. (1964) *Histoire de l'Algérie contemporaine.* Paris: PUF (in French).

Lefevvre D. (2005) *Chère Algérie. La France et sa colonie. 1830–1962.* Paris: Flammarion (in French).

Lefevvre D. (2008) *Pour en finir avec la repentance coloniale.* Paris: Flammarion (in French).

Lugan B. (2017) *Pour en finir avec la colonisation.* Paris: Le Rocher (in French).

Lugan B. (2020) *Esclavage. L'histoire à l'endroit*. Panissières: L'Afrique réelle (in French).

Marseille J. (2005) *Empire colonial et capitalisme français. Histoire d'un divorce*. Paris: Albin Michel (in French).

Noé J.-B. (2018) *La parenthèse libérale. Dix-huit années qui ont changé la France*. Paris: Calmann-Lévy (in French).

Theis L. (2008) *François Guizot*. Paris: Fayard (in French).

Tocqueville A. de (1847) *Premier rapport sur l'Algérie, 1847*. Paris: Gallimard (in French).

Tocqueville A. de (1992) *Democracy in America*. Moscow: Progress (Russian translation).

Vaïsse M. (2012) *De Gaulle et l'Algérie (1943–1969)*. Paris: Armand Colin Ministère de la Défense (in French).

Политические идеи графа де Шамбора

Ф. Пишо-Бравар

Университет Западной Бретани, Брест, Франция

Аннотация

В статье рассматриваются политические и этические основания концепции умеренного монархизма графа де Шамбора. Внук Карла X, граф де Шамбор, Генрих V (1820–1883), обладая высоким авторитетом, на протяжении всей жизни олицетворял надежды французских легитимистов на восстановление монархии. В своих трудах он сформулировал полноценную политическую программу, нацеленную на противостояние идеям Революции. Политические идеи графа де Шамбора были наиболее удачным выражением контрреволюционных суждений третьей четверти XIX века. Для восстановления социальной стабильности граф де Шамбор предлагал учредить умеренную христианскую монархию, основанную на пересмотре системы правления, восстановлении местных свобод и стремлении к социальной справедливости, существенному улучшению положения рабочих. Шамбор отвергал макиавеллизм в политике, власть понималась им не как господство, а как служение с целью восстановления гармонии и справедливости. В его представлении власть в государстве должна быть передана сильному государю, который становится арбитром частных интересов и гарантом общего блага. В умеренной монархии должно быть всеобщее избирательное право, но ограниченное трехступенчатой электоральной структурой, позволяющей консультироваться с каждым членом по компетентным вопросам, обучать исполнению обязанностей и делать выбор на основе опыта и заслуг. Эта политическая программа столкнулась с противодействием либерально-консервативных кругов, стремившихся не допустить возвращения к власти короля, приверженного Силлабусу папы Пия IX с известными антимодернистскими принципами, и выдвинувших в качестве условия реставрации принятия им демократических и гуманистических «принципов 1789 года». Граф де Шамбор не считал приемлемым приход к власти через компромисс с нравственными убеждениями.

Ключевые слова: политическая философия, контрреволюция, роялизм, реставрация, социальный католицизм, местные свободы, социальная справедливость.

Пишо-Бравар Филипп – 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 выполнен на кафедре политологии Института международных отношений и социально-политических наук Московского государственного лингвистического университета **Анной Закаровой Саргсян**.

Для цитирования: *Пишо-Бравар Ф.* Политические идеи графа де Шамбора // *Философские науки*. 2020. Т. 63. № 9. С. 70–89.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-70-89

The Comte de Chambord's Political Ideas

P. Pichot-Bravard

University of Western Brittany, Brest, France

Abstract

The article analyzes the political and ethical principles of the Comte de Chambord's conception of moderate monarchism. The grandson of Charles X, the Comte de Chambord, Henri V (1820–1883), possessing high authority, throughout his life personified the hopes of the French legitimists for the restoration of the monarchy. In his writings, Chambord formulated a full-fledged political program aimed at opposing the ideas of the French Revolution. The political ideas of the Comte de Chambord were the most developed expression of the counter-revolutionary judgments of the third quarter of the 19th century. To restore social stability, the Comte de Chambord proposed to establish a moderate Christian monarchy based on a revision of the system of government, the restoration of local freedoms, and the desire for social justice, significant improvement in working conditions. Chambord rejected Machiavellianism in politics, he understood power not as political domination, but as service with the aim of restoring harmony and justice. In his view, power in the state should be transferred to a strong sovereign, who becomes the arbiter of private interests and the guarantor of the common good. In a moderate monarchy, there should be universal suffrage, but limited to a three-tiered electoral structure that allows each member to be consulted on competent issues, trained in the performance of duties and to make decisions based on experience and merit. This political program faced opposition from liberal-conservative circles that sought to prevent the return to power of the king who was adherent to the of Pope Pius IX's *Syllabus of Errors* with its well-known anti-modernist principles, and these circles demanded to acknowledge the democratic and humanistic "principles of 1789" as a condition for restoration. However, the Comte de Chambord did not consider morally permissible to come to power through a compromise with ethical convictions.

Keywords: political philosophy, counter-revolution, royalism, restoration, social Catholicism, local freedoms, social justice.

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

Translated into Russian by **Anna Z. Sargsyan** (Department of Political Science, Institute of International Relations and Social and Political Sciences, Moscow State Linguistic University).

For citation: Pichot-Bravard P. (2020) The Comte de Chambord's Political Ideas. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 63, no. 9, pp. 70–89. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-70-89

Введение

Спустя двести лет со дня рождения графа де Шамбора его личность все еще остается практически неизвестной. На родившегося 29 сентября 1820 года Генриха (Анри) Дьёдонне де Бурбона, герцога Бордосского, которого поэт Альфонс де Ламартин назвал «Дитя чуда», были возложены надежды Дома Бурбонов. Десять лет спустя, в ходе Июльской революции, его дед Карл X и дядя, «мимолетный» король Людовик XIX, были вынуждены отречься от престола в пользу малолетнего Анри. 2 августа 1830 года герцог Бордосский стал юным королем Генрихом V. Через пять дней его сменил кузен Луи-Филипп Орлеанский, Генрих был отправлен в ссылку. Там он получил титул «граф де Шамбор» в честь замка, преподнесенного ему народом.

Не имея возможности управлять страной, Генрих V обрел высокий авторитет, о чем свидетельствуют многочисленные похвалы, опубликованные после его смерти даже теми, кто не разделял его взгляды. Такое уважение было вызвано совершенной согласованностью его действий и мыслей.

Знакомство с графом де Шамбором через дневники, письма и манифесты, адресованные публике, а также через его переписку с другими людьми дает познание его образа мыслей.

Граф де Шамбор придавал огромное значение формированию и защите принципов. В нем не было ни толики оппортунизма, чему свидетельствует письмо, адресованное Филиппу-Мари Жозефу де Карайон-Латуру, депутату-легитимисту от Жиронды, 8 мая 1871 года: «Отказ от принципов – истинная причина наших бедствий. Христианская нация не может безнаказанно разорвать светские страницы своей истории и цепи своих традиций, поставив во главу своей Конституции отрицание прав Бога и запретив всякую религиозную мысль в своем своде законов и государственном образовании. В таких условиях кроме беспорядка ее больше ничего не ждет; она будет постоянно колебаться между цезаризмом и анархией, двумя одинаково постыдными формами языческого

упадка, и не избежит участи народов, неверных своему предназначению» [Chambord 2013, 59].

Этот короткий отрывок раскрывает как важность принципов, которые ценил граф де Шамбор, так и их сущность. Уважение к наследию предков и утверждение верховенства Бога, верность Франции своему христианскому призванию – залог ее возрождения после разрушений революции, которая, по мнению как графа де Шамбора, так и Алексиса де Токвиля, еще не закончилась.

Политические убеждения графа де Шамбора явно контрреволюционны. Они представляют собой стройную концепцию. На фоне нестабильной ситуации в середине века, когда многие политические деятели сдавались перед ветром перемен, как опадающие листья, граф де Шамбор стоял среди них, как монолит. Он намеревался приспособить к реалиям XIX века принципы классической философии, отражавшейся на протяжении восьми столетий в политике династии Капетингов.

У графа де Шамбора была одна цель: противостоять революции, пагубные последствия которой для французского общества он понимал лучше, чем кто-либо другой, настойчиво опираясь на светские принципы христианской политики (раздел 1). Восстановление умеренной христианской монархии, по его мнению, являлось залогом победы над революцией и возвращением гармонии во Францию (раздел 2).

1. Цель – противостояние революции

«Революционный вопрос имеет приоритет над всеми остальными», – отметил граф де Шамбор 31 марта 1854 года. Сознавая всю пагубность революции, он категорически отвергал любой компромисс с революционными настроениями (раздел 1.1), так как было бы бесполезно стремиться примирить мятежный дух со светскими принципами христианской политики, выдвигающими абсолютно противоположные идеи (раздел 1.2).

1.1. Отказ от компромисса с революцией

Революция оставила глубокий след в жизни графа де Шамбора. Когда ему было десять лет, Июльская революция заставила его деда Карла X отказаться от престола и отправиться в изгнание. Эта революция вынудила графа де Шамбора провести большую часть своей жизни вдали от земель своих предков. Она пробудила в нем воспоминания о первой революции 1789 года, жертвами которой стали его двоюродный дед Людовик XVI и двоюродные бабки Мария-Антуанетта и Елизавета, не говоря уже о печальной судьбе его двоюродной бабки Клотильды, изгнанной из Турина армией

Республики. Воспоминания о первой революции все еще тлели в народной памяти. На графа де Шамбора оказали влияние рассказы тетки, герцогини Ангулемской, единственной уцелевшей после заточения королевской семьи в башне Тампль в 1793 году.

Как и Алексис де Токвиль, граф де Шамбор считал, что революции, встревожившие Францию и всю Европу в XIX веке, были лишь последовательными вспышками одной и той же революции, которая началась летом 1789 года.

Весь ход развития революции в Европе: в Испании, Германии и особенно в Италии, его очень сильно беспокоил, о чем свидетельствуют записи в его дневнике. Он все время настаивал на необходимости проявить величайшую стойкость перед лицом революции. Эта стойкость побудила его отвергнуть всевозможные формы революционных проявлений, которые помимо очевидных противоречий подчинялись одной и той же логике – с одной стороны, анархии и цезаризму, с другой – индивидуализму и либерализму, включая также элементы католичества. Вопрос революционной природы либерализма затрагивал епископ Анри Сове, первый ректор Анжерского католического университета: «Либерализм... состоит в более или менее подчеркнутом отрицании зависимости человека от Бога и других людей, которые подпитывают его суверенную власть» [Sauvé 1887, 37]. Либерализм понимался как автономия воли, как политическое выражение «non serviam»¹.

Граф де Шамбор был ревностным католиком. Он был до такой степени религиозным, что даже в своем дневнике писал о набожности. Ежегодно он с особым благоговением отмечал годовщину своего первого причастия. Шамбор любил церковь, для него главным было духовное родство с Христом. Видимо, поэтому граф де Шамбор беспокоился о Папской области, поддерживал преданность папских зуавов², во главе которых прославился его близкий родственник Атаназ де Шаретт. В 1867 году он писал графу де Сен-При: «Все мои мысли сосредоточены на Риме, где мы позволяем разрушить один из величайших даров, когда-либо посланных Франции Господом³. Я говорю о временном суверенитете главы Церкви, о непрременной гарантии его независимости и свободном осуществлении им духовной власти во всей Вселен-

¹ Взятое из перевода Библии на латынь выражение «non serviam» – «не буду служить» (Иер. 2:20) – стало символом неповиновения Богу. – *Прим. пер.*

² Отряд французских пехотинцев, сформированный для защиты Папской области от отрядов итальянских патриотов. – *Прим. пер.*

³ Имеется в виду попытка ввести конституцию в Папской области. – *Прим. пер.*

ной. 18 лет назад мы уже попытались ввести светский режим⁴, за мгновение свергнутый революцией. Мы громко заявили о своем священном праве защищать его от новых нападений⁵, и пока наши солдаты охраняли священный город, революция дрожала перед ними. Но вот они ушли: и что же стало? Если бы другие мысли руководили правительством нашей страны, верной своим национальным традициям и своему славному титулу преемницы (католической. – *прим. пер.*) Церкви, Франция могла бы предложить Святому отцу нечто большее, чем временную поддержку. При ее (Франции. – *прим. пер.*) содействии Пий IX мог бы не бояться своих врагов; он бы спокойно выполнил свою двойную миссию понтифика-короля, и народ был бы уже давно ему обязан за те улучшения, к которым папа привел его, проявив щедрость и отеческую заботу. Сегодня мы, по-видимому, приблизимся к катастрофе с непредсказуемыми последствиями. В опасности не только будущее папского суверенитета. Вплоть до этого момента, лишая главу Церкви светской власти, речь шла лишь о том, чтобы вернуться к блаженной и почтенной нищете эпохи апостолов с целью избавиться от всех земных забот и чтобы он (папа. – *прим. пер.*) мог свободнее осуществлять свою духовную власть. Но теперь ничего не скрывается; через мирскую власть мы стремимся достичь духовную власть, преследуя сами принципы религии и власти. Вскоре логично встанет вопрос о том, чтобы мысль о Боге исчезла из наших законов и судов. Тогда людей будет связывать одна только выгода; правосудие будет не более чем условностью; не будет иного способа добиться его, кроме как силой, и таким образом социальный строй, загубленный до основания, рухнет... Нет, причина временного суверенитета папы не обоюбленна: она касается всех религий, всего общества и свободы. Поэтому мы должны предотвратить его ослабление любой ценой» [Chambord 1880, 255]. В этом письме граф де Шамбор не только напомнил о христианском призвании Франции и дал понять о роли, сыгранной королем Пипином Коротким в зарождении Папской области в VIII веке, но также подчеркнул важность независимости Святого Престола в сохранении западной цивилизации. Граф сомневался в том, что свобода и собственность отдельных лиц могут строго соблюдаться, в то время как игнорируются свобода и собственность Церкви.

Во время публикации папой Пием IX энциклики «*Quanta Cura*» и прилагавшегося к ней Силлабуса («Списка заблуждений») граф

⁴ Революция 1848–1849 годов в Папской области. – *Прим. пер.*

⁵ В 1849 году Наполеон III ввел войска на территорию Папской области по просьбе папы Пия IX. – *Прим. пер.*

де Шамбор не скрывал своего удовлетворения, написав в дневнике 27 декабря 1864 года: «В Риме очень известна Папская энциклика, осуждающая современные ошибки, атеистическое государство, свободу совести и мысли, волю народа против законного права, систему, базирующуюся на фактах, коммунизм и социализм, отрицание права Святого Престола и принципы основных статей Конкордата⁶» [Chambord 2009]. На следующий день граф добавил: «Папа в своей энциклике вспоминает об отлучении от церкви всех тех, кто владел церковным имуществом: за ним следуют 80 пунктов, осуждающих современные ошибки и религиозный либерализм журнала “Le Correspondant”⁷» [Chambord 2009].

Стоит ли вспоминать об этом? Энциклика «Quanta Cura» и Силлабус решительно осудили различные аспекты философской современности, возникшие в результате интеллектуальной революции второй четверти XVII века, отмеченной трудами Гассенди, Гоббса и Локка, Бэкона, Галилея и Декарта (см.: [Rouvillois 1996; Pichot-Bravard 2017]). В конечном счете Силлабус раскритиковал практически все философские течения: рационализм, примененный авторами эпохи Просвещения к теологическим исследованиям, которые иногда заходили так далеко, что даже отрицали божественную природу Христа; натурализм, ставший прогрессом в управлении человеческим обществом без учета религии; этатизм, стремившийся к монополии на образование и полное властвование государства над обществом и осуждавший основные принципы, на которых основывались наполеоновские политические институты; социализм, обеспечивавший власть государства над семьей; экономические доктрины, стремившиеся лишь к накоплению богатства; масонство, уже не раз осуждаемое с 1738 года; современный либерализм и релятивизм, происходившие из концепции абсолютной религиозной свободы. Силлабус, адресованный широкой публике, содержал 80 пунктов, которые церковное учение сочло неприемлемыми. Последний пункт вызвал самую бурную реакцию; он отверг следующее положение: «Римский Первосвященник может и должен примириться и вступить в соглашение с прогрессом, либерализмом и современной

⁶ Речь идет о Конкордате Наполеона, соглашении между папой Пием VII и Французской республикой в лице Первого консула, заключенном 15 июля 1801 года; при этом свобода вероисповедания сохранялась, священнослужители назначались и оплачивались государством (предварительно дав клятву верности), а церковь отказывалась от притязаний на возвращение своих земель (конфискованных во время революции), по которому католицизм был объявлен религией большинства французов. – *Прим. пер.*

⁷ Французский католический журнал. – *Прим. пер.*

цивилизацией». Силлабус стал одновременно осуждением принципов, на которых основывались вторичный цезаризм, этатизм и правовой позитивизм, а также либеральных тезисов, сформулированных Шарлем де Монталамбером в речи, которую он произнес годом ранее на католическом конгрессе в Махелене. Если этот пункт был особой мишенью для антиклерикальной прессы, то, по выражению Альбера герцога де Брольи, он вызвал в католических либеральных кругах «всеобщую панику» [Broglié 1938, 311]. В то время как Альбер де Брольи отказался от свободного толкования Силлабуса епископом Дюпанлу, Монталамбер рассматривал публикацию энциклики как личное оскорбление. Более прагматичный граф де Фаллу решил дождаться лучших времен, ничего не меняя в своих либеральных убеждениях. Наполеон III, отметив, что энциклика «содержит принципы, противоположные тем, которые лежат в основе конституции», решил запретить ее публикацию для епископов, позволив антиклерикальной прессе изобразить ее весьма карикатурно: «Долг правительства состоит в том, чтобы предотвратить публикацию доктрин, противоречащих нашему общественному порядку» [Maugain 1930, 710]. Только два священника нарушили запрет: епископ Матьё из Безансона и епископ де Дрё-Брезе из Мулена. Они были немедленно привлечены к ответу перед Государственным советом. Другие епископы ограничились открытыми обращениями к правительству, как, например, преподобный Дони, епископ Монтобана, и преподобный Пие, епископ Пуатье. Большинство епископов из-за либерализма или привязанности к имперскому режиму сохранили молчание в оценке энциклики и Силлабуса, что сбilo с толку многих священников и верующих.

Во Франции реакция, вызванная публикацией Силлабуса, выявила слабые места в единении католиков, сформировавшиеся расколы, которые зародились еще в период Июльской революции, когда иерархичность отделилась от легитимности. С одной стороны, они раскрыли подчиненное положение подавляющего большинства епископата перед политической властью. Из-за режима Конкордата большинство епископов были слугами государства в гораздо большей степени, чем служителями церкви. Это мешало Церкви превратить епископат в мощного посредника, способного донести до верующих религиозное учение, противоречащее интересам правительства. С другой стороны, они не стали навязывать значительной части католической элиты, включая консерваторов и легитимистов, принципы современной философии [Pichot-Bravard 2015]. При этом они обозначили препятствия, с которыми восстановление законной королевской власти должно было столкнуться спустя несколько лет. Именно те, кто не приняли Силлабус в 1865 году, предотвратили воцарение Генриха V в период 1871–1873 годов.

Либеральные католики как со стороны орлеанистов, так и со стороны легитимистов хотели обезопасить себя от возвращения короля, провозглашенного Силлабусом, навязав ему как обязательное условие принятие так называемых «принципов 1789 года», понятия столь же расплывчатого и неопределенного, как понятие «ценности республики» сегодня. Дневник графа де Шамбора наглядно показывает, до какой степени политические игры графа де Фаллу с группой легитимистов подорвали авторитет принца в рядах тех, кто клялся ему в преданности. Символический вопрос «выбора флага»⁸ означал гораздо более глубокую проблему: невозможность примирения христианской королевской власти с революционными ценностями. «Никто ни под каким предлогом не заставит меня согласиться стать лидером, законным королем революции», – писал граф де Шамбор в манифесте от 25 января 1872 года [Chambord 1880, 292]. Примирение с революцией вынудило бы его строить общественные институты на песке меняющихся обстоятельств и противоречивых принципов, не давая выполнить миссию христианского короля, как он ее представлял: обеспечение справедливости и восстановление гармонии во французском обществе. Как отметил Жан де Вигери в своей работе «Две Родины» («Les deux Patries»): «С государством, возникшим в результате Просвещения и революции, мы никогда ничего не сделаем. Вандейцы и граф де Шамбор понимали это. Возможно, однажды и все французы это поймут» [Vigueirie 1998, 240].

1.2. Справедливость и гармония

Граф де Шамбор высоко ценил свою миссию. Он не отказывался от возложенных на него обязанностей. Наследник старинного королевского рода обязан был поддерживать справедливость и равенство в обществе. На господстве справедливости должна была, по его мнению, стоять заново открытая гармония французского государства, пострадавшего от гражданской войны.

Быть королем для него означало развивать в себе добродетели, венчающие благородного человека. Письма графа свидетельствуют об этом. Граф де Шамбор чтит преданность Богу, сыновнее почтение, верность, откровенность, справедливость, щедрость, отвагу, силу и милосердие. Политика Генриха V основывалась на

⁸ Нынешний флаг Франции (французский триколор) появился в период Великой французской революции и стал символом республиканской формы правления; при реставрации Бурбонов был введен новый флаг – белое полотнище – символ монархии. – *Прим. пер.*

философии средневековых «княжеских зеркал»⁹, которые руководили поведением христианских королей более тысячи лет. Курс, выбранный Генрихом V, подчеркивал разрыв с макиавеллизмом, отделявшим политику от морали, с учениями Локка и Монтескье, формирующими политику один – на социальном компромиссе, другой – на политической свободе. Все это делалось с целью воссоединиться с идеями Аврелия Августина, определявшего власть как служение, а не господство: «Управляют те, которые заботятся, как то: муж – женою, родители – детьми, господа – рабами. Повинутся же те, о которых заботятся, как то: жены – мужьям, дети – родителям, рабы – господам. Но в доме праведного, живущего верою и находящегося еще в странническом удалении от оного небесного града, и управляющие служат тем, кем, по-видимому, управляют. Ибо управляют они не из желания господствовать, а по обязанности заботиться, и не из гордого своего начальственного положения, а из сострадающей предусмотрительности» [Аврелий Августин 2016, 44].

Важность добродетелей ясно видна в Манифесте от 8 июля 1871 года, в котором граф де Шамбор осуждал революционную пропаганду за необоснованные опасения законной королевской власти. Напротив, он намеревался говорить с народом откровенным, недвусмысленным языком: «Между вами и мной не должно быть недоразумений или скрытых мотивов» [Chambord 1880, 288]. Граф де Шамбор также порицал уличное насилие революционного меньшинства в 1789 и в 1871 году. «Незапятнанное знамя», на его взгляд, не просто белый флаг Первой реставрации¹⁰, но флаг, не запятнанный насилием и преступлениями террора. Однако эти омрачающие факты не помешали графу воздать должное храбрости солдат, отличившихся на полях сражений за трехцветным флагом: «Я искренне поклоняюсь величию французского народа. Под каким бы флагом ни шли наши солдаты, я восхищался их героизмом и благодарил Бога за то, что их храбрость возвеличила славу Франции» [Chambord 1880, 288]. Эти слова пробуждают в памяти прекрасное изречение герцога де Блакаса д'О в 1814 году,

⁹ Зерцало – средневековый дидактический жанр, свод знаний в какой-либо области человеческой деятельности: своеобразные трактаты по этике, порядку, нравственным предписаниям, специально предназначенным для глав государств. – *Прим. пер.*

¹⁰ В истории Франции Первая реставрация Бурбонов состоялась весной 1814 года, после распада Наполеоновской империи, и продержалась до 1 марта 1815 (начало периода «ста дней» Наполеона); Вторая реставрация последовала после окончательного поражения Бонапарта, в июле 1815 года, и продлилась до Июльской революции (1830); флаг при обеих реставрациях был один – белое полотно. – *Прим. пер.*

которое было обращено к бывшим слугам империи, обеспокоенным будущим: «Те, кто, служа Императору¹¹, служили Франции, также служат Франции, служа королю¹²». Граф де Шамбор унаследовал привязанность к белому флагу как долг почтения потомка: «Я не позволю вырвать знамя Генриха IV, Франсуа I и Жанны д'Арк из моих рук... Я получил его как священный дар от старого короля, моего деда, умершего в изгнании; он всегда был для меня неотделим от памяти об утраченной Родине; он развевался над моей колыбелью, и я хочу, чтобы он накрыл тенью мою могилу» [Chambord 1880, 289]. Чувствуя приближение смерти, граф де Шамбор вынужден был попросить Атаназы де Шаретта, чтобы его гроб был задрапирован белым знаменем папских зуавов, растерзанным под пулями битвы при Луаньи¹³. Таким образом он хотел отдать последнюю дань уважения зуавам – рыцарям, нанятым для защиты папы, перед их возвращением во Францию, в которую вторглись прусские войска. Сыновнее почтение, прорастающее для христианина из пятой заповеди: «Почитай отца своего и мать свою», – являет полное соответствие патриотизму, любви к земле отцов и желанию показать свою родину проявлением добродетелей. «Непоколебимой верностью своей вере и своему флагу, защищая саму честь Франции и ее славное прошлое, я готовлю ее будущее», – добавил он 25 января 1872 года [Nouvion, Landrodie 1884, 184]. В раздоре двух Франций¹⁴, замечательно изученным покойным Жаном де Вигери, выбор графа де Шамбора был очевиден. Он отвергал образ абстрактной родины, выдуманной революционерами, заменив его на приверженность идеям, продвигающим традиционную концепцию родины, основанную на исторических корнях и географии [Viguerie 1998].

Справедливость стояла во главе добродетелей графа де Шамбора, он не раз подчеркивал ее важность. В письме, адресованном графу де Сен-При 19 января 1867 года, граф настаивал на своем желании восстановить как «власть, основанную на монархической наследственности, уважаемой в принципе и в своих действиях, без слабости и произвола», так и «верховенство закона» [Chambord 1880, 257]. В письме графу де Карайон-Латуру 8 мая

¹¹ Наполеону I. – *Прим. пер.*

¹² Людовику XVIII. – *Прим. пер.*

¹³ Битва при Луаньи (Луаньи-Люмо-Поупри) состоялась 2 декабря 1870 года в ходе Франко-прусской войны. – *Прим. пер.*

¹⁴ Игра слов: «Les deux Patries» («Две Родины») – название книги Жана де Вигери; «раздор двух Родин», иными словами, двух политических систем: монархии и республики. – *Прим. пер.*

1871 года он заявил: «Я несу только религию, гармонию и мир; и я только хочу осуществить диктатуру милосердия, потому что в моих, и только моих руках, милосердие остается справедливостью» [Chambord 2013, 60]. В письме, адресованном графу де Мену 25 марта 1881 года, он настаивал: «Когда ошибка в тысяче различных форм возникает со всех сторон и среди бела дня, не наш ли долг утверждать закон, справедливость, правду, а честность и честь противопоставить дерзости зла?» [Nouvion, Landrodie 1884, 208].

Острое чувство справедливости питало социальные заботы графа де Шамбора. Он уделял внимание простым людям: пахарям, мастерам и рабочим. Свою волю на избавление рабочего класса от ужасных моральных, телесных и материальных страданий, обрушившихся с началом промышленной революции, он выразил в «Письме о рабочих». «Именно рабочий класс, на полях и в городах, судьба которого была предметом моих глубочайших забот и самых ценных исследований, пострадал больше всего от этого социального расстройтва», – настаивал он в Манифесте от 8 июля 1871 года [Les manifestes... 1871, 24]. «Кто обеспечит рабочему классу мир, рабочему – достойную жизнь, доступ к плодам его труда, стабильность в старости?» – риторически вопрошал он в письме от 25 января 1872 года [Nouvion, Landrodie 1884, 185].

Помимо «Письма о рабочих», граф также вдохновлял своих последователей на путь социального католицизма, представителями которого с 1830 по 1840 год были граф де Вильнёв-Баржемон, граф де Мелен и барон Ид де Невиль. Впоследствии в 1870-х и 1880-х годах это учение было дополнено размышлениями и работами графа Ла Тур дю Пена, Мориса Меньяна и графа Альбера де Мена. Граф де Шамбор с большим интересом следил и сопереживал политической борьбе, возглавляемой Альбером де Меном, депутатом от коммуны Понтиви с 1876 года. Не раз он воодушевлял и выражал в письмах одобрение его политике. Примерно в 1880 году вместе с Полем де Кассаньяком Альбер де Мен был одним из двух политиков, к которым граф проявлял наибольший интерес. «Речь, которую вы произнесли в Ване, принадлежит человеку, который, измеряя масштабы социальной опасности, уже столько раз находил в своем патриотизме смелость изобличить настоящее лицо революции и показать, какой должна быть контрреволюция», – писал граф Альберу де Мену 25 марта 1881 года [Nouvion, Landrodie 1884, 207], поздравляя его с речью, которую тот произнес незадолго до этого в бретонском городе Ване. Несмотря на то, что Альбер де Мен поддерживал движение Сплочения¹⁵, он оста-

¹⁵ Политика сплочения католиков-роялистов со светскими республиканцами, которая была обозначена в энциклике папы Льва XIII «Inter

вался верным графу де Шамбору всю свою жизнь. Эту верность, проливающую свет на его политические действия, он выразил 24 августа 1907 года: «Уже как 24 года назад умер граф де Шамбор, и с тех пор у меня больше нет тех политических убеждений. Я все еще остаюсь контрреволюционером, но не знаю, какую форму может принять эта контрреволюция». В глазах Альбера де Мена, как и в глазах де Шамбора, контрреволюция требовала восстановления социальной гармонии, стойкости перед соблазном учреждения мнимой монархии, облаченной в цвета революции, с целью возродить традиционную христианскую королевскую власть.

2. Возрождение традиционной христианской королевской власти

«Французская христианская монархия – это, по сути, умеренная монархия», – заявил граф де Шамбор в манифесте от 5 июля 1874 года [Chambord 1880, 310]. В адресованных французскому народу манифестах 1871–1874 годов он охарактеризовал умеренную христианскую монархию как равновесие. Он стремился восстановить единство страны вокруг монархии, верной своим традициям, оправдывая законные ожидания французов того времени (раздел 2.1). Равенство политических институтов требовало пересмотра порядка представительства – он должен был быть основан на реальной социальной действительности и направлен на достижение общего блага, что подразумевало восстановление местных свобод, подавленных наполеоновской централизацией (раздел 2.2).

2.1. Восстановление умеренной независимой монархии

Заручившись большинством голосов на всеобщих выборах 8 февраля 1871 года, монархисты, легитимисты, орлеанисты и независимые кандидаты обрели возможность на установление Третьей реставрации. Легитимистов насчитывалось немногим более ста восьмидесяти, орлеанистов – около ста шестидесяти, к которым добавилось около пятидесяти монархистов без явных династических предпочтений, таких как генерал Шангарнье. Однако помимо того, что граф де Шамбор не праздновал победу, он остро осознавал трудности, стоявшие на пути восстановления трона: «Ужасы войны никак не изменили страну. Ее пристрастия и устремления по поводу монархии продолжают оставаться революционными», – писал он в своем дневнике 12 февраля 1871 года [Chambord 2009].

Sollicitudines» (1892); иными словами, движение за принятие и присоединение к режиму Третьей республики. – *Прим. пер.*

Следующей весной граф де Шамбор вернулся во Францию после сорока лет изгнания и поселился в замке Шамбор, который был приписан ему еще при рождении. Однако расставленные политическими соперниками препятствия вынудили его покинуть Францию в июле 1871 года. Тем не менее в течение четырех лет (1871–1874) граф не раз обращался к французам в форме опубликованных в легитимистской прессе посланий. Они объясняли, каким будет его правление в случае восхождения на престол предков. Речь идет о манифестах от 8 июля 1871 года, 25 января 1872 года, 5 июля 1874 года, а также об опубликованном в начале ноября 1873 года в газете «L'Union» письме депутату-легитимисту от департамента Нижних Пиренеев Шарлю Шеснелону.

Манифест от 8 июля 1871 года раскрывает ряд важных вопросов: сдерживание монархии двухпалатным парламентом и восстановление местных свобод. «Помогая Богу, мы пойдем вместе, и когда потребуется, на широкой основе административной децентрализации и местных привилегий, правительство будет действовать в соответствии с реальными потребностями страны. Мы дадим гарантию этим общественным свободам, на которые имеет право каждый христианский народ, честно практикуемое всеобщее избирательное право и контроль двух палат, и мы восстановим национальное движение конца прошлого века, вернув ему его истинный характер» [Chambord 1880, 287]. Этот отрывок, как нам кажется, очень похож на письмо, которое Алексис де Токвиль адресовал графу де Шамбору двадцатью годами ранее, 14 января 1852 года. Через месяц после совершенного с целью остаться у власти Луи-Наполеоном Бонапартом государственного переворота, Токвиль, который придерживался традиций и симпатизировал легитимистам, признал, что граф де Шамбор стал бы единственным возможным спасением от возрождающегося цезаризма, при условии гарантии свобод. Чтобы преодолеть предрассудки, которые питала большая часть страны по отношению к старой династии¹⁶, «необходимо, чтобы (граф де Шамбор. — Ф. П.-Б.) представлял в глазах французов неизменную свободу и с самого начала олицетворял дух свободы и достаточных гарантий» [Tocqueville 1951, 467]. Токвиль посоветовал ему «принять твердое и окончательное решение по восстановлению во Франции конституционной представительной монархии, характеризующейся: а) гарантией личной свободы; б) реальным национальным представительством; в) полной свободой и гласностью парламентских

¹⁶ Согласно Токвилю, «старая династия глубоко антипатична большинству стран», поскольку они отвергают старый режим и старые привилегии, которые она символизирует [Tocqueville 1893, 311].

дискуссий; г) подлинной свободой прессы» [Tocqueville 1951, 469]. В итоге речь шла о восстановлении монархии в соответствии с Хартией 1814 года, т.е. монархии, связанной со всеобщим избирательным правом, в рамках которой парламент, противник любой идеи национального суверенитета, мог бы «прежде всего быть крайне ограниченным в своих полномочиях и продолжительности работы». А также монархии, уважающей свободу печати, созданной так, чтобы избежать «злоупотреблений грозной свободой» [Rials 1987, 165].

Монархия, которую намеревался воплотить в жизнь граф де Шамбор, была независимой. Она передавала власть сильному государю, ставя его выше обсуждений и переговоров, чтобы он мог бы стать и арбитром частных интересов, и гарантом общего блага. Он считал, что слабый правитель ничего не сможет сделать для восстановления справедливости в обществе. Он был бы только поручителем, скрывающим схватку интересов, бессильным защитить права самых слабых перед лицом аппетита сильных: «Союз народа и короля позволил французской монархии на протяжении многих веков расстраивать расчеты врагов короля и поработителей народа», – вспоминал он в манифесте от 5 июля 1874 года [Dubosc de Pesquidoux 1887, 137].

Это основная причина, как нам кажется, непримиримости графа с условиями, которые либеральные консерваторы, орлеанисты и легитимисты, пытались ему навязать: «Претензии сегодня дают мне понять требования завтрашнего дня, и я актом слабости не могу дать согласие на начало укрепляющего и сильного правления... Нам вместе предстоит большая работа... Вот почему я хочу быть тем, кем являюсь. Будучи ослабленным сегодня, завтра я уже буду беспомощен. Речь идет ни о чем ином, как о восстановлении глубоко обеспокоенного общества на естественных основаниях, на обеспечении господства закона, возрождении внутреннего процветания, заключении прочных внешних союзов, и прежде всего небоязни применения силы на службе порядка и справедливости», – писал он Шеснелону осенью 1873 года [Dubosc de Pesquidoux 1887, 123].

Однако монархия, которую намеревался воплотить граф де Шамбор, была бы не абсолютной монархией, возродившей давно разрушенные политические институты, а умеренной монархией, стремившейся к балансу между независимостью короля – главы государства – и представительством населения, объединившегося вокруг него предпринятыми усилиями для достижения общего блага: «Бог мне свидетель: в моем сердце только одна страсть – счастье Франции. У меня есть только одно стремление – участвовать в работе по восстановлению, которая не может быть

исключительной работой партии, она требует лояльной поддержки и самоотверженности», – заявил он 25 января 1872 года [Nouvion, Landrodie 1884, 185].

«Я ищу в представителях нации внимательных помощников для изучения вопросов, находящихся под их контролем, но я не хочу бесплодных парламентских баталий, в которых суверен слишком часто оказывается бессильным и ослабленным. И если я не приемлю формулу иностранного импорта, которую отвергают наши национальные традиции, с королем, который царствует, но не правит, я снова чувствую себя в совершенном сообществе с желаниями огромного большинства, которое ничего не понимает в этих выдумках, кто устал от этой лжи», – добавил он 5 июля 1874 года [Chambord 1880, 312].

«Это самоотверженное состязание» потребовало пересмотра правил представительства, чтобы не допустить его монополизации интеллектуальными кругами.

2.2. Учреждение представительства на основе местных свобод

Размышления графа де Шамбора о сложном вопросе представительства сочетались с желанием ликвидировать якобинскую централизацию, признанную Наполеоном Бонапартом по принятому в плювиозе VIII года (17 февраля 1800 года) закону, и восстановить местные свободы, подавленные после революции. Рассуждения графа де Шамбора о децентрализации подпитывались указом о реформе королевства, подготовленным в 1832 году герцогом Блакасом д'О, который планировал разделить Францию на девятнадцать частей, каждая из которых объединяла бы несколько департаментов. В письме, адресованном графу де Сен-При, граф де Шамбор предусматривал «реформу несправедливых законов, которые... лишают наиболее необходимых прав и свобод путем преувеличения административной централизации общин, городов, провинций и других различных объединений» [Chambord 1880, 70]. Граф де Шамбор посвятил восстановлению местных свобод два письма, первое из которых было опубликовано в 1862 году, а второе – в 1865. Внимательное чтение этих писем, кажется, снова свидетельствует о вероном влиянии Алексиса де Токвиля, чьи размышления по этому поводу во многом схожи с размышлениями графа.

В первом письме граф предложил «в значительной степени децентрализовать администрацию, но постепенно и осторожно, не лишая ее инициативы и безопасности, которыми она обязана опеке государства... Необходимо расширять и предоставлять каждому возможность быть полезным, посвящая себя в соответствии со своими способностями управлению общими интересами, обеспе-

чивать распределение положений в обществе по способностям и заслугам, поддерживать постоянным соперничеством подражание самоотверженности, уму и активности в открытой для всех карьере. Таким образом, придя к достижению этого влияния и различий, увековеченных оказываемыми услугами, возникнет то, чем мы сможем законно гарантировать децентрализацию... Призывая всех французов более или менее заботиться о своих интересах в своих муниципалитетах, кантонах и департаментах, мы скоро увидим формирование большого штата сотрудников, которые объединят свою независимость и честность с практическим опытом в делах» [Chambord 1880, 217].

Эти местные свободы, как и профессиональные союзы, воссоздание которых предложил граф, свидетельствовали о его намерении вернуть обществу его естественную жизнеспособность, атрофированную стремлениями революционного государства поглотить общество, дать ему его сущность и собственное лицо и управлять всеми проявлениями социальной жизни. Ученикам Руссо, утверждающим, что все существует только посредством закона, «выражения общей воли», и что ничего не существует вне закона, граф де Шамбор ответил, что общество существует естественным образом, что государство необходимо уважать, обеспечивая верховенство справедливости и мира.

Эти местные свободы формировали систему представительства, придуманную графом де Шамбором. Она основывалась на «честном соблюдении всеобщего избирательного права» и обеспечивалась отбором людей знатного происхождения, имевших прогрессивный опыт работы в местных органах. Эта система имела определенное сходство с системой, установленной папой Пием IX в Папской области в начале 1850-х годов.

Таким образом, муниципальные советники избирались бы всеобщим голосованием и, в свою очередь, избирали бы провинциальных советников, ответственных за управление делами вышеупомянутых девятнадцати провинций. Эти провинциальные советники также, в свою очередь, избирали бы депутатов, призванных обсуждать государственные вопросы. Таким образом, всеобщее избирательное право было бы ограничено трехступенчатой электоральной структурой, позволяющей консультироваться с каждым членом по компетентным вопросам, обучать исполнению обязанностей и делать выбор на основе опыта и заслуг. Знатные люди призывались бы к более высокой ответственности, сохраняя при этом влияние интеллектуальных кружков, которые с 1789 года не раз отклоняли принятие всеобщего избирательного права, подменяя конкретные ожидания французов своими идеологическими замыслами.

«Вместе нам предстоит большая работа. Я готов, абсолютно готов взяться за дело: с завтрашнего дня, с этого вечера, с этого момента. Вот почему я хочу полностью оставаться тем, кем являюсь», – сказал он в своем письме Шарлю Шеснелону [Chambord 1880, 305]. Но графа де Шамбора не услышали. Он ожидал, что французы примут его с распростертыми объятиями: «Франция увидит конец своих испытаний, когда захочет это понять. Я – тот лоцман, способный привести корабль в порт, потому что у меня для этого есть миссия и полномочия», – добавил он в Манифесте от 5 июля 1874 года [Chambord 1880, 307]. В этом отношении Людовик XVI, Карл X и даже Луи-Филипп – прежде Бурбоны, чем граждане, – учили нас, что король не расстреливает свой народ и предпочитает жертвовать своей короной, а не жертвовать людьми ради сохранения своего трона. Как писал Ипполит де Виллемессан в «Фигаро»: «Король никогда ничего не замыслит и никогда не согласится навязать себя Франции. Поэтому он с подобающим ему достоинством будет ждать того дня, когда его призовет страна» [Les manifestes... 1871, 34].

Граф никогда не намеревался навязать свою волю французскому народу, принудить его к легитимности, используя средства, противоречащие ее принципам. Контрреволюция – это не белая революция, а противоположность революции. Здесь нельзя управлять с помощью революционных методов, таких как бунт, ложь, государственный переворот и преступление. Она требует использования средств, которым учит христианская мораль. Следуя примеру Христа, который предлагает свою любовь людям, но отказывается заставить их любить его, потому что принуждение уничтожит эту любовь, граф де Шамбор предложил французам присоединиться к нему, отказавшись не только от сделок, но и от принуждения, потому что в его представлении восстановление традиционной королевской власти должно было основываться на согласии между принцем и его народом, на принципе взаимности обязательств, чего требует свобода. Будучи антилибералом, граф де Шамбор гораздо более уважительно относился к свободе других, чем сами либералы. Помимо провала реставрации, граф де Шамбор, по крайней мере, сохранил наследие королевской власти и ее неприкосновенность, просвещая свой народ о смысле христианской королевской власти и выковывая для будущего каркас последовательной контрреволюционной доктрины.

После смерти графа Поль де Кассаньяк, депутат-бонапартист от департамента Жер, вспоминал: «Фигура графа де Шамбора была знатная, внушительная, и не будет преувеличением сказать,

что мы им горячо восхищались... Этот человек никогда не был в изгнании. Он был великим королем, более великим, чем многие из тех, кому удалось занять трон. Он правил без короны и без королевства... Его упрекали в нерешительности. Какая горькая насмешка... По правде говоря, ему предлагали престол, но на неприемлемых условиях... Для дерзкого беарнца Париж стоил мессы. Для графа де Шамбора корона никогда не стоила подлости» [Nouvion, Landrodie 1884, 347].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аврелий Августин 2016 – *Аврелий Августин*. О граде Божием: Ч. IV. Кн. 19–22. – М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016.

Brogie 1938 – *Brogie A., duc de*. Mémoires. T. I. – Paris: Calmann-Lévy, 1938.

Chambord 1880 – *Chambord H., comte de*. Etude politique: correspondance de 1841 à 1879. – Geneve: Grosset et Trembley, 1880.

Chambord 2009 – *Chambord H., comte de*. Journal (1846–1883). Carnets inédits. – Paris: F.-X. de Guibert, 2009.

Chambord 2013 – *Chambord H., comte de*. Lettres et écrits politiques du comte de Chambord. – Clermont-Ferrand: Paléo, 2013.

Dubosc de Pesquidoux – *Dubosc de Pesquidoux L.* Le comte de Chambord d'après lui-même : étude politique et historique. – Paris : V. Palmé, 1887.

Les manifestes... 1871 – Les manifestes du comte de Chambord et la presse parisienne / publiées par Georges d'Heylli. – Paris: Librairie des bibliophiles, 1871.

Maurain 1930 – *Maurain J.* La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869. – Paris: Félix Alcan, 1930.

Nouvion, Landrodie 1884 – *Nouvion G. de, Landrodie E.* Le Comte de Chambord (1820–1883). – Paris: Jouvet et C^{ie}, 1884.

Pichot-Bravard 2015 – *Pichot-Bravard P.* La réception du Syllabus en France // Divinitas. Rivista internazionale di ricerca e di critica teologica. 2015. Anno LVIII. Numero unico. P. 397–418.

Pichot-Bravard 2017 – *Pichot-Bravard P.* Progrès, Lumières et Révolution // Vu de Haut. 2017. N° 23. P. 7–25.

Rials 1987 – *Rials S.* Révolution et Contre-Révolution au XIX^e siècle. – Paris: Albatros, 1987.

Rouvillois 1996 – *Rouvillois F.* L'invention du progrès. – Paris: Kimé, 1996.

Sauvé 1887 – *Sauvé H.* Questions religieuses et sociales de notre temps. – Paris: Société générale de librairie catholique; Laval: Chailland, 1887.

Tocqueville 1893 – *Tocqueville A. de*. Souvenirs. – Paris: Calmann-Lévy, 1893.

Tocqueville 1951 – *Tocqueville A. de*. Œuvres, papiers et correspondances: Ecrits et discours politiques. Vol. 3. – Paris: Gallimard, 1951.

Viguerie 1998 – *Viguerie J. de*. Les Deux Patries. – Poitiers: DMM, 1998.

REFERENCES

Aurelius Augustine (2016) *The City of God* (Vol. 4, Books 19–22). Moscow: Direkt-Media (Russian translation).

Brogie A., duc de. (1938) *Mémoires* (Vol. 1). Paris: Calmann-Lévy (in French).

Chambord H., comte de. (1880) *Etude politique: correspondance de 1841 à 1879*. Geneve: Grosset et Trembley (in French).

Chambord H., comte de. (2009) *Journal (1846–1883). Carnets inédits*. Paris: F.-X. de Guibert (in French).

Chambord H., comte de. (2013) *Lettres et écrits politiques du comte de Chambord*. Clermont-Ferrand: Paléo (in French).

d'Heylli G. (Comp.) (1871) *Les manifestes du comte de Chambord et la presse parisienne*. Paris: Librairie des bibliophiles (in French).

Dubosc de Pesquidoux L. (1887) *Le comte de Chambord d'après lui-même: étude politique et historique*. Paris : V. Palmé (in French).

Maurain J. (1930) *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*. Paris: Félix Alcan (in French).

Novuvion G. de & Landrodie E. (1884) *Le Comte de Chambord (1820–1883)*. Paris: Jouvett et C^{ie} (in French).

Pichot-Bravard P. (2017) Progrès, Lumières et Révolution. *Vu de Haut*. Vol. 23, pp. 7–25 (in French).

Pichot-Bravard P. (2015) La réception du Syllabus en France. *Divinitas. Rivista internazionale di ricerca e di critica teologica*. Vol. 58, special issue, pp. 397–418 (in French)

Rials S. (1987) *Révolution et Contre-Révolution au XIX^e siècle*. Paris: Albatros (in French).

Rouvillois F. (1996) *L'invention du progrès*. Paris: Kimé (in French).

Sauvé H. (1887) *Questions religieuses et sociales de notre temps*. Paris: Société générale de librairie catholique; Laval: Chailland (in French).

Tocqueville A. de. (1893) *Souvenirs*. Paris: Calmann-Lévy (in French).

Tocqueville A. de (1951) *Œuvres, papiers et correspondances: Ecrits et discours politiques* (Vol. 3). Paris: Gallimard (in French).

Viguerie J. de. (1998) *Les Deux Patries*. Poitiers: DMM (in French).

Рецепция Огюстом Контом идеи прогресса человеческого разума Николя де Кондорсе*

О.А. Виноградова

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

*Первый Московский Государственный медицинский университет
имени И.М. Сеченова, Москва, Россия*

Аннотация

В предлагаемой статье делается попытка осмыслить влияние идей Николая де Кондорсе на формирование мысли Огюста Конта, а также сопоставить теории прогресса этих французских философов по их ключевым критериям – образованию, науке и праву. В конце XIX века во Франции появилось новое направление интеллектуальной мысли – теория прогресса человеческого разума. Автором этой теории был философ, математик и государственный деятель Николая де Кондорсе. Позже идеи Кондорсе нашли отражение в работах родоначальника позитивизма Огюста Конта, который на их основе создал собственную систему прогресса цивилизации, названную законом трех стадий интеллектуальной эволюции человечества. Доктрину Кондорсе можно представить как некую цельную «систему прогресса», фундаментом которой является понятие «perfectibilité» – бесконечное стремление человека и общества к совершенствованию. Реальный прогресс человеческого разума, по мнению философа, имеет под собой три основы – развитую систему публичного бесплатного образования, прогрессивное право и постоянно совершенствующиеся науку, технику и искусство. Огюст Конт, вдохновленный работами Кондорсе, подчеркивает, что предшественник, во-первых, создал важное научное представление о социальном прогрессе человечества как о непрерывном историческом процессе, а во-вторых, обозначил главный объект исследования социальной философии – изучение фундаментальной последовательности различных социальных состояний. Однако важным отличием идеи прогресса Конта от аналогичной у Кондорсе является ее индустриальная составляющая. Прогресс общества у Конта немыс-

* Статья подготовлена в результате исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

лим без прогресса техники и экономики. И даже цивилизацию Конт определяет как совместное развитие человеческого разума и воздействие человека на природу. Другими словами, прогресс Конта включает в себя прогресс наук, искусств (*beaux-arts*) и промышленности. В статье обосновывается, что аргументы о важности морального и интеллектуального совершенствования для прогресса, высказанные в заочном споре между Кондорсе и Контом, актуальны и по сей день.

Ключевые слова: Кондорсе, Конт, прогресс, *perfectibilité*, образование, интеллектуальная эволюция, Просвещение, позитивизм.

Виноградова Ольга Андреевна – стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований имени А.В. Поletaева (ИГИТИ) Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», ассистент кафедры философии и биоэтики Первого МГМУ имени И.М. Сеченова.

ovinogradova@ya.ru

<http://orcid.org/0000-0001-8075-6884>

Для цитирования: *Виноградова О.А.* Рецепция Огюстом Контом идеи прогресса человеческого разума Николая де Кондорсе // Философские науки. 2020. Т. 63. № 9. С. 90–114.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-90-114

Auguste Comte's Reception of Nicolas de Condorcet's Idea of the Progress of the Human Mind*

O.A. Vinogradova

*National Research University Higher School of Economics,
Moscow, Russia;*

I.M. Sechenov First Moscow State Medical University, Moscow, Russia

Abstract

This article discusses the influence of the ideas of Nicolas de Condorcet on the formation of the thought of Auguste Comte, as well as compares the theories of progress of these French philosophers according to their key criteria: education, science, and law. At the end of the 19th century, a new direction in intellectual thought appeared in France was the theory of the progress of the human mind. The author of this theory was the philosopher, mathematician, and statesman Nicolas de Condorcet. Later, Condorcet's ideas were reflected in the works of the positivism's founder, Auguste Comte, who on their basis created his own system of civilization progress, which was called the Law of Three Stages of the intellectual evolution of

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University and funded by the Russian Academic Excellence Project "5–100."

mankind. Condorcet's doctrine can be defined as a kind of integral "system of progress," which is founded on the concept of perfectibility (the endless ambition of man and society to improvement). According to the philosopher, the real progress of the human mind has three keystones: a developed system of public free education, progressive law and constantly improving science, technology and art. Auguste Comte, inspired by the works of Condorcet, emphasizes that the predecessor, on the first hand, created an important scientific notion of the social progress of humanity as an ongoing historical process; and on the other hand, he designated the main object of research in social philosophy, which consists in the study of the fundamental sequence of various social conditions. However, an important difference between Comte's and Condorcet's ideas of progress is an industrial aspect. Comte's progress of society is inconceivable without the progress of technology and economics. And even civilization the philosopher defines as the joint development of the human mind and human impact on nature. Thus, Comte's progress includes the progress of the sciences, the *beaux-arts*, and industry. The author concludes that the French philosophers' arguments on the significance of moral and intellectual perfectibility for progress are still relevant for the contemporary technocratic world.

Keywords: Condorcet, Comte, progress, perfectibility, education, intellectual evolution, Enlightenment, positivism.

Olga A. Vinogradova – Assistant Research Fellow, Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities; National Research University Higher School of Economics; Assistant, Department of Philosophy and Bioethics, I.M. Sechenov First Moscow State Medical University.
ovinogradova@ya.ru
<http://orcid.org/0000-0001-8075-6884>

For citation: Vinogradova O.A. (2020) Auguste Comte's Reception of Nicolas de Condorcet's Idea of the Progress of the Human Mind. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 9, pp. 90–114. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-90-114

Введение

В конце марта 1794 года в тюрьму городка Бур-ля-Рейн (Бур-Эгалитэ) под Парижем был доставлен человек «в высокой сильно помятой шляпе, жеваной карманьоле и с четырехдневной щетиной» [Бадентэр, Бадентэр 2001, 349], который имел неосторожность в местном ресторане заказать омлет из двенадцати яиц. Посетитель имел крайне изнуренный вид, не носил трехцветной кокарды, а главное – не предъявил удостоверения о благонадежности, чем вызвал подозрения местных жителей и был отправлен в тюрьму. 29 марта в четыре часа пополудни смотритель тюрьмы, зайдя в одиночную камеру, обнаружил заключенного мертвым,

тот, по одной из версий, принял яд, чтобы избежать позора и унижения публичной казни.

Так окончил свою жизнь ученый, политик, государственный деятель, бывший президент Национального конвента Франции Николя де Кондорсе, «последний из философов, без которых Республика не появилась бы на свет» [Бадентэр, Бадентэр 2001, 352].

Позже к трудам Кондорсе стали обращаться ученые во всем мире – основатель теории прогресса и философии истории дал науке множество идей, благодаря которым «концепция прогресса более не являлась категорией лишь исторической, но стала политическим результатом сочетания математики и юриспруденции» [Kintzler 1984, 35].

Но несмотря на то, что с одной стороны, об использовании теории вероятностей или теории общественного выбора (так называемого «парадокса Кондорсе») написано достаточно много работ, с другой стороны, влияние доктрины этого философа на формирование, например, социологической науки недостаточно изучено в современной российской философской традиции.

Исторически родоначальником социологии как самостоятельной науки принято считать французского мыслителя Огюста Конта (1798 – 1857), который впервые ввел это понятие в 47-м уроке своего «Курса позитивной философии» [Comte 2017, 54]. Изучив это и другие произведения Конта, мы обнаруживаем очевидную схожесть идей и подходов автора позитивизма с работами Николя де Кондорсе, на основании чего можно сделать предположение о том, что именно труды Кондорсе вдохновили Конта на создание социологии. Взяв за основу, местами существенно переработав ключевые идеи теории прогресса Кондорсе, Конт сформулировал на их базе собственную систему позитивной политики и прогресса цивилизации. Поэтому цель данной статьи мы видим в том, чтобы изучить влияние мысли Николя де Кондорсе на работы Огюста Конта, определить степень этого влияния, а также выявить сходства и различия в теориях прогресса этих двух французских философов.

Современное исследование доктрин Кондорсе и Конта философами по обе стороны океана является важной попыткой сформировать целостный взгляд на эпоху Просвещения и на последовавшие за ней исторические процессы, переосмыслить так называемый «проект Просвещения» и найти в нем новый, актуальный для сегодняшнего общества смысл и источник вдохновения.

Прогресс человеческого разума или интеллектуальная эволюция?

Доктрину Кондорсе можно представить как некую цельную «систему прогресса» [Vinoche 2018, 198], в основе которой лежит понятие «perfectibilité» – бесконечное стремление человека и общества к совершенствованию [Vinogradova, Ugleva 2019, 113–131]. Являясь одновременно фундаментом, целью и средством прогресса, perfectibilité подразумевает непрерывное развитие «интеллектуальных, моральных и физических способностей, которое может быть обусловлено или совершенством инструментов, увеличивающих интенсивность и направляющих употребление этих способностей, или даже совершенством естественной организации человека» [Кондорсе 2010, 222–223].

Идею прогресса (а для Кондорсе единственно важный и возможный прогресс человечества есть прогресс человеческого разума) также, как и концепцию perfectibilité, французский философ постулирует в своем последнем произведении, написанном в изгнании незадолго до трагической гибели – «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума». Труд, который потомки позже назовут «настоящим философским гимном прогрессу» [Bouton 2004, 33], впервые в истории мысли представляет развитие человечества в качестве непрерывного линейного поступательного движения цивилизации от начала времен к счастливому и благому будущему. Кондорсе описывает всю историю человечества в виде десяти эпох, каждая из которых наследует и объединяет достижения предыдущих и служит трамплином последующим. Завершающая, десятая эпоха, содержит в себе картину будущего, в которой Кондорсе позволяет себе делать прогнозы развития человечества в соответствии с идеями совершенствования, всеобщего благосостояния и «торжества разума для защиты свободы» [Кондорсе 2010, 258].

Реальный прогресс человеческого разума, по мнению философа, имеет под собой три основы – развитую систему публичного бесплатного образования, прогрессивное право и постоянно совершенствующиеся науку, технику и искусство. Эти общественные институты в совокупности представляют собой целостную гармоничную систему, которая при должном взаимодействии частей между собой приведет человеческий род к абсолютному счастью.

«Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе настолько вдохновил Огюста Конта, что в 1819 году в очерке «О политических работах Кондорсе» он написал, что «абсолютно необходимо наблюдать и изучать общий курс человеческого разума, потому что это единственный спо-

соб четко понять, насколько он далек от вершины своего пути и куда он идет» [Comte 1970b, 485], а в 1823 году анонсировал публикацию собственного сочинения на эту тему под названием «Эскиз исторической картины прогресса *цивилизации*» [Comte 1970a, 46–47].

В серию работ, посвященную формированию системы исторических наблюдений за общим прогрессом человеческого разума, входят несколько произведений Конта, среди которых «План научных работ, необходимых для реорганизации общества» (1822), «Курс позитивной философии» (1830–1842), «Дух позитивной философии» (1844), «Система позитивной политики, или социологический трактат, учреждающий религию человечества» (1851–1854) и другие.

И во всех этих трудах в качестве одной из ключевых идей обозначается важность прогресса для формирования нравственных и эффективных политических и социальных законов: «В политике не может быть ничего более высокого, более сильного, более философского, чем рассмотрение целостного и последовательного развития человеческого разума. Потому что, когда мы анализируем все движения социальной машины настолько тщательно, насколько это возможно, мы обнаруживаем, что закон прогрессивного развития цивилизации является его общим и окончательным регулятором» [Comte 1970b, 484].

Восхищаясь гением Кондорсе, Конт подчеркивает, что тот, во-первых, создал важное научное представление о социальном прогрессе человечества как о непрерывном историческом процессе, а во-вторых, обозначил главный объект исследования социальной философии – изучение фундаментальной последовательности различных социальных состояний [Comte 2017, 55].

Одно из главных достижений Кондорсе состоит, на взгляд Конта, в идее «представить *все великие исторические эпохи* как различные определенные фазисы одной и той же основной эволюции, где каждый фазис вытекает из предшествовавшего и подготавливает следующий за ним в зависимости от неизменных законов, точно определяющих его специальное участие в общей цепи фактов; эта философия позволяет всегда без упрека в непоследовательности и пристрастии отдавать должную философскую справедливость всем событиям, содействовавшим прогрессу» [Конт 2016, 47]. Целью и результатом такой работы становится создание учения, «которое удовлетворительно объяснит совокупность прошлого, неизбежно получит, благодаря только этому доказательству, руководящую роль в направлении мысли будущего» [Конт 2016, 47].

Это учение Конт описывает в своем «Духе позитивной философии», где вводит понятие интеллектуальной эволюции человечества, синонимичное идее прогресса человеческого разума Кондорсе. Объединив десять исторических эпох, описанных в «Эскизе» Кондорсе, автор позитивизма создает на их основе три стадии развития человечества: теологическую (до 1300 года), метафизическую (с 1300 по 1800 год) и позитивную (научную, XIX в.). Он считает, что эпохи необходимо распределить в соответствии с историей самой важной системы идей – идей морали и политики [Comte 1970b, 486]. И критикует Кондорсе за отсутствие в его произведении общего порядка систематизации; по мнению Конта, его предшественник определил эпохи неоднородно, произвольно выбрав в качестве исторических вех прогресса либо политические события, либо события научные, открытия в искусстве или же, например, появление какой-либо замечательной персоны [Comte 1970b, 487]. По мнению Конта, эта разнородность лишает произведение когерентности, не дает возможности установить непрерывные и взаимосвязанные наблюдения, следовавшие от одного события к другому [Comte 1970b, 487], что делает всю работу философа напрасной, так как при помощи плохо систематизированного и скоординированного прошлого невозможно точно определить общий аспект социального будущего: «То, за что мы могли справедливо упрекнуть Кондорсе, было не в том, что он хотел определить будущее, а в том, что он плохо определил его. Это было связано с тем, что его изучение прошлого было абсолютно ошибочным по ранее изложенным основаниям. Кондорсе плохо скоординировал прошлое, будущее не возникло из него [Comte 1970a, 133].

Для Конта «распределение эпох является в работе такого рода самой важной частью плана или, проще говоря, оно само составляет план, рассматриваемый в его наибольшей общности, потому что фиксирует основной способ согласования наблюдаемых фактов. Однако распределение, принятое Кондорсе, является абсолютно порочным, поскольку оно не удовлетворяет даже самым ощутимым условиям – представлению однородного ряда. Мы видим, – говорит автор позитивизма, – что Кондорсе никоим образом не почувствовал важность философского расположения эпох цивилизации» [Comte 1970a, 123–124].

Также Конт критикует Кондорсе за то, что тот обличает недостатки предыдущих эпох, не признавая их достоинства, считая, что состояние цивилизации в восемнадцатом веке бесконечно превосходит века минувшие. Но поскольку общий прогресс может быть только суммой частичного прогресса, достигнутого цивилизацией во всех предшествующих промежуточных состоя-

ниях, Конт указывает на отсутствие в этой идее Кондорсе смысла, ведь последовательно рассматривая эти различные состояния, тот представляет их почти всегда временами упадка. Поэтому, если следовать логике, прогресс человечества базируется ни на чем, получается, что «существует вечное чудо, и прогрессивный марш цивилизации становится следствием без причины» [Comte 1970a, 130].

Различные эпохи цивилизации вместо того, чтобы быть распределенными согласно более или менее важным событиям, как это делал Кондорсе, должны быть организованы в соответствии с неким философским принципом, считает Конт. Главное эпохальное разделение должно представлять собой наиболее общий обзор истории цивилизации [Comte 1970a, 125]. Таким философским принципом он предлагает сделать позитивизм: «В реальной позитивной политике должен преобладать абсолютно противоположный дух. Учреждения и доктрины должны рассматриваться как совершенные во все времена, включая нынешнее состояние цивилизации. . . Кроме того, в период их полной силы они всегда носили прогрессивный характер и никогда не ретроградный, в противном случае они не могли бы противостоять маршу цивилизации, из которого они черпают всю свою силу» [Comte 1970a, 125].

Таким образом, Кондорсе (а за ним и Конт) постулируют новую, прогностическую, функцию истории, где сама история перестает быть наукой о прошлом, но становится наукой об актуальном будущем, которое возможно не просто предугадать, а математически смоделировать.

Обнаружить, установить общий закон развития человеческого разума, показать связь конкретных наблюдений – важнейший подготовительный этап создания позитивной политической теории. Важнейший, но не единственный. По мнению Конта, истинно позитивная теория политики должна взять точку отсчета и направление не только в общих фактах, касающихся прогресса цивилизации, но и в вытекающем из этого прогресса законе ее совершенствования [Comte 1970b, 489]! И несмотря на то, что кондорсистский термин «perfectibilité» Конт практически не употребляет¹, – саму идею совершенствования человека и общества, заимствованную у предшественника, он не просто воспроизводит – он делает ее залогом развития позитивизма и интеллектуальной эволюции всего человеческого рода:

¹ Нам удалось обнаружить всего три упоминания термина в работах «Курс позитивной философии», «Система позитивной политики».

Новая философия непосредственно определяет необходимое назначение всего нашего существования – одновременно личного и социального – *беспрерывное улучшение не только нашего состояния, но так же, и в особенности, нашей природы*, поскольку это во всех отношениях допускает совокупность внешних или внутренних реальных законов. Возводя, таким образом, идею прогресса в истинно основной догмат человеческой мудрости, как практической, так и теоретической, положительная философия сообщает ей наиболее благородный и в то же время наиболее полный характер, представляя всегда второй вид совершенствования высшим, чем первый... Догмат прогресса может, таким образом, стать достаточно философским только на основании точной оценки того, что преимущественно составляет это беспрерывное улучшение нашей природы, *улучшение, являющееся главной целью поступательного движения человечества* [Конт 2016, 45–46].

Для Конта (как и для Кондорсе) совершенствование является фундаментальным биологическим инстинктом человека, при этом моральное совершенствование не только неотделимо от физического и интеллектуального, оно превалирует над ними [Comte 2017, 124]. Но здесь важно понимать, что для автора позитивизма не любое развитие, улучшение являются фундаментом интеллектуальной эволюции. «Химерический поиск невозможного совершенства» [Comte 1970a, 140–141], наоборот, тормозит развитие человечества и отвлекает усилия ученых от их истинного предназначения, коим является позитивизм – источник морального улучшения, интеллектуального и физического прогресса, жизненной гармонии.

Говоря о совершенствовании, Конт создает своего рода иерархию, его фундаментальную шкалу: сначала идет совершенствование материальное, затем физическое, после интеллектуальное, и наконец моральное. Потому что лишь последнее «способствует нашему истинному счастью более прямым, более полным и более определенным образом, чем любое другое» [Comte 1880, 108].

Критикуя Кондорсе за отсутствие системности и когерентности в распределении эпох, Конт привносит в теорию интеллектуальной эволюции позитивистское понятие порядка, которое становится важной составляющей так называемой «священной формулы позитивистов», включающей в себя «Любовь как принцип, Порядок как основание, Прогресс как цель» [Comte 1880, 387]. Порядок является постоянным условием прогресса, в то время как прогресс есть постоянная цель порядка. Для Конта «позитивизм непосредственно представляет известный человеческий прогресс, всегда заключающийся в простом развитии фундаментального

порядка, который обязательно содержит в себе семя всего возможного прогресса» [Comte 1880, 105].

Другим отличием теории интеллектуальной эволюции Конта от теории прогресса человеческого разума Кондорсе, безусловно, можно назвать отношение авторов к религии и определение ее места в системе каждого из них.

Кондорсе как материалист считал, что разум и религия несовместимы, что «торжество христианства было сигналом полного упадка и наук, и философии» [Кондорсе 2010, 94], а «одним из наиболее важных для общего счастья результатов прогресса человеческого разума мы должны считать полное разрушение предрассудков» [Кондорсе 2010, 246–247].

Конт же, наоборот, призывал не игнорировать достижения христианства в процессе интеллектуальной эволюции, считая религиозную философию лучшей из возможных на своем этапе развития общества, и не понимал, почему гений Кондорсе «мог видеть в триумфе христианства сигнал и даже причину полного упадка наук и философии, если факты, напротив, доказывают, что самые просвещенные философы того времени поспешили внести свой вклад в окончательную организацию христианства, которую они с разумом рассматривали как наиболее либеральную работу, которую могла предпринять их наука» [Comte 1970b, 488].

Более того, в своих работах Конт решает придать социологии статус новой религии, назвав, например, одно из поздних произведений «Система позитивной политики или Трактат о социологии, основывающей религию человечества», где «новая философия обретает окончательное достоинство реальной и совершенной религии» [Petit 2016, 276], а сам философ становится ее «основателем». И именно в «Системе» Конт, несмотря на критический взгляд на некоторые постулаты и методы Кондорсе, называет этого деятеля Просвещения «своим главным предшественником» [Comte 1880, 65]. Интересно, что когда в 47-м уроке своего «Курса позитивной философии» Конт впервые вводит термин «социология», он в этом же самом предложении упоминает вклад Кондорсе, его «Эскиз» и понятие «perfectibilité» как «единственный важный шаг», который был сделан на пути к формированию новой науки [Comte 2017, 54].

Поэтому, если основываться на высказываниях самого позитивиста, именно Кондорсе (а вовсе не Сен-Симон, как принято считать) и его теория прогресса человеческого разума послужили вдохновением не только для идеи трех стадий интеллектуальной эволюции, но и фундаментом для новой социальной философии – социологии.

Оба мыслителя предлагали реорганизовать общество каждый в соответствии с собственной теорией прогресса, причем основами

этой реорганизации выступали у Конта – образование, наука и промышленность, а у Кондорсе – образование, наука и право. При этом Конт уделял большее внимание именно науке как базису общества позитивизма, а Кондорсе в первую очередь делал упор на создание эффективной системы образования. Но общим местом для обоих философов является несомненная важность морали для любых преобразований в обществе. Мораль неотделима от совершенствования науки, культуры, образования, права и должна изменить всю социальную организацию общества, поскольку «именно человечество характеризуется прогрессом интеллектуальным и прогрессом моральным» [Comte 1880, 108].

Просвещение и образование как инструменты прогресса

Говоря об образовании, необходимо прояснить ключевые понятия, которыми оперируют авторы в своих работах. Интересно отметить, что, используя одинаковые термины «*instruction*» и «*éducation*», эти французские философы придают им противоположное значение.

Кондорсе четко разделяет эти два понятия, для него *instruction* представляет собой одновременно образование, воспитание и просвещение, а *éducation* – только обучение. Поэтому и собственный проект образовательной системы он называет «*projet de l'instruction publique*» – проект народного просвещения, в котором концепция *instruction* является всеобъемлющей, ведь «государственная школа должна воспитывать, а не навязывать обучение, которое всегда имеет тенденцию к некоторому конформизму» [Kintzler 2016, 3]. «Нам представляется: философское основание, которое делает возможным различие между *éducation* (политической концепцией, происходящей из идеи нации) и *instruction* (первичной философской концепцией), чтобы *instruction* действительно было таким, оно должно иметь влияние более высокое и более фундаментальное, нежели власть политическая, воплощенная в народном суверенитете, именно в воспитании (*instruction*) последняя должна черпать свою легитимность» [Condorcet 1989b, 15].

Просветительский проект Кондорсе включает в себя две основные работы – это «Пять записок об общественном образовании» (1791) и «Доклад об организации общественного образования» (1792), где описываются главные принципы и позиции, на которых должна основываться государственная образовательная система. Особенность проекта в том, что он представляет собой четко продуманный план реформ и действий, готовый к реализации на практике (см. подробнее: [Ястребцева (Углева) 2015]). Образовательная система строится по принципу пирамиды, состоящей из

пяти ступеней: начальной школы (базовое образование), средней школы (углубленное изучение предметов, подготовка к освоению профессий), институтов (непосредственное обучение профессиям), лицеев (формирование ученого сообщества) и национального общества наук и искусств (надзор и контроль над образовательным процессом) [Condorcet 1989b, 87–88]. По проекту Кондорсе образование должно было быть бесплатным на всех ступенях, доступным для всех слоев общества и всех категорий граждан (как мужчин, так и женщин).

Целью республиканской образовательной системы Кондорсе является формирование ответственных и разумных граждан, составляющих гражданское общество, в котором господствует просвещенный человеческий разум. Поэтому сама система также базируется на ключевых идеалах Просвещения – способности к совершенствованию (*perfectibilité*), рациональности, секуляризме, независимости, истине, равенстве, гласности, свободе и гуманности. Можно сделать вывод, что большинство из них взаимосвязаны, «представляют собой комплекс задач, которые необходимо решить, и обязательства, которые необходимо принять» [Coutel 1999, 31], и в то же время они являются средством выполнения этих задач: «...принцип гуманности выполняет регулирующую и универсализирующую функцию; любовь к человечеству является горизонтом других принципов. Через него они ставят себя на службу общему благу: ...рациональность защищает от скептицизма как догматизма; секуляризм запрещает сектантство; способность к совершенствованию избегает ослепления Золотым веком и стагнации. Принцип гуманности позволяет осмелиться быть свободным» [Coutel 1999, 35–36].

Но главной задачей образования Кондорсе считает именно моральное просвещение человечества, ведь «истинный прогресс человечества не исчерпывается накоплением знаний, но предполагает также совершенствование нравов. Мораль должна способствовать автономии субъекта, а нравственный прогресс возможен лишь при совершенствовании нравов как можно большего числа людей» [Ястребцева (Углева) 2015, 29].

По мнению философа, «развивать в каждом поколении качества физические, интеллектуальные и моральные, и тем самым способствовать общему и постепенному улучшению человеческого рода – есть последняя цель, к которой должен быть направлен любой социальный институт; таковым должен быть объект образования (*instruction*); и это для власти есть обязанность, налагаемая как интересами общества, так и человечества в целом» [Condorcet 1989b, 82–83].

Таким образом, система народного образования способствует формированию просвещенной, разумной и стремящейся к совершенствованию нации, суверенитет которой является основой Республики. И поэтому важно не столько обучать, сколько воспитывать и просвещать, ибо без этого невозможно создать истинно счастливое общество, но лишь «общество тиранов» [Condorcet 1989a, 59], где будут процветать невежество, суеверие и предрассудки.

Как уже было сказано ранее, Огюст Конт также использует в своих работах понятия «instruction» и «éducation», но наделяет их при этом противоположным смыслом: «образование (instruction) имеет своим прямым назначением всеобщее воспитание (éducation), необходимо изменяющее, вопреки всякой противной тенденции, его характер и направление» [Конт 2016, 59–60]. В своем «Плане научных работ, необходимых для реорганизации общества» (1822), Конт указывает на потребность создания «полной системы позитивного образования, подходящей для обновленного общества» [Comte Comte 1970a, 90], где образование в равной степени доступно для мужчин и женщин, принадлежащих ко всем классам. Но система позитивного образования Конта отличается от системы образования, задуманной Кондорсе. Первая не обладает четкой структурой и базируется лишь на позитивном знании, имея своим назначением улучшение современного научного мышления [Конт 2016, 60–61].

Более того, Конт предлагает в начале процесса трансформации общества и вовсе отказаться «от любой всеобъемлющей системы общего образования» [Comte 1880, 122] до момента разработки и внедрения эффективной позитивной научной системы. То есть сначала формируется позитивное научное знание, а потом, на его основе, – всеобщая образовательная система. Но при этом Конт выступает за поддержку и сохранение учреждений высшего специального образования, «поскольку они содержат драгоценные спонтанные ростки для последующей реорганизации общего образования» [Comte 1880, 122].

Здесь мы видим одно из ключевых различий образовательных подходов Конта и Кондорсе, так как, согласно второму, эффективной системой образования может быть лишь та, что не только дает равные шансы, но и последовательно развивает и поддерживает таланты в учениках от начальной школы до высшего учебного заведения, позволяя наиболее одаренным студентам получать полное образование и затем работать на благо общества.

У Конта же образовательная система становится всеобщей и эффективной только после того, как уже восторжествовали позитивные философия и наука, которые и стали основами для подобного образования, стремящегося сделать человека «истинным полноправным членом новой духовной силы» [Comte 1970a, 17], чтобы затем «из массы рассудительных людей постепенно создать обширный, естественно складывающийся трибунал, решения которого были бы столь же беспристрастны, как и неопровержимы, и перед которым навсегда исчезнут многие ложные научные воззрения» [Конт 2016, 60].

Здесь у философов проявляется сходство задач общего образования – у Кондорсе главной задачей является формирование класса экспертов из числа образованных граждан республики, которые смогут выбирать наилучших политических деятелей и управлять политическим процессом в стране; у Конта – создание «трибунала» специалистов, в результате работы которого должны будут исчезнуть ложные научные воззрения.

Конт проявляет себя в первую очередь как ученый, для которого главной целью образования является развитие науки, а Кондорсе – скорее как политический деятель, которому важен прогресс политической системы.

Другое сходство образовательных проектов Конта и Кондорсе заключается в том, что оба автора подчеркивают необходимость и важность морально-нравственной стороны процесса просвещения.

Согласно Конту, распространение народного образования создает умственную и социальную точку опоры философскому труду, от которого зависит, в свою очередь, «духовная реорганизация современных обществ» [Comte 1970a, 48]. Конт утверждает потребность в создании системы позитивного научного знания и – одновременно – общества людей, объединенных этой системой; отсюда, по его мнению, вытекает необходимость реформировать образование и нравственность [Comte 1970a, 14]. Влияние, оказываемое на человека философским образованием, способствует его моральному улучшению и отказу «от всех действительно непреодолимых пороков» [Comte 1880, 108]. И именно позитивизм единственный способен «с достоинством примирить два порядка одинаково необходимых условий: одни интеллектуальные, а другие моральные» [Comte 1880, 172], причем благодаря позитивизму возможно соблюдение «нетленного принципа» – обладания морали над наукой во всем истинном образовании [Comte 1880, 170]: «Действительно, любая истинная система образования предполагает предварительное господство истинной

философской и социальной доктрины (которая определяет ее природу и предназначение)» [Comte 1880, 181].

Таким образом, именно наука становится основой нового рационального общего образования, именно наука и у Конта, и у Кондорсе является одной из главных движущих факторов прогресса человеческого разума.

Наука и техника

Корпус текстов Николя де Кондорсе, посвященных прогрессу науки и техники, составляют три основных работы: «Записка 4: В отношении наук и искусств в Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» [Condorcet 2004, 765–773]; «Вступительная речь при приеме во Французскую Академию» [Condorcet 1986] 21 февраля 1782 года и «Фрагмент об Атлантиде» [Condorcet 1988].

В первом произведении философ приводит несколько вариантов классификации наук по различным основаниям: по объектам, которые они исследуют; по методу, который используют; по природе истин, которые они формируют, а также по качествам, которые они развивают [Condorcet 2004, 766]. Кондорсе отмечает, что в своей работе он предпочитает классификацию в соответствии с научными объектами [Condorcet 2004, 768], согласно которой он выделяет два общих класса наук – науки психологические (включают восприимчивость к идеям, моральным чувствам, способность мыслить) и науки физические, к которым относятся метафизика (объект – интеллектуальные качества, свойства разума, идеи, чувства); математика (объект – размышления и исследования); социальные науки (объект – индивиды и их совокупность, мораль); конституционные науки (объект – политические права граждан); экономика (объект – процветание и спокойствие общества, безопасность нации), а также история, физика, астрономия, география, естественная история и анатомия.

Другую работу Кондорсе, посвященную научному знанию, «Вступительную речь при приеме во Французскую Академию», можно назвать настоящим гимном Разуму, Науке и Прогрессу. По мнению философа, линейный прогресс наук физических стимулирует прогресс наук моральных, тем самым минимизируя риск деградации и поражения человечества пред лицом «врагов человеческого счастья» [Condorcet 1986b, 185] (невежества, суеверий, пороков и прочего). Получается, что физические науки, воздействуя на науки моральные, формируют моральную структуру человеческого разума и общества в целом, что, в свою очередь, ведет к прогрессу всего человечества. Однако для прогресса

науки важно соблюдение двух условий: во-первых, человечеству необходимо обязательно учитывать и не игнорировать ошибки прошлого, а во-вторых, сохранять и накапливать знания и достижения предыдущих эпох и поколений. Этот процесс накопления информации становится также залогом безлимитности прогресса: собирая полезные знания, не забывая уроки прошлого, совершая открытия в настоящем, наука будет постоянно отодвигать свои границы и стремиться к бесконечному прогрессу.

Здесь проявляется системность подхода философии истории Кондорсе, которая дает нам новый взгляд на философию эпохи Просвещения: история отныне является частью целостной системы, которая позволяет не только математически прогнозировать будущее, но и созидать, формировать его.

Третий текст о науках в Кондорсе, «Фрагмент об Атлантиде», или объединенные усилия человечества ради прогресса наук, представляет собой подробный проект вполне реального реформирования современного для Кондорсе научного сообщества, которое может и должно привести к трансформации науки в будущем и достижению важных общественных целей. С одной стороны, «Фрагмент об Атлантиде» – это образ идеального функционирования научного сообщества, с другой стороны – готовый к реализации проект, в котором говорится о создании «общего собрания ученых всего мира в универсальной научной республике» [Condorcet 1988, 303], об организации и координировании научных исследований на самом высоком уровне, о выборе лучших ученых, о вопросах логистики и финансирования, а также о взаимоотношениях этого научного сообщества и государства «во имя развития науки и реального Просвещения» [Condorcet 1988, 344]. По замыслу Кондорсе, продуктивное сотрудничество такого сообщества ученых и правительства должно служить главным принципам и ценностям Просвещения: равенству, разуму, свободе, секуляризму, гуманности и единству.

Осознание ошибок прошлого вместе с научными и техническими открытиями в настоящем сделают, по мнению философа, общество свободным и счастливым, а также будут способствовать «прогрессу и счастью человеческого рода» [Condorcet 1988, 348].

У Огюста Конта наука является главной движущей силой интеллектуальной эволюции и развития общества. Этой теме посвящены в основном уже названные нами «Дух позитивной философии», «Система позитивной политики, или Трактат по социологии, устанавливающий религию Человечества» и «План научных работ, необходимых для реорганизации общества». Задачей интеллектуальной эволюции Конт называет создание

«истинно нормального строя человеческого разума», позволяющего установить при помощи науки гармонию между философским гением и всеобщим здравым смыслом [Конт 2016, 39].

В «Духе...» философ предлагает распределить науки «согласно природе изучаемых явлений, либо по их убывающим общности и независимости, либо по их возрастающей сложности» [Конт 2016, 70] и классифицировать в соответствии с догматическим (расположив науки «согласно их последовательной зависимости, так чтобы каждая опиралась на предыдущую и подготавливала следующую») или историческим («сообразно ходу их действительного развития, переходя всегда от более древних к более новым») порядком [Конт 2016, 70]. Отличительные черты системы наук Конта – преемственность и порядок: «Мы постепенно приходим к открытию неизменной иерархии – одновременно исторической и догматической, одинаково научной и логической – шести основных наук: математики, астрономии, физики, химии, биологии и социологии; из них первая необходимо составляет исключительный отправной пункт последней, являющейся единственной основной целью всякой положительной философии, рассматриваемой отныне как философия, которая образует, в силу своей природы, истинную неделимую, хотя несколько не произвольную, систему, где всякое разложение в корне искусственно и которая относится, в конечном итоге, всецело к человечеству, единственному вполне универсальному понятию» [Конт 2016, 72].

Эта иерархичность, по Конту, проявляется не только в самой науке, но и в образовании как проводнике науки – ибо положительное воспитание (проходя последовательно ступени от математики до социологии) развивает человеческий разум, который (благодаря той же науке) займет господствующее положение и приведет к прогрессу общества. Для основоположника позитивизма «классификация – это только философское выражение науки, прогресс которой следует. Знать классификацию – значит знать науку, по крайней мере, в ее самой важной части» [Comte 1970a, 124].

Как и Кондорсе, Конт считает, что вся наука должна быть направлена на предвидение, ее цель – определение будущего человечества. Для понимания и прогнозирования будущего необходимо понимать преемственность законов и явлений, ибо «очевидно, что природа человеческого разума очень согласуется с тем, что наблюдение прошлого может раскрыть будущее в политике, как это происходит в астрономии, в физике, в химии и в физиологии. Такое определение должно даже рассматриваться как прямая цель политической науки, как и другие позитивные науки» [Comte 1970a, 134]. И чем точнее будут производиться наблюдения

в науке, чем подробнее будет осуществляться классификация наблюдаемых явлений, тем детальнее будет создаваться аспект социального будущего с практической точки зрения. И так же, как его великий предшественник, Конт считает, что совершенствование науки бесконечно и никогда не будет достигнуто полностью.

Важным отличием идеи прогресса Конта от аналогичной у Кондорсе является ее индустриальная составляющая. Прогресс общества у Конта немыслим без прогресса техники и экономики. И даже цивилизацию Конт определяет как совместное развитие человеческого разума и воздействия человека на природу. Другими словами, прогресс Конта включает в себя прогресс наук, искусств (*beaux-arts*) и промышленности [Comte 1970a, 22]. Ученым предстоит определить план новой системы общества, после чего художники должны будут визуализировать этот план, а затем промышленники – привести новую позитивистскую систему в действие, реализовать ее. Поэтому система интеллектуальной эволюции и совершенствования общества у Конта неразрывно связана с идеей неотвратимого и всеобъемлющего научно-технического прогресса. По мнению канадского исследователя Николя Ле Деведека, у Конта «совершенствование (*perfectibilité*) должно стать научно-техническим проектом прежде, чем быть этическим и политическим» [Le Dévédec 2015, 64].

Совершенствование системы права

Николя де Кондорсе основывал свою систему прогресса на другом. По мнению философа, совершенствование общества невозможно без прогресса в области политики и морали. Поэтому третьей основой эффективной реорганизации общества (помимо образования и науки) он полагает стремящуюся к совершенствованию систему права.

Работы Кондорсе – «последнего энциклопедиста» и философа Просвещения, основаны на гуманистических идеалах этой эпохи, к которым относится, в том числе, стремление к свободе, равенству и недопущение всяческого угнетения. Система права Кондорсе (принятые или разработанные благодаря ему проекты законов) представляет собой реальную попытку воплотить в жизнь политическую способность людей создать свободное и справедливое общество, общество равных шансов, ибо «совершенствование законов, общественных учреждений, прямое следствие прогресса этих наук, не стремится ли оно приблизить, отождествить интерес каждого с общим интересом всех?» [Кондорсе 2010, 246].

Основными трудами Николя де Кондорсе, отражающими последовательное развитие позиции этого мыслителя по вопросу

конституционных прав и их реализации в законодательстве, являются «Идеи о деспотизме» [Condorcet 1847], «Декларация прав» [Condorcet 1789, 185] (первая из двух деклараций, написанных Кондорсе, датируется февралем 1789 года) и «Проект Конституции» [Condorcet 1793b], представленный Национальному конвенту 15 и 16 февраля 1793 года.

«Идеи о деспотизме» состоят из 23 небольших заметок, в которых автор дает определения понятий деспотизма и тирании и возможные способы борьбы с ними. Для Кондорсе деспотизм прежде всего есть препятствие прогресса цивилизации [Condorcet 1847, 10], которое характеризуется тем, «что люди имеют хозяев, то есть подчиняются произвольной воле других людей» [Condorcet 1847, 3] и проявляется как во власти над гражданами одного человека, так и в доминировании меньшинства над большинством [Condorcet 1847, 3].

Источники деспотизма могут быть самые различные – руководители нации, банкиры, правительство, отдельные группы граждан, министры, религии, суды и адвокаты, армия, предприниматели, необразованная толпа и так далее [Condorcet 1847, 6]. Прямой деспотизм предотвратить проще, чем косвенный, для этого необходимо, во-первых, согласовывать принятие новых законов и введение новых налогов с избранными народом представителями, а во-вторых, не отклоняться от реформирования устаревших законов и принимать новые, конституирующие естественные права человека.

В «Идеях о деспотизме» мыслитель описывает три ключевые категории естественных прав: личную безопасность и свободу человека, безопасность и свободу его собственности, равенство [Condorcet 1847, 16], а в качестве единственного способа, позволяющего предотвратить тиранию, автор предлагает объединить все эти права в одном правоустанавливающем документе – Декларации прав человека и гражданина. Принятие такой декларации прав, по мнению философа, есть еще один шаг на пути человечества к прогрессу через просвещение, потому что только создание справедливой законодательной системы вместе с рациональным всеобщим образованием позволит гражданам знать и осуществлять свои права и оценивать последствия их нарушения, что неизбежно должно привести к прогрессу общества.

Третий текст этого раздела – «Проект Конституции» – в истории получил название «Жирондистский проект конституции». Задачу проекта Кондорсе обозначил как необходимость «дать территории площадью двадцать семь тысяч квадратных лье, в которой проживают двадцать пять миллионов человек, – Конституцию, которая, основываясь исключительно на принципах

разума и справедливости, обеспечит гражданам наиболее полное осуществление их прав» [Condorcet 1793a, 3].

Предложению Монтескье о сепарации властей Кондорсе предпочел идею об ограничении и контроле властей, предлагая «Проектом Конституции» закрепить во Франции непосредственное народовластие, расширить права департаментов и ослабить централизацию. Голосуя на съездах избирателей, народ должен был выбирать на два года не только законодательный корпус, но и исполнительную ветвь власти (7 министров). Съезды избирателей должны были предлагать новые законы или изменять старые, а также принимать или отвергать проекты конституции или конституционные поправки. Законодательный корпус мог издавать лишь декреты, и в том случае, если бы он отверг принятый народом на съезде закон, это должно было повлечь за собой обновление законодательного корпуса без права переизбрания для тех членов, которые голосовали против предложения, принятого народом.

Но для процветания общества недостаточно принятия конституции и введения других законов, очень важно также понимать и устранять угрозы свободе и контролировать органы власти, а самое главное, нужно образовывать и просвещать граждан, чтобы общество могло успешно двигаться по пути прогресса цивилизации [Condorcet 1793a, 44].

Однако отказ депутатов принять жирондистскую конституцию, изгнание жирондистов из Национального Конвента и последовавшая за этим эпоха террора – одни из тех событий, которые ознаменовали окончание французского Просвещения с его гуманистическими идеалами и верой в человеческую способность бесконечно совершенствоваться.

Новый проект Конституции, составленный всего за неделю и наспех принятый Национальным Конвентом «без настоящих дебатов и без серьезного обсуждения» [Бадентэр, Бадентэр 2001, 323], Кондорсе подвергает разрушительной критике, чем подписывает себе смертный приговор. Декрет об аресте, санкционированный лично Робеспьером², объявит Кондорсе вне закона и приведет его в конце концов в одиночную камеру в тюрьме городка Бур-Эгалитэ.

² О якобинцах Марате и Робеспьере Кондорсе в комментариях к монтаньярской конституции напишет: «Они называют народом людей развращенных или заблудших, которые собираются в группы, которые толпятся на трибунах; однако народ – суверен в своих первичных собраниях – есть для них страшный судья, которого они ненавидят, ибо смертельно бояться» (цит. по: [Бадентэр, Бадентэр 2001, 325]).

Заключение

Великая французская революция и вместе с ней эпоха террора привели не только к гибели множества выдающихся умов своего времени, но и к изменению целого направления научной мысли – теории прогрессивного развития человечества. На смену «гуманистическому идеалу *perfectibilité* на рубеже девятнадцатого века» [Le Dévédec 2015, 59] пришла вера в науку и научно-технический прогресс как основных проводников интеллектуальной эволюции общества.

Это произошло во многом благодаря работам основоположника позитивизма Огюста Конта, считавшего, что «он был первым, кто сумел сформулировать строго научным образом естественный закон, который управляет всей человеческой историей и позволяет предсказать будущую судьбу общества» [Le Dévédec 2015, 68], – закон трех стадий интеллектуальной эволюции человечества, где определил этапы (теологический, метафизический и научный), которые оно проходит в своем умственном развитии и стремлении познать окружающий мир.

Однако Огюст Конт де-факто был не первым философом, указавшим на закономерность развития общества и ее зависимость от исторических процессов. Закон трех стадий интеллектуальной эволюции Конта был инспирирован идеей прогресса человеческого разума Николая де Кондорсе, которого сам Конт называл «своим главным предшественником» [Comte 1880, 65].

Теория прогресса человеческого разума Кондорсе основывается на идее *perfectibilité*, под которой философ подразумевает биологическую, интеллектуальную и моральную способность индивида бесконечно совершенствоваться, делать осознанный выбор между добром и злом, а также свободу и неопределенность собственно быть человеком. Тремя «столпами» системы прогресса Кондорсе являются доступное публичное образование, совершенствующаяся система права и постоянно развивающаяся наука, среди которых ключевая роль отводится именно образовательной системе. Ее задача – не только получение всеми членами общества бесплатного и качественного образования, но и всестороннее просвещение граждан с целью формирования общества экспертов, способных принимать разумные законы (*perfectibilité* права) и развивать науку (независимое сообщество ученых). Мысль Кондорсе пронизана бесконечной верой в Человека и прогресс его разума: по мнению философа, именно благодаря неотъемлемой человеческой способности к совершенствованию люди смогут создать справедливое общество, опирающееся на разум и науку, а не на предрассудки.

Огюст Конт признает неоценимый вклад Кондорсе в изобретение историко-социологического закона интеллектуальной эволюции, но упрекает предшественника за то, что тот сделал

некорректную (по мнению Конта) попытку определить будущее в своем «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума»: «Кондорсе плохо скоординировал прошлое, будущее не возникло из него» [Comte 1880, 133]. Безусловно, Кондорсе подарил миру величайшую идею прогресса человечества, но метод, который он использовал, а также модель, которую построил благодаря математике и теории вероятностей, кажется Конту недостаточно детерминистичной, так как «все еще постулирует степень неопределенности, свободной воли и человеческой автономии» [Le Dévédec 2015, 66]. Эти понятия остаются для Кондорсе ключевыми на протяжении всей жизни, в то время, как для Конта главной задачей его работы становится изучение законов человеческого общества и построение на их основании реалистичных прогнозов развития этого общества.

Поэтому в качестве основ собственной системы прогресса Огюст Конт указывает образование, науку и промышленность, где наука и научно-технический прогресс играют ведущую роль в интеллектуальной эволюции. Более того, канадский социолог Николя Ле Деведек считает, что «Конт рисует контуры технократического воображаемого (будущего. – *О. В.*), которое вместо народа наделяет ученых полными политическими полномочиями» [Le Dévédec 2015, 70]. По мнению основоположника позитивизма, не все граждане страны, а именно ученые должны принимать политические решения. Таким образом, наука становится для Конта единственным способом спасения человечества и главной опорой прогресса, ибо человек не может построить свободное и справедливое общество, опираясь лишь на свою биологическую способность к совершенствованию: «Идея человеческой автономии, которая лежит в основе гуманистической концепции *perfectibilité*, фактически маскирует для него (Конта. – *О. В.*) фундаментальное политическое бессилие людей» [Le Dévédec 2015, 62]. И одна лишь наука способна рационально развивать промышленность, создать позитивную систему образования и исключить влияние всяческих случайностей, связанных со свободой воли и неопределенностью быть человеком.

Для Конта важность науки заведомо превалирует над важностью образования, однако здесь для нас очевидным становится противоречие, – возможно ли построить общество ученых без эффективной системы просвещения, дающей равные шансы всем гражданам и поддерживающей наиболее талантливых из них на пути научного совершенствования? Именно той пятиступенчатой системы образования, которую предлагал Николя де Кондорсе в своем проекте.

Заочный спор о важности науки и образования, возникший на рубеже XVIII и XIX веков между двумя великими учеными – Огюстом Контом и Николя де Кондорсе актуален и по сей день.

Законы истории, к которым апеллировали оба философа, сами рассудили их, показав на примере трагических событий XX века, что одной только науки и техники для прогресса человечества недостаточно, ибо без гуманности, без моральной составляющей, без внимания к нуждам и потребностям индивидов, наука становится бесчеловечной, а без просвещения и сопутствующего ему нравственного развития членов общества – опасной.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бадентэр, Бадентэр 2001 – *Бадентэр Э., Бадентэр Р.* Кондорсе (1743–1794). Ученый в политике – М.: Ладомир, 2001.

Кондорсе 2010 – *Кондорсе Н. де.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. – М.: Либроком, 2010.

Конт 2016 – *Конт О.* Дух позитивной философии. – М.: Либроком, 2016.

Ястребцева (Углева) 2015 – *Ястребцева (Углева) А.В.* Политика и пайдейя. Республиканский проект общественного образования // История философии. 2015. Т. 20. № 1. С. 25–45.

Binoche 2018 – *Binoche B.* Nommer l'histoire. Parcours philosophiques. – Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2018.

Bouton 2004 – *Bouton C.* Le procès de l'histoire. – Paris: J. Vrin, 2004.

Comte 1880 – *Comte A.* Système de politique positive, ou traité de sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité. – Paris: Dunod, J.-B. Bailliere, 1880.

Comte 1970a – *Comte A.* Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société. – Paris: Les Éditions Aubier-Montaigne, 1970. – URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/plan_des_travaux/plan_des_travaux.pdf

Comte 1970b – *Comte A.* Sur les travaux politiques de Condorcet // *Comte A.* Écrits de jeunesse. 1816–1828. – Paris: École Pratique des Hautes Études; Mouton, 1970.

Comte 2017 – *Comte A.* Leçons sur la sociologie. Cours de philosophie positive. Leçons 47 à 51. – Paris: GF-Flammarion, 2017.

Condorcet 1789 – *Condorcet N. de.* Déclaration des droits. – Londres, 1789.

Condorcet 1793a – *Condorcet N. de.* Exposition des principes et des motifs du plan de constitution dans le Plan de Constitution, présenté à la Convention Nationale les 15 et 16 Fevrier, l'an II de la République. – Paris: Imprimerie Nationale, 1793.

Condorcet 1793b – *Condorcet N. de.* Projet de Constitution dans le Plan de Constitution, présenté à la Convention Nationale les 15 et 16 Fevrier, l'an II de la République. – Paris: Imprimerie Nationale, 1793.

Condorcet 1847 – *Condorcet N. de.* Idées sur le despotisme. – Paris: Firmin Didot Frères, 1847.

Condorcet 1986 – *Condorcet N. de.* Discours de réception à l'Académie française // *Condorcet N. de.* Sur les élections et autres textes. – Paris: Fayard, 1986. P. 181–201.

Condorcet 1988 – *Condorcet N. de.* Fragment sur l'Atlantide // *Condorcet N. de.* Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. – Paris: Flammarion, 1988. P. 297–348.

Condorcet 1989a – *Condorcet N. de. Ecrits sur l'instruction publique. Vol. 1: Cinq mémoires sur l'instruction publique / prés. par C. Coutel, C. Kintzler. – Paris: Edilig, 1989.*

Condorcet 1989b – *Condorcet N. de. Ecrits sur l'instruction publique. Vol. 2: Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique / prés. par C. Coutel. – Paris: Edilig, 1989.*

Condorcet 2004 – *Condorcet N. de. Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes (1772–1794) / édité sous la direction de J.-P. Schandeler, P. Crépel. – Paris: Institut National d'Etudes Démographiques, 2004.*

Coutel 1997 – *Coutel Ch. De Thomas More à Condorcet: une relève du discours utopique? // Philosophiques. 1997. Vol. 24. N° 2. P. 277–284.*

Coutel 1999 – *Coutel Ch. Condorcet. Instituer le citoyen. – Paris: Édition Michalon, 1999.*

Kintzler 1984 – *Kintzler C. Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen. – Paris: Folio, 1984.*

Kintzler 2016 – *Kintzler C. Condorcet, l'instruction publique et l'éducation physique // Colloque: Eps et réussite pour tous, 17 et 18 novembre 2016. – URL: http://www.snepfsu.net/ActesDuColloque/wp-content/uploads/2016/11/Forum/C_Kintzler_condorcetSNEPNov16.pdf*

Le Dévédec 2015 – *Le Dévédec N. La société de l'amélioration: la perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme. – Montréal: Liber, 2015.*

Petit 2016 – *Petit A. Le système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie. – Paris: J. Vrin, 2016.*

Vinogradova, Ugleva 2019 – *Vinogradova O., Ugleva A.V. The Birth of the Idea of Perfectibility: From the Enlightenment to Transhumanism // Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki. 2019. Vol. 62. No. 4. P. 113–131.*

REFERENCES

Badinter E. & Badinter R. (1988) *Condorcet (1743–1794): un intellectuel en politique*. Paris: Fayard (Russian translation: Moscow: Lodomir, 2001).

Binoche B. (2018) *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (in French).

Bouton C. (2004) *Le procès de l'histoire*. Paris: J. Vrin (in French).

Comte A. (1880) *Système de politique positive, ou traité de sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité*. Paris: Dunod, J.-B. Bailliere (in French).

Comte A. (1970a) *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Paris: Les Éditions Aubier-Montaigne. Retrieved from http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/plan_des_travaux/plan_des_travaux.pdf (in French).

Comte A. (1970b) Sur les travaux politiques de Condorcet. In: Comte A. *Écrits de jeunesse. 1816–1828*. Paris: École Pratique des Hautes Études; Mouton (in French).

Comte A. (2016) *Discourse on the Positive Spirit*. Moscow: Librokom (Russian translation).

Comte A. (2017) *Leçons sur la sociologie. Cours de philosophie positive. Leçons 47 à 51*. Paris: GF-Flammarion (in French).

Condorcet N. de (1789) *Déclaration des droits*, London (in French).

Condorcet N. de (1793a) *Exposition des principes et des motifs du plan de constitution dans le Plan de Constitution, présenté à la Convention Nationale les 15 et 16 Fevrier, l'an II de la République*. Paris: Imprimerie Nationale (in French).

Condorcet N. de (1793b) *Projet de Constitution dans le Plan de Constitution, présenté à la Convention Nationale les 15 et 16 Fevrier, l'an II de la République*. Paris: Imprimerie Nationale (in French).

Condorcet N. de (1847) *Idées sur le despotisme*. Paris: Firmin Didot Frères (in French).

Condorcet N. de (1986) Discours de réception à l'Académie française. In: Condorcet N. de. *Sur les élections et autres textes* (pp. 181–201). Paris: Fayard (in French).

Condorcet N. de (1988) Fragment sur l'Atlantide. In: Condorcet N. de. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (pp. 297–348). Paris: Flammarion (in French).

Condorcet N. de (1989a) *Ecrits sur l'instruction publique. Vol. 1: Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Paris: Edilig (in French).

Condorcet N. de (1989b) *Ecrits sur l'instruction publique. Vol. 2: Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique*. Paris: Edilig (in French).

Condorcet N. de (2004) *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes (1772 – 1794)* (J.-P. Schandeler & P. Crépel, Eds.). Paris: Institut National d'Etudes Démographiques (in French).

Condorcet N. de (2010) *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. Moscow: Librocom (Russian translation).

Coutel Ch. (1999) *Condorcet. Instituer le citoyen*. Paris: Édition Michalon (in French).

Coutel Ch. (1999) De Thomas More à Condorcet: une relève du discours utopique? *Philosophiques*. Vol. 24, no. 2, pp. 277–284 (in French).

Kintzler C. (2016) Condorcet, l'instruction publique et l'éducation physique. In: *Colloque: Eps et réussite pour tous, 17 et 18 November 2016*. Retrieved from http://www.snepfsu.net/ActesDuColloque/wp-content/uploads/2016/11/Forum/C_Kintzler_condorcetSNEPNov16.pdf (in French).

Kintzler C. (1984) *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen*. Paris: Folio (in French).

Le Dévédec N. (2015) *La société de l'amélioration : la perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme*. Montreal: Liber (in French).

Petit A. (2016) *Le système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris: J. Vrin (in French).

Vinogradova O. & Ugleva A.V. (2019) The Birth of the Idea of Perfectibility: From the Enlightenment to Transhumanism. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 4, pp. 113–131.

Yastrebtseva (Ugleva) A.V. (2015) Politics and Paideia. Republican Project of Public Education. *Istoriya filosofii*. Vol. 20, no. 1, pp. 25–45 (in Russian).

Правый анархизм – левая философская концепция

T. Sire

Страсбургский университет, Страсбург, Франция

Аннотация

В статье рассматривается, может ли анархизм считаться правой идеологией. Анархизм как идеология, сформулированная в работах Пьера-Жозефа Прудона 1830–1840 годов, изначально располагался в левом крыле политического спектра. Анархист Жозеф Дежак, выступающий за равенство прав мужчин и женщин и не согласный в этом вопросе с Прудоном, назвал себя «либертарием» (*libertaire*). На английский французское слово «*libertaire*» было переведено как «*libertarian*». В силу того, что в XX веке экономические теории, оправдывающие вмешательство государства в экономику, получили распространение среди тех, кто называл себя либералами, слово «либеральный» стало подразумевать «социалистический», и американские либералы (в первоначальном смысле этого слова) для обозначения своих взглядов начали использовать неологизм анархо-коммуниста Дежака «либертарианец». Автор показывает, что, согласно социальной доктрине Католической церкви, неограниченный либерализм и социализм имеют общие истоки, поскольку эти две идеологии исходят из того, что свобода человека является врожденной, а значит – традиционные установления не должны ограничивать поведение человека. Но идеологические корни анархо-капитализма и либертарианства следует искать в корпусе доктрин французского левого крыла. В 1970-х французский экономист Анри Лепаж перевел английское слово «*libertarian*» французским неологизмом «*libertarien*», а не словом «либертарий» (*libertaire*), что обусловлено тем, что либертарианство стало восприниматься как правая идеология, а потому надо было отличить его от прародителя – либертаризма, который считался левым движением. В статье обосновывается позиция, что получившее в XX веке распространение представления о том, что из-за образования либертарианской партии и анархо-капитализма часть анархистского движения примкнула к правому крылу, несостоятельно.

Ключевые слова: анархо-капитализм, либертарианство, либертаризм, либеральный католицизм, социализм, коммунизм.

Сире Тома – доктор истории, ассоциированный научный сотрудник Страсбургского университета.

sirethomas@yahoo.fr

Для цитирования: Siret T. Правый анархизм – левая философская концепция // Философские науки. 2020. Т. 63. № 9. С. 115–133.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-115-133

Right-Wing Anarchism: A Philosophical Left-Wing Concept

T. Siret

University of Strasbourg, Strasbourg, France

Abstract

The article discusses the issue whether anarchism should be considered a right-wing ideology. Anarchism as an ideology, formulated in the works of Pierre-Joseph Proudhon of the 1830s–1840s, was originally in the left-wing political spectrum. The anarchist Joseph Dejacque, who advocates equality of rights for men and women and does not agree with Proudhon on this issue, called himself a *libertaire*. The French word *libertaire* has been translated into English as “libertarian.” Due to the fact that in the 20th century, economic theories justifying state intervention in the economy became widespread among those who called themselves liberals, the word “liberal” came to mean “socialist.” American liberals (in the original sense of the word) adopted anarcho-communist Dejacque’s neologism “libertarian.” The author shows that, according to the social doctrine of the Catholic Church, unlimited liberalism and socialism have common origins, since these two ideologies proceed from the fact that human freedom is innate, which means that traditional values should not restrict human behavior. Thus, the ideological roots of anarcho-capitalism and libertarianism are to be found in the corpus of doctrines of the French left wing. In the 1970s, the French economist Henri Lepage translated the English word “libertarian” into the French, coining new word *libertarien* and not using the word *libertaire*, which is due to the fact that libertarianism began to be perceived as a right-wing ideology, and therefore it was necessary to distinguish it from its roots – *libertarisme*, which was considered a leftist movement. The author refutes the idea, which became widespread in the 20th century, that, due to the emergence of the Libertarian party and anarcho-capitalism, a part of the anarchist movement joined the right wing.

Keywords: anarcho-capitalism, libertarianism, libertarianism, liberal Catholicism, socialism, communism.

Thomas Siret – Doctor of History, Associate Research Fellow of University of Strasbourg.
siretthomas@yahoo.fr

For citation: Siret T. (2020) Right-Wing Anarchism: A Philosophical Left-Wing Concept. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 9, pp. 115–133.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-115-133

Введение

Для обозначения анархо-капиталистов и в целом анархистов-индивидуалистов, сильно проникнутых либерализмом, наиболее подходящим и точным будет определение не «правый анархист», а «консервативный анархист» (см.: [Плеханов 1924, 127]). Как сказал английский консерватор XIX века Бенджамин Дизраэли, «сохранять — значит поддерживать и реформировать» (цит. по: [Maugois 1941, 88]). Таким образом, нет реальных различий между реформаторами и консерваторами на политическом уровне, а только на уровне общества и экономики. Вопреки мнению некоторых историков, «правых анархистов» не существует. Это нонсенс, оксюморон. Слово «анархия», означающее отсутствие власти, несовместимо со словом «правый», рожденным во Франции 28 августа 1789 года для обозначения сторонников неограниченного права короля накладывать «вето» на принятые депутатами законы, а также «союза трона и алтаря» (слияния государства и религии). Как же примирить противников власти со сторонниками?

От либертаризма к анархо-капитализму

В письме от мая 1857 года, озаглавленном «О человеческом существе мужского и женского пола», коллективист (то есть анархист-коммунист, который, в отличие от Бакунина и Кропоткина, выступал не за экспроприацию, а за выкуп собственности) Жозеф Дежак жестко атаковал либерального Прудона. Самопровозглашенный либертариий Дежак критиковал Прудона за то, что он был женоненавистник и фаллократ: «Вы умеренный анархист, либерал, а не ЛИБЕРТАРИЙ, вы хотите свободной торговли хлопком и свечами, но выступаете за защиту мужчин против женщин в круговороте человеческих страстей; вы выступаете против высшей столичной аристократии, но хотите восстановить мужское господство над женщиной-вассалом» [Dejacque 1857].

9 июня 1858 года Дежак начал издавать газету «Le Libertaire», желая быть сторонником свободы для всех, независимо от гражданства, интернационалистом, противником семьи, атеистом и материалистом, то есть всегдашним «протестантом». Он был «врагом разделений: границ между народами, государственной собственности; межевых знаков на полях, в границах домов, мастерских, частной собственности; разделяющих знаков семьи, супружеской и родительской собственности». Таким образом, Дежака вдохновлял «отец анархизма» [Landauer 2008, 96], «первый теоретик социализма без правительства, то есть анархизма» [Кропоткин 1920, 19], а именно английский философ Уильям

Годвин, который в феврале 1793 года в своем «Исследовании о политической справедливости и ее влиянии на всеобщую добродетель и счастье» призвал к «эвтаназии правительства» [Godwin 1798, 238].

21 сентября 1858 года в своем дневнике Дежак опубликовал в форме серийного романа проект анархистского коммунистического общества под названием «Гуманисфера: анархическая утопия» («L'Humanisphère, utopie anarchique»): «Что такое утопия? Мечта неосуществимая, но не совсем несбыточная». Однако, далекий от реализуемости, его роман, печатавшийся как журнальные тетради, показал, насколько Дежак был пленником своей идеологии. Несмотря на заявления о свободе, Дежак, этот яростный антиавторитарный коммунист, один из теоретиков анархистского терроризма, для которого власть была всего лишь «старой проституткой», приравнивал утопию и бомбу. Также в выпуске «Le Libertaire» от 21 сентября 1858 года Дежак утверждал, что ему удалось придать своей газете международный вес, рискнув выпустить «Le Libertaire» в США под названием «Libertarian» – неологизм, задуманный как простой перевод слова «Libertaire». Идея Дежака состояла в том, чтобы создать газету, предназначенную для американских анархистов-индивидуалистов, которые в 1895 году готовы были приветствовать философский вклад анархиста Джеймса Гийома.

Но человеком, которому суждено было оказать значительное влияние на американское анархистское движение, несомненно был автор «Гражданского неповиновения» Генри Дэвид Торо, этот «Ницше Новой Англии» [Schneider 1955, 234]; который «укрылся... в лесах... чтоб высосать из жизни костный мозг», человек, который утверждал, что «лучшее правительство – то, которое не правит вовсе». В 1850 году, через год после публикации эссе «Гражданское неповиновение», выходит работа английского дарвиниста и анархо-капиталиста Герберта Спенсера «Право игнорировать государство», которая в свою очередь оказала сильное влияние на американских анархистов. В самом деле, последние прекрасно проявили себя в этом желании, устранив посредников, в своем прямом действии, защищаемом консервативным анархистом: «мы должны согласиться, что гражданин имеет право добровольно отказаться от покровительства законов и объявить себя вне действия закона» [Спенсер 2013, 203].

В 1867 году американский анархист Лисандр Спунер в своей работе «Без измены. Конституция без власти» заявил, что «все великие правительства земли были просто бандой воров, объединившихся с целью грабежа, завоевания и порабощения своих собратьев» [Caré 2009, 30]. Он добавил: «С моральной точки

зрения Конституция так же лишена каких-либо обязательств, как и пакты, заключенные между бандитами, ворами и пиратами» [Caré 2009, 30].

Американские анархисты-индивидуалисты полностью согласились с прямым действием нигилиста и во многом либерала Бакунина, который в 1870 году в «Боге и государстве» увидел в физиократии «самую полную анархию». Он даже сказал, что либерал не хочет ничего лучше, чем предоставить себе «права и преимущества самой полной анархии» [Бакунин 1906, 6]. Бакунин сказал о либерале: «Вся его социальная экономика, действительный базис его политического существования, признает, как известно, единственный закон – анархию, так ярко выразившийся в этих, ставших знаменитыми, словах: “Laissez faire, laissez passer”» [Бакунин 1906, 6]. В то же время в США в 1875 году Спунер, опираясь на голландского либерала Мандевиля и на нигилиста Бакунина, опубликовал работу «Пороки – не преступления».

Однако у истоков всей американской либертарианской мысли стоял анархист Бенджамин Такер. Его поездка во Францию в 1875 году позволила ему открыть для себя работы Прудона, Макса Штирнера и ученика Фредерика Бастиа, экономиста «и отца анархо-капитализма» Гюстава де Молинали, которые убедили его в преимуществах личной собственности. Уже в 1844 году индивидуалистический анархист Макс Штирнер (настоящее имя – Иоганн Каспар Шмидт) обобщил эти теории в «последнем главном труде» и «теоретическом завершении этого международного индивидуалистического движения» [Bakounine 1895, XV] «Единственный и его собственность», также названном «исповеданием веры анархистского и нигилистического эгоизма» [Herper 1950, 169].

В 1893 году в труде «Вместо книги», развивая тезисы Торо, Спенсера и Молинали, Бенджамен Такер счел любое правительство злом. По его словам, единственный способ исправить это зло – прибегнуть к борьбе за существование и к «конкуренции» [Tucker 1969, 32–33]. Такер, как и Бакунин, разделял принцип «laissez-faire» физиократов: «Единственные люди, которые действительно верят в laissez-faire, – это анархисты» [Tucker 1969, 32–33]. Он верил в «свободное объединение людей, желающих заключить договор» [Maitron 1955, 488]. Для него, как и для Прудона, собственность должна быть основана на труде: «Единственная форма собственности, которая удовлетворяет этим условиям, – собственность, основанная на труде» [Maitron 1955, 490]. Вначале Такер, восхищавшийся европейскими революционерами, был довольно благосклонен к социалистическим теориям. Но в 1886 году инциденты на Хеймаркете, в результате которых погибло

несколько десятков человек, в том числе семь полицейских, заставили его изменить свое мнение.

Мало-помалу индивидуалистические теории распространились по Европе, и все с кропоткинским оттенком. Европейские индивидуалисты-анархисты (или считающиеся таковыми) всегда отвергали личную собственность. Так, 15 июля 1895 года издававшаяся в США на итальянском языке газета «La Question Sociale» опубликовала статью «Превосходство формулы социалистического анархизма», в которой журналист утверждал, что анархизм и социализм представляют собой «совершенный синтез». Парижская анархо-коммунистическая группа «Студенты-социалисты, революционеры, интернационалисты» пыталась соединить индивидуализм и коммунизм (в 1897 году ими была выпущена пропагандистская брошюра «Индивид и коммунизм»). Однако повторяющиеся в новых статьях идеи консервативного анархиста и дарвиниста Спенсера увеличивали свою аудиторию и даже обращали часть европейских анархистов в приверженцев частной собственности.

Распространение этого англосаксонского индивидуалистического анархистского течения (консервативного анархизма или анархо-капитализма) вызвало настоящий идеологический катаклизм среди анархистов во Франции и за ее пределами. В том же году в палате депутатов социалист Жан Жорес объявил, как и Бакунин, свободную торговлю «международной формой экономической анархии» [Jaurès 1897, 34]. Как и Маркс до него, он мог только приветствовать преимущества свободной торговли: «Это идея, которую Маркс объяснил на известной конференции в Брюсселе¹, где он напомнил о концепции английских рабочих-

¹ Так, 9 января 1848 года, за несколько дней до публикации «Манифеста Коммунистической партии», на собрании брюссельской Демократической ассоциации, подобно либеральному экономисту Фредерику Бастиа, «либеральный» Карл Маркс, воодушевленный отменой в Англии хлебных законов (законов, которые ограничивали торговлю зерновыми с за границей; а главным из лоббистов отмены был Ричард Кобден, один из руководителей «Лиги против хлебных законов») в своей речи заявил: «Отмена хлебных законов в Англии была величайшим триумфом, которого добилась свободная торговля в XIX веке... Облагать покровительственными пошлинами ввоз иностранного зерна – это гнусность, это значит спекулировать на голоде народа... И вообще, если требуют свободы торговли, то это делается лишь для улучшения положения трудящихся классов» [Маркс 1955, 404]. Во время своего выступления Маркс также сослался на английского либерального экономиста Давида Рикардо: «Взгляд Рикардо, этого апостола английских фритредеров, самого выдающегося экономиста нашего века, совершенно совпадает в этом пункте

чартистов и сказал, что если социализм будет придерживаться идей свободной торговли, это будет отвлекать от социальных вопросов и не улучшит положения рабочих. Зато свободная торговля, усиливая всеобщую конкуренцию и обостряя экономическую борьбу, ускоряет экономические преобразования и является революционным фактором» [Jaurès 1897, 35]. В том же ключе 1 декабря 1898 года в «La Revue de Paris» Жорес опубликовал статью под названием «Социализм и свобода», в которой утверждал, что социализм гарантирует свободу: «коллективистский или коммунистический социализм даст широчайшее развитие свободе, всем свободам». Он добавил, что социализм — это «высшее подтверждение прав личности», «логический и полный индивидуализм». По Жоресу, индивидуализм «служит будущему человечеству лучше, чем коммунизм» [Jaurès 1901, 190]. В этом Жорес остался верен введению, которое он написал двенадцатью годами ранее к книге социалиста Бенуа Малона «Социальная нравственность» («La Morale sociale»), в которой он обратился к теории Адама Смита о невидимой руке рынка, согласно которой личный интерес способствует общему интересу: «Вот как самый строгий эгоизм приводит к широчайшей щедрости, так же утихает самая жестокая борьба в окончательном братстве» [Malon 1895, V]. Пропагандируя эгоизм, Жорес считал, что социализм должен привести к «священному эгоизму человечества» и поднять «эгоизм до идеала, а не отрицать его» [Malon 1895, XIII–XIV].

Что касается французской анархистской партии, то 29 ноября 1900 года полиция сообщила, что она пытается воссоздать себя в двух составах. Первый объединил революционных синдикалистов, второй — социал-анархистов, анархо-коммунистов и анархистов-

(снижение цен на продукты питания приведет к снижению заработной платы. — Т. С.) с мнением рабочих» [Маркс 1955, 409]. Наконец, эта демонстрация побудила его восхвалять нигилистический, революционный и деструктивный характер либерализма. Либерализм был для Маркса средством достижения конечной цели, а именно — коммунизма: «Но вообще говоря, покровительственная система в наши дни является консервативной, между тем как система свободной торговли действует разрушительно. Она вызывает распад прежних национальностей и доводит до крайности антагонизм между пролетариатом и буржуазией. Одним словом, система свободной торговли ускоряет социальную революцию. И вот, господа, только в этом революционном смысле и подаю я свой голос за свободу торговли» [Маркс 1955, 418]. Маркс хотел защитить личность посредством коммунизма, как он писал в «Манифесте Коммунистической партии»: «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех».

индивидуалистов. Из вчерашних врагов анархо-коммунисты и индивидуалисты-анархисты в конце XIX века стали друзьями, объединившись против революционных синдикалистов, обвиняемых в желании создать авторитарную организацию. Анархисты-индивидуалисты и французские анархо-коммунисты, чьи идеологические позиции были очень схожи, различались только методами, которые они использовали. Если первые выступали за индивидуальный бунт, вторые – за коллективный.

До начала XX века анархисты-индивидуалисты и анархо-коммунисты были настроены против частной собственности и призывали к всеобщей экспроприации. Однако под влиянием англосаксонского анархизма ряд французских анархистов, опираясь на философию Такера и шотландского анархиста Джона Генри Маккея, провозгласил, что только абсолютный индивидуализм является анархизмом и что индивидуальная собственность – его опора, вопреки утверждениям анархо-коммунистов. Если число анархистов, объявляющих себя индивидуалистами, оставалось скромным, англосаксонское влияние заставило многих «соратников с индивидуалистическими тенденциями, все еще объявлявших себя коммунистами. . . последовательно мигрировать в направлении индивидуализма, от которого их отделяли лишь сентиментальные предрассудки» (Archives de la Préfecture de Police de Paris BA 1498).

Действительно, после публикации в 1897 году первой биографии Макса Штирнера, написанной Джоном Генри Маккеем, французские анархисты были вынуждены позиционировать себя индивидуалистами, «особенно после появления в январе 1900 года перевода книги “Единственный и его собственность”». Макс Штирнер пришел к тому, чтобы дать индивидуализму законченную философию» (Archives de la Préfecture de Police de Paris BA 1498). Таким образом, именно на рубеже XX века часть французских анархистов обратилась в индивидуалистический анархизм, который тогда был синонимом не только анархо-капитализма, но также и либертарианства. В самом деле, если индивидуалистическая мысль Макса Штирнера была забыта, то мысли Прудона были хорошо известны. Однако от него охотно отказались те, кто называл себя индивидуалистами, не столько из-за его благосклонности к личной собственности, сколько из-за неприятия свободной любви и либертарианства. Жестокая критика в 1857 году со стороны либертария Дежака полностью дискредитировала слова и произведения Прудона в глазах анархистов. И именно отказ от свободной любви побудил их более тридцати лет отказываться от личной собственности. И наоборот, в 1900 году штирнеровская апология свободной любви и личной собствен-

ности завоевала анархистов-индивидуалистов, дав им настоящую идеологию.

Таким образом, анархисты-индивидуалисты имели много общего с либералами. Однако только во второй половине XIX века, при посредничестве англосаксонских анархистов Такера, Спунера, Спенсера и Молилари в Европе, эти анархо-капиталисты соединили либеральные идеи Фредерика Бастиа с анархистскими идеями Прудона и Штирнера.

Осуждение либерализма и либертарианства Католической церковью

Что касается католической церкви, то ее позиция оставалась неизменной по отношению к либерализму, социализму, коммунизму, нигилизму и анархизму, понимаемому как сочетание социализма и либерализма. Еще 10 марта 1791 года папа Пий VI в своей краткой энциклике «*Quod aliquantum*» критиковал Декларацию прав человека и гражданина, которую он осуждал за защиту «абсолютной свободы» и «безудержной свободы, которая полностью подавляет разум». В 1832 году папа Григорий XVI опубликовал энциклику «*Mirari vos*», в которой открыто осудил либерализм, назвав его «самой заразной ошибкой» и даже «безумием». По мнению Папы, католический либерализм Фелисите де Ламенне был лишь формой «индифферентизма», «свободы от ошибок», которая больше не позволяла отличать добро от зла, порядок от распущенности. Действительно, мистик-натурист-платоник и либеральный католик Ламенне, отшельник из Ла-Шене, воспитанный своим дядей в соответствии с рецептами протагониста романа «Эмиль», во многом походившего на самого его автора Руссо, этого отшельника Эрменонвилля, «святого мира природы».

В 1849 году в книге «О страдании» католический философ Антуан Блан де Сен-Бонне развеял коренное заблуждение относительно свободы, заложенной в первой статье Декларации прав человека и гражданина: «Считается, что человек рождается свободным, но на самом деле он рождается для того, чтобы стать таковым. В этом была ошибка прошлого века» [Blanc de Saint Bonnet 1849, 251]. В 1851 году в книге «Французская Реставрация» он продолжил свою критику либерализма, утверждая, что свобода не является безусловным правом, а должна быть приобретена: «Свобода — это дитя усилия или страдания» [Blanc de Saint Bonnet 1872, 14]. Для него либерализм начался с «протестантизма и закончился социализмом» [Blanc de Saint Bonnet 1872, 200]. Оказавшись на распутье, анархизм был лишь одной из «различных форм той

же самой мысли» Платона² [Blanc de Saint Bonnet 1872, 200–201]. Что касается социализма, он видел в нем религию Богочеловека, «непорочного зачатия человека» [Blanc de Saint Bonnet 1872, 194], направленную на уничтожение личной собственности.

Де-факто, этот католический либерализм – эта так называемая религия гуманности и прогресса – был, как сказал Бодлер, всего лишь «великой современной идеей, подобной экстазу мухоловки, которая требовала улучшения человеческой среды путем устранения шрамов и откровенных мерзостей» [Baudelaire 1917, X–XI]. Вера в прогресс была в его глазах лишь «доктриной ленивых» [Baudelaire 2001, 15], «язычеством глупцов» [Baudelaire 1906, 523].

8 декабря 1864 года папа Пий IX в Силлабусе («Списке важнейших заблуждений нашего времени»), написанном в качестве приложения к энциклике «Quanta Cura», в которой он осудил «столь роковую ошибку как коммунизм и социализм», перечислил «ошибки, которые относятся к современному либерализму», а именно: заблуждение, что «Римский Первосвященник может и должен примириться и вступить в соглашение с прогрессом, либерализмом и современной цивилизацией» (Силлабус, положение 80). 18 июня 1871 года тот же папа Пий IX, отвечая делегации французских католиков, представил им католический либерализм как «причину разорения государств»: «Я всегда осуждал либеральный католицизм и буду осуждать его при необходимости еще сорок

² С одной стороны, анархисты-индивидуалисты, близкие к либералам, вполне могли оказаться на одном из полюсов платоновской мысли. В диалогах «Протагор» и «Горгий» Платон восхвалял гедонизм и добродетель знания – два учения, в которых можно найти, по словам философа Моник Канто-Спербер, «настоящее либеральное наследие платоновской политики» [Canto-Sperber 1997, 330], а также теорию нравственного индивидуализма, рассматриваемого как свобода для человека судить о своих переживаниях с точки зрения личных удовольствий и страданий. Специалист по Платону М. Канто-Спербер отмечала: «История радикальной интерпретации Платона, несомненно, является одним из немногих случаев того, когда утверждалось платоновское происхождение индивидуалистической и либеральной философии» [Canto-Sperber 1997, 315]. В 1997 году немецкий философ и специалист по политическому платонизму Ада Нешке-Хенчке утверждала тоже самое: «Переоткрытие классической античной эпохи в качестве политической точки отсчета также позволяет английским мыслителям, таким как Дж.Ст. Милль, предлагать образ Платона-либерала, Платона-индивидуалиста» [Neschke-Hentschke 1997, XXI–XXI]. С другой стороны, анархо-коммунисты видели в Платоне того, кто выступал за общность женщин, детей и имущества. Эти два аспекта платоновской мысли объясняют, почему анархисты разных направлений претендовали на Платона. Платон был общим знаменателем анархистов.

раз» [Sarda y Salvany 1887, 47]. Он добавил: «Я боюсь этой неудачной политики, католического либерализма, который является настоящим бедствием» (цит. по: [Foket 1987, 62]).

В 1873 году в своей книге «Легитимность» Блан де Сен-Бонне, следуя примеру Маркса, утверждал, что либерализм проложил путь к социализму и что последний является лишь логическим продолжением либерализма: «Париж горит и истекает кровью — это несомненно работа социализма; но это следствие демократии, которая пришла из 1789 года, то есть из либерализма, произошедшего в свою очередь из скептицизма и легального атеизма, который месье Тьер³ исповедует и сегодня. Либералы создали атеистов, а атеисты создали коммунаров» [Blanc de Saint-Bonnet 1873, 76]. Этот либерализм был для Блана де Сен-Бонне лишь «политической фальсификацией свободы», самоуничтожением и «распуском любого правительства» [Blanc de Saint-Bonnet 1873, 91–92], которые освящает индивидуализм. Он считал либерализм «ересью» [Blanc de Saint-Bonnet 1878, 130], позволяющей проявить себя посредством: «Как только свобода, предполагающая столько добродетелей, объявляется врожденной, а не приобретенной, она немедленно открывает дверь для бесчисленной армии амбициозных и ленивых негодяев, всех разрушителей свободы» [Blanc de Saint-Bonnet 1878, 138]. Блан де Сен-Бонне заключил так: «Либерализм — это ошибочное представление о свободе» [Blanc de Saint-Bonnet 1878, 135].

Либерализм был идеологией, которая неизбежно привела к тому, что Лев XIII в энциклике «*Quod apostolici muneris*» назвал «смертельной чумой, которая проникает в самые личные сферы человеческого общества и ведет к его гибели». Эта энциклика, опубликованная 28 декабря 1878 года, осудила «секту людей, которые называли себя по-разному и почти варварскими именами: социалистами, коммунистами и нигилистами», обвиняя их в стремлении «подорвать основы гражданского общества» и «ниспровергнуть весь идущий свыше порядок» во имя «иллюзий разума». Столкнувшись с «губительной пропагандой социализма», коммунизма и либерализма, в 1879 году в энциклике «*Aeterni Patris*» Лев XIII сделал выбор в пользу возрождения наследия святого Фомы Аквинского, в центре внимания которого была ясно выраженная доктрина Церкви.

Действительно, еще в XIII веке Фома Аквинский, продолжавший аристотелевскую традицию, хорошо продемонстрировал все

³ Адольф Тьер (1797–1877) — французский историк и государственный деятель, первый президент Третьей республики (1871–1873). — *Прим. пер.*

преимущества собственности, но при этом был против индивидуализма: «Общее благо многих божественней, чем благо индивида» [Фома Аквинский 2011, 399]. В 1881 году в энциклике «*Diuturnum*» Лев XIII в очередной раз осудил либерализм, эту «ложную философию», эту «необузданную свободу, за которой многие уже не знают, как разглядеть истинную свободу», из которой возникли «последние ошибки»: «коммунизм, социализм, нигилизм; ужасные чудовища, которые являются позором общества и грозят ему гибелью». Семь лет спустя в энциклике «*Libertas Praestantissimum*» Лев XIII возобновил свои обвинения против «величайшего порока свободы», а именно либерализма, этого «порока капитала», который отошел от «справедливости и благоразумия Церкви»: «Многие из тех, кто, как Люцифер, произносят эту преступную фразу: “Я не буду служить” и понимают под свободой то, что в чистом виде абсурдная распущенность. Это те, кто принадлежит к широко распространенной и могущественной школе, и которые, заимствуя свое название от слова “свобода”, хотят, чтобы их называли либералами... Таковы претензии сектантов либерализма, о которых Мы говорили; согласно им, в жизни нет божественной силы, которой человек обязан подчиняться, но каждый руководствуется своим собственным законом».

В течение 1907 года преемник Льва XIII, папа Пий X, трижды осуждал ошибки либерализма и модернизма. Первый раз в своем обращении «*Accogliamento*» 17 апреля, во второй раз во время обнародования указа «*Lamentabili sane exitu*» 3 июля, затем в третий раз в энциклике «*Pascendi Dominici Gregis*» 8 сентября. В 1931 году в энциклике «*Quadragesimo anno*», через сорок лет после «*Regum Novarum*»⁴, папа Пий XI осудил «бессилие» «ложных максим» и «вводящих в заблуждение постулатов» манчестерского либерализма в отношении должного решения социальных вопросов, а также ответственности последних в зарождении социализма и коммунизма, предлагавших «лекарство, которое хуже самой болезни». Пий XI считал либерализм отцом социализма и дедом коммунизма: «Наш пастырский долг – предупредить о грозящей ужасной опасности; чтобы все они помнили, что этот социализм – наставник своего отца либерализма и своего наследника большевизма» (энциклика «*Quadragesimo anno*», 1888). В статье 91 «Компендиума социального учения Церкви» относительно энциклики «*Quadragesimo anno*», впервые провозгласившей принцип субсидиарности, говорится: «Энциклика отвергает либерализм,

⁴ В энциклике «*Regum Novarum*» от 15 мая 1891 года папа Лев XIII призвал улучшить условия рабочего класса и поддержал профсоюзы, отвергнув при этом социализм и подтвердив право частной собственности. – *Прим. пер.*

понимаемый как неограниченная конкуренция экономических сил, но подтверждает ценность частной собственности, ссылаясь на ее социальную функцию» [Компендиум... 2006].

В 1937 году в энциклике «*Divini redemptoris*» папа Пий XI, который девятью днями ранее в своей энциклике «*Mit Brennender Sorge*» осудил нацизм, возобновил свое обвинение против либерализма, виновного в том, что он «проложил путь коммунизму», этому «вредоносному учению». В 1967 году Павел VI в энциклике «*Populorum progressio*» развил критику либерализма, начатую Пием XI: «Этот необузданный либерализм привел к диктатуре, справедливо осужденной Пием XI как источник “международного империализма денег”. Подобные злоупотребления нельзя не осуждать, памятуя, что экономика должна служить человеку». В 1971 году в апостольском послании «*Octogesima adveniens*» по случаю восьмидесятилетия «*Regum Novarum*» Павел VI в очередной раз опроверг и марксистскую, и либеральную идеологии, «эти ошибочные утверждения об автономии индивида».

В 1991 году Иоанн Павел II в энциклике «*Centesimus annus*», через сто лет после «*Regum Novarum*», снова напомнил об осуждении либерализма церковью. Христианский анархизм, католический либерализм, имманентизм — все эти учения были только религиозной стороной либерализма, дополнением политического, экономического и сексуального либерализма. С падением Берлинской стены и коммунизма 9 ноября 1989 года либерализм стал почти всемогущим до такой степени, что 18 апреля 2005 года в своей проповеди кардинал Йозеф Ратцингер, декан кардинальского колледжа и будущий папа Бенедикт XVI, назвал «диктатурой релятивизма» [Ratzinger 2005]. Тот факт, что каждый волен делать или говорить что угодно и все во имя своей свободы, заставляет каждого человека следовать собственной морали, своей воле к власти и приводит к выводу, что все дозволено. Как сказал немецкий философ Лео Штраус в середине XX века: «Если принципы являются достаточно оправданными тем фактом, что они принимаются обществом, то принципы каннибализма столь же оправданы или обоснованы, сколь и принципы цивилизованной жизни» [Штраус 2007, 8–9].

Либертарианство как ипостась либертаризма (libertarisme)

В 1955 году слово «либертарианец» (libertarian), изобретенное коллективистом и анархо-коммунистом Жозефом Дежаком в 1858 году, которое тогда было простым переводом французского слова «*libertaire*» (либертарий), использовал американский экономист Дин Рассел (он реализовал принципы Фредерика Бастиа с целью создать подлинное либеральное движение). Либертарианство стало следствием реакции части либералов на государственниче-

скую и интервенционистскую политику, проводимую американским президентом-демократом Рузвельтом в рамках политики «Нового курса» (1933–1938), а также и реакцией на кейнсианство, эту этатистскую и интервенционалистскую теорию, разработанную английским экономистом Джоном Мейнардом Кейнсом, в то время очень активно выступавшим в английской либеральной партии. Наконец, это была реакция и на последствия маккартизма.

Действительно, в 1950-х годах, чтобы не стать жертвой охоты на ведьм, американские социалисты, избегая внимания полиции, называли себя уже не социалистами, а либералами, не упоминая, что они ссылаются на Кейнса. Именно потому, что слово «либеральный» стало подразумевать «социалистический», американские либералы (в первоначальном смысле этого слова) приняли неологизм анархо-коммуниста Дежака – либертарианец. Именно тогда в рамках американской Республиканской партии, среди так называемых «старых правых» (Old Right) – одного из самых либеральных и антиэтатистских движений, преобладавшего внутри Республиканской партии до 1950-х годов, – собрались «либертарианцы».

В 1964 году в своей работе «Добродетель эгоизма» американская философ-либертарианец Айн Рэнд опубликовала тезисы, близкие к положениям учения Макса Штирнера или английского индивидуалистического анархиста Джеймса Уокера, написавшего в 1891 году «Философию эгоизма». Разрыв в 1969 году между либертарианцами, этими неолибералами, и неоконсерваторами Республиканской партии породил в 1971 году третью американскую партию: Либертарианскую партию. Эта партия намеревалась отличаться от республиканцев и демократов. Либертарианцы считали своими предками членов Саламанкской школы, классических либералов, анархистов-индивидуалистов и изоляционистов. Они считали себя истинными защитниками либерализма и стремились сохранить и личную свободу, и экономическую свободу.

В 1970-х французский экономист Анри Лепаж перевел английское слово «libertarian» французским неологизмом «libertarien», а не словом «либертарий» (libertaire), которое тогда было синонимом «левый» во Франции, тем самым отрицая часть наследия американского движения, то есть индивидуалистический анархизм. Неологизм, который был абсурден, как признал Лепаж в 2003 году: «Я долго задавал себе этот вопрос и в конце концов решил использовать неологизм “либертарианец” (libertarien). Меня критиковали, но я это проигнорировал. Я ответил на критику: мне все равно, слова означают то, что вы в них вложили» [Lepage 2003]. Но в то время, вскоре после мая 1968 года, либертарианцы пытались любыми способами скрыть сходство с анархистами, социалистами

и коммунистами, включая интеллектуальные уловки. Их желание было показать, что они благосклонны к капитализму.

В 1981 году историк-анархист Рональд Криг, который также усматривал родство между квакерами, протестантизмом и американскими анархистами, увидел в анархизме предка капитализма: «Мы тоже станем свидетелями этого колебания анархистов, в равной мере соблазненных двумя конкурирующими философиями, жестоким индивидуализмом и коммунизмом, более или менее окрашенным бланкистским вдохновением; эти зарождающиеся, капризные формы — дикие ростки капитализма» [Creagh 1981, 13]. Это объясняет, почему слово «либертарианец» (libertarian), первоначально французское, вернулось сто двадцать лет спустя через Атлантический океан уже с новым переводом и значением. Однако этот неологизм отражал лишь тот факт, что грань между либерализмом, социализмом и коммунизмом не была такой резкой, как казалось. Этот неологизм был признанием. Чтобы скрыть тот факт, что эти три идеологии принадлежали к платонической матрице, либертарианцы стремились скрыть истинное происхождение своего движения, очень близкого к левым движениям мая 1968 года. Более того, в своей главной работе, «Гуманисфера», анархо-коммунист Дежак описал идеальный коммунистический город, в котором все товары были общими. И сверх того, либертарианцы не только разделяют с анархистами утопию, эгоизм, аморализм, индивидуализм или свободную любовь, но и стремятся к их совершенству. Либертарианцы — такие как маркиз де Сад или Спенсер, отец теории эволюции, этой «теодицеи дикого капитализма», прямого действия природы, примененного к человеку и перенесенного на экономику и политику — больше не стремятся только позволить природе действовать, но и намерены заменить ее. Поэтому нетрудно видеть сильное сходство между трансгуманистами и либертарианцами, а также наличие сильного либертарианского течения в трансгуманистическом движении. Фактически, трансгуманисты, поддерживая идеи Руссо и Ламетри о «человеке-машине», стремятся улучшить человека с помощью науки и техники. Таким образом, либертарианство предстает как «идеология самообслуживания».

* * *

Если либертарианцы, или скорее либертарианцы, яростно противостоят социализму и коммунизму, они расходятся с ними только своим антиэтатизмом и привязанностью к личной собственности (вопреки идее Дежака, отца слова «либертариан»). Если не считать этих двух пунктов, они «полезные глупцы» социализма и коммунизма. В любом случае анархистов нельзя называть «правыми». Боссюэ писал: «Бог смеется над молитвами, которые обращены к

нему, чтобы предотвратить общественные бедствия, когда мы не противимся тому, что делается, чтобы их навлечь» [Bossuet 1852, 54]. Либерализм и социализм или коммунизм – две стороны одной медали, на стыке которой находится анархизм. Нет никакой разницы по существу, только по степени. Все революции начинаются с либеральной фазы. Все революции сначала совершаются во имя утопии-свободы. Как писал Энгельс, после того, как «стоит... начаться 1789 году, как за ним не замедлит последовать 1793 год» [Энгельс 1964, 263].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Бакунин 1906 – *Бакунин М.А.* Бог и государство. – М.: Логос, 1906.
- Компендиум... 2006 – Компендиум социального учения Церкви. – М.: Паолине, 2006. – URL: <http://www.caritas-spb.org.ru/wp-content/uploads/2011/12/Compendium.pdf>
- Кропоткин 1920 – *Кропоткин П.А.* Современная наука и анархия. – Пб.; М.: Голос труда, 1920.
- Маркс 1955 – *Маркс К.* Речь о свободе торговли, произнесенная на публичном собрании брюссельской Демократической ассоциации 9 января 1848 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. / 2-е изд. Т. 4. – М.: Политиздат, 1955. С. 404–418.
- Плеханов 1924 – *Плеханов Г.В.* Анархизм и социализм. – Краснодар: Буревестник, 1924.
- Спенсер 2013 – *Спенсер Г.* Социальная статика. – Киев: Гама-Принт, 2013.
- Фома Аквинский 2011 – *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Часть II–II. Вопросы 1–46. – Киев: Ника-Центр, 2011.
- Штраус 2007 – *Штраус Л.* Естественное право и история. – М.: Водoley Publishers, 2007.
- Энгельс 1964 – *Энгельс Ф.* Вере Ивановне Засулич, 23 апреля 1885 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. / 2-е изд. Т. 36. – М.: Политиздат, 1955. С. 259–264.
- Bakounine 1895 – *Bakounine M.* Œuvres. T. 1. – Paris: Stock, 1895.
- Baudelaire 1906 – *Baudelaire C.* Lettres 1841–1866. – Paris: Mercure de France, 1906.
- Baudelaire 1917 – *Baudelaire C.* Histoires extraordinaires par Edgar Poe. – Paris: Louis Conrad, 1917.
- Baudelaire 2001 – *Baudelaire C.* Mon cœur mis à nu. – Paris: Droz, 2001.
- Blanc de Saint Bonnet 1849 – *Blanc de Saint Bonnet A.* De la douleur. – Paris: Langlois, 1849.
- Blanc de Saint Bonnet 1872 – *Blanc de Saint-Bonnet A.* Restauration française. – Paris: La Roche, 1872.
- Blanc de Saint Bonnet 1873 – *Blanc de Saint-Bonnet A.* La légitimité. – Paris: Librairie internationale catholique, 1873.
- Blanc de Saint Bonnet 1878 – *Blanc de Saint-Bonnet A.* Le dix-huitième. – Paris: Librairie internationale catholique, 1878.

Bossuet 1852 – *Bossuet J.-B.* Histoire des variations des églises protestantes // *Bossuet J.B.* Œuvres. T. 4. – Paris: Firmin Didot Frères, 1852. P. 1–299.

Canto-Sperber 1997 – *Canto-Sperber M.* Une interprétation de Platon dans l'Angleterre victorienne (1835–1865) // *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles / éd. par A. Neschke-Hentschke.* – Louvain; Paris: Éditions Peeters, 1997. P. 315–336.

Caré 2009 – *Caré S.* La pensée libertarienne. – Paris: PUF, 2009.

Chomsky 2001 – *Chomsky N.* Réflexions sur l'anarchisme // *Chomsky N.* De l'espoir en l'avenir. – Marseille: Agone, 2001.

Creagh 1981 – *Creagh R.* Histoire de l'anarchisme aux Etats-Unis d'Amérique (1826–1886). – Grenoble: La pensée sauvage, 1981.

Dejacque 1857 – *Dejacque J.* De l'être-humain mâle et femelle. – URL: <http://joseph.dejacque.free.fr/ecrits/lettreatjp.htm#1857>

Foket 1987 – *Foket M.* Regards d'Émile Poulat sur la crise moderniste. A propos de deux livres récents // *Revue Théologique de Louvain.* 1987. T. 18. N° 1. P. 57–69.

Godwin 1796 – *Godwin W.* Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on Morals and Happiness / 3rd ed. Vol. 1. – London: G.G. and J. Robinson, 1798.

Hepner 1950 – *Hepner B.-P.* Bakounine et le panslavisme révolutionnaire. – Paris: Marcel Rivière, 1950.

Jaurès 1901 – *Jaurès J.* Histoire socialiste. T. 1. – Paris: J. Rouff, 1901.

Jaurès 1897 – *Jaurès J.* Socialisme et paysans. – Paris: E. Crété, 1897.

Landauer 2008 – *Landauer G.* La communauté par le retrait et autres essais. – Paris: Editions du Sandre, 2008.

Lepage 2003 – Entretien avec Henri Lepage : Demain le capitalisme // *Le Québécois libre.* 16 août 2003. – URL: <http://www.quebecoislibre.org/030816-3.htm>

Maitron 1955 – *Maitron J.* Histoire du mouvement anarchiste en France (1880–1914). – Paris: SUDEL, 1955.

Maurois 1941 – *Maurois A.* Etudes littéraires. – Paris: Editions de la Maison Française, 1941.

Malon 1895 – *Malon B.* La Morale sociale. – Paris: Giard et Brière, 1895.

Neschke-Hentschke 1997 – *Neschke-Hentschke A.* Introduction // *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles / éd. par A. Neschke-Hentschke.* – Louvain; Paris: Éditions Peeters, 1997. P. XI–XXIII.

Ratzinger 2005 – *Ratzinger J.* Homélie du cardinal Joseph Ratzinger du 18 avril 2005 // *La Santa Sede.* – URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/elezione/biografia_fr.html.

Sarda y Salvany 1887 – *Sarda y Salvany F.* Le libéralisme est un péché. – Paris: Retanx-Bray, 1887.

Schneider 1955 – *Schneider H.W.* Histoire de la philosophie américaine. – Paris: Gallimard, 1955.

Tucker 1969 – *Tucker B.* Instead of Book: by a man too busy to write one. – New York: Haskell House, 1969.

REFERENCES

- Bakounine M. (1895) *Œuvres* (Vol. 1). Paris: Stock (in French).
- Bakunin M.A. (1906) *God and the State*. Moscow: Logos (Russian translation).
- Baudelaire C. (1917) *Histoires extraordinaires par Edgar Poe*. Paris: Louis Conrad (in French).
- Baudelaire C. (1906) *Lettres 1841–1866*. Paris: Mercure de France (in French).
- Baudelaire C. (2001) *Mon cœur mis à nu*. Paris: Droz (in French).
- Blanc de Saint Bonnet A. (1849) *De la douleur*. Paris: Langlois (in French).
- Blanc de Saint-Bonnet A. (1872) *Restauration française*. Paris: La Roche (in French).
- Blanc de Saint-Bonnet A. (1873) *La légitimité*. Paris: Librairie internationale catholique (in French).
- Blanc de Saint-Bonnet A. (1878) *Le dix-huitième*. Paris: Librairie internationale catholique (in French).
- Bossuet J.-B. (1852) Histoire des variations des églises protestantes. In: Bossuet J.B. *Œuvres* (Vol. 4, pp. 1–299). Paris: Firmin Didot Frères (in French).
- Canto-Sperber M. (1997) Une interprétation de Platon dans l'Angleterre victorienne (1835–1865). In: Neschke-Hentschke A. (Ed.) *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles* (pp. 315–336). Louvain: Éditions Peeters (in French).
- Caré S. (2009) *La pensée libertarienne*. Paris: PUF (in French).
- Chomsky N. (2001) Réflexions sur l'anarchisme. In: Chomsky N. *De l'espoir en l'avenir*. Marseille: Agone (French translation).
- Compendium of the Social Doctrine of the Church*. (2006) Moscow: Paoline, 2006. Retrieved from <http://www.caritas-spb.org.ru/wp-content/uploads/2011/12/Compendium.pdf> (Russian translation).
- Creagh R. (1981) *Histoire de l'anarchisme aux Etats-Unis d'Amérique (1826–1886)*. Grenoble: La pensée sauvage (in French).
- Dejacque J. (1857) *De l'être-humain mâle et femelle*. Retrieved from <http://joseph.dejacque.free.fr/ecrits/lettrepjp.htm> (in French).
- Engels F. (1964) Letter to Vera Ivanovna Zasulich, April 23, 1885. In: Marx K. & Engels F. *Collected Works* (2nd ed.; Vol. 36, pp. 259–264). Moscow: Politizdat (Russian translation).
- Foket M. (1987) Regards d'Émile Poulat sur la crise moderniste. A propos de deux livres récents. *Revue Théologique de Louvain*. Vol. 18, no. 1, pp. 57–69 (in French).
- Godwin W. (1798) *Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on Morals and Happiness* (3rd ed.; Vol. 1). London: G.G. and J. Robinson.
- Hepner B.-P. (1950) *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*. Paris: Marcel Rivière (in French).
- Jaurès J. (1901) *Histoire socialiste* (Vol. 1). Paris: J. Rouff (in French).
- Jaurès J. (1897) *Socialisme et paysans*. Paris: E. Crété (in French).
- Kropotkin P.A. (1920) *Modern Science and Anarchy*. Peterburg; Moscow: Golos truda (in Russian).

Landauer G. (2008) *La communauté par le retrait et autres essais*. Paris: Editions du Sandre (in French).

Lepage H. (2003, August 16) Entretien avec Henri Lepage : Demain le capitalisme. *Le Québécois libre*. Retrieved from <http://www.quebecoislibre.org/030816-3.htm> (in French).

Maitron J. (1955) *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880–1914)*. Paris: SUDEL, 1955 (in French).

Malon B. (1895) *La Morale sociale*. Paris: Giard et Brière (in French).

Marx K. (1955) Speech on Freedom of Trade, Delivered at the Public meeting of the Brussels Democratic Association on January 9, 1848. In: Marx K. & Engels F. *Collected Works* (2nd ed.; Vol. 4, pp. 404–418). Moscow: Politizdat (Russian translation).

Maurois A. (1941) *Etudes littéraires*. Paris: Editions de la Maison Française (in French).

Neschke-Hentschke A. (1997) Introduction. In: Neschke-Hentschke A. (Ed.) *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles* (pp. XI–XXIII). Louvain: Éditions Peeters (in French).

Plekhanov G.V. (1924) *Anarchism and Socialism*. Krasnodar: Burevestnik (in Russian).

Ratzinger J. (2005) Homélie du cardinal Joseph Ratzinger du 18 avril 2005. *La Santa Sede*. Retrieved from http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/elezione/biografia_fr.html.

Sarda y Salvany F. (1887) *Le libéralisme est un péché*. Paris: Retanx-Bray (in French).

Schneider H.W. (1955) *Histoire de la philosophie américaine*. Paris: Galimard (French translation).

Spencer H. (2013) *Social Statics*. Kyiv: Gama-Print (Russian translation).

Strauss L. (2007) *Natural Right and History*. Moscow: Vodoley Publishers (Russian translation).

Thomas Aquinas. (2011) *Summa Theologica* (Part II–II, questions 1–46). Kyiv: Nika-Tsentr (Russian translation).

Tucker B. (1969) *Instead of Book, by a Man too Busy to Write One*. New York: Haskell House.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-134-145

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Парадоксы событий 1968 года в интерпретации ученицы Поля Рикера

М. Кастийо

Университет Пари-Эст, Париж, Франция

Аннотация

В статье рассматриваются причины и проблемы революционных выступлений во Франции конца 60-х годов. Автор анализирует истоки революционных волнений и приходит к выводу, что изначально события развивались стихийно, не имели конкретного политического плана и направленного организационного руководства, цели носили утопический характер, методы борьбы были преимущественно анархическими. Выступления были мотивированы романтическим стремлением к свободе, обновлению общества, противодействию тоталитаризму, меркантильности, социальной несправедливости, устаревшим нормам жизни. Участники событий наивно полагали, что спонтанный протест и отказ от подчинения любому устоявшемуся порядку автоматически приведут к пробуждению самосознания людей и преобразованию социальной жизни. В результате они столкнулись с неизбежным парадоксом революционного движения. Утверждая необходимость применения насилия с целью противостояния насилию со стороны власти, революционеры разрушают общественный порядок и правовое состояние во имя построения нового мира свободы, что приводит к колоссальному росту насилия, хаоса и несвободы и вызывает в обществе страх и ностальгию по порядку. Автор исследует позицию Рикера в период революционных событий во Франции. Сам философ оценивает свой опыт деятельности по реорганизации системы управления образованием, опираясь на связи по горизонтали, как фундаментальный провал. Тем не менее, как утверждает Кастийо, в сфере философии Рикер создал глубокую и дальновидную концепцию критики преобразования, основывающуюся на принципе конфликта интерпретаций, позволяющую противостоять разрушению, конструктивно переосмыслить и усовершенствовать систему управления обществом.

Ключевые слова: конфликт интерпретаций, критика преобразования, социальный протест, события мая 1968 года во Франции.

Кастийо Моник – профессор отделения философии и литературы Университета Пари-Эст.

Перевод с французского:

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: *Кастийо М.* Парадоксы событий 1968 года в интерпретации ученицы Поля Рикера // *Философские науки.* 2020. Т. 63. № 9. С. 134–145. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-134-145

Paradoxes of the 1968 Events in the Interpretation of Paul Ricœur's Student

M. Castillo

Paris-Est Créteil University, Paris, France

Abstract

The author considers the reasons and problems of civil unrest in France in the end of the 1960s. The author analyzes sources of revolutionary movement and comes to a conclusion that initially spontaneously developed events had no concrete political plan and organized guidance, its purposes had utopian character, methods of fight were mainly anarchical. Activity was motivated with romantic aspiration to freedom, reforming society, counteraction to totalitarianism, commercialism, social injustice, obsolete rules of life. Participants of events fondly believed that the spontaneous protest and refusal of submission to any established order automatically will lead to awakening of consciousness and transformation of social life. As a result, they faced an inevitable paradox of revolutionary movement. Approving need of use of violence for the purpose of opposition to violence from the government, revolutionaries destroy public order and a legal state for creation of the new world of freedom that leads to the enormous growth of violence, chaos, and unfreedom and causes in society fear and nostalgia of order. The author examines Ricœur's position during revolutionary events in France. The philosopher evaluates the experience of his own work for the reorganization of education system (aiming to strengthen horizontal relations) as a fundamental failure. Nevertheless, as the author of the article claims, in the sphere of philosophy Ricœur created the profound and far-sighted conception of criticism of transformation, this conception is based on the principle of the conflict of interpretations and allows to resist destruction, to constructively rethink and improve society management system.

Keywords: conflict of interpretation, converting criticism, social protest, May 1968 events in France.

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

Translated from French into Russian by:

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: Castillo M. (2020) Paradoxes of the 1968 Events in the Interpretation of Paul Ricœur's Student. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 63, no. 9, pp. 134–145.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-134-145

Для меня как для ученицы Поля Рикера в 1966–1971 годы эта эпоха связана с потрясением от догматического либертарианства студенчества, а также со стремлением понять в дальнейшем мудрое отношение Рикера к происходящим событиям.

Вступление

Среди многочисленных характеристик событий мая 1968 года нужно отметить пространственно-временную специфику явления «студенческий кампус». Молодые люди жили при университете в период от ранней юности до приобщения к профессиональной деятельности. Живущие в кампусе студенты очень часто воображали, что преобразование университетского сообщества позволит перейти к преобразованию политической жизни в целом. Я констатирую это не для того, чтобы смягчить последствия произошедших событий, а для того, чтобы понять трудности их интерпретации, требующей объяснения мотивов поступков не с позиции нашей современной трактовки ситуации, а с точки зрения участников катаклизма той эпохи.

Как часто подчеркивают исследователи, именно этот общеизвестный парадоксальный эффект 1968 года оказал влияние на современный неолиберальный индивидуализм. Таким образом, капитализм утратил свой аскетизм и стал жизнерадостным, избретательным, свободным, своего рода «артистическим капитализмом», как охарактеризовал его Болтански¹. Тем не менее не

¹ См. об «артистической критике» капитализма в книге Л. Болтански и Э. Кьяпелло «Новый дух капитализма» [Boltanski, Chiapello 1999] и одноименной статье [Болтански, Кьяпелло 2011]; см. также работу Ж. Липовецки и Ж. Серруа «Эстетизация мира. Жить в эпоху артистического капитализма» [Lipovetsky, Serroy 2013]. – *Прим. пер.*

следует приписывать действующим субъектам прошлого преднамеренное стремление к достижению подобного результата.

Для того чтобы избежать ретроспективного проектирования, мне представляется целесообразным сначала дать возможность высказаться самим участникам событий, что позволит нам попытаться понять изнутри их противоречивые действия.

И тогда сразу возникают два вопроса:

Во-первых, почему в качестве своего рода категорического императива утверждается сексуальная свобода?

Во-вторых, почему стремление к свободе слова привело к неконтролируемому насилию?

Что касается первого вопроса, сомнительно, что эмансипацию женщин следует буквально отождествлять лишь с либерализацией нравов в сфере сексуальности.

Относительно второго вопроса Поль Рикер разъясняет суть политической парадоксальности протеста молодежи посредством анализа явления, которое он сам называет своим личным «провалом 1968 года» в области политической философии.

Размышление над этими проблемами позволяет прояснить те сложности в культурной жизни современной эпохи, обусловленные наследием событий 1968 года, которые нередко оказывают негативное влияние на процесс демократизации.

Сексуальность и эмансипация

Над идеологией 1968 года часто иронизируют из-за ее догматизма и абсолютизации критики, выразившихся в культовой формулировке: «запрещается запрещать». Однако юмор не всегда присутствовал в лозунгах и поведении. Об этом свидетельствует отношение к сексуальности.

Упомяну некоторые эпизоды из жизненного опыта девушек в ту пору. Молодой человек идет по коридору университетского общежития (как известно, вопрос о разрешении посещения женского общежития юношами стал одним из импульсов протеста). Увидев понравившуюся ему студентку, он предлагает ей заняться любовью, а столкнувшись с отказом, презрительно заявляет: «Ты не свободна!». Еще один случай. Сторонник плотского эпикурейства с удовлетворением сообщает группе девушек: «Скоро парни и девчонки смогут спать вместе, когда захотят, потому что аборт не будут вызывать осуждения». Многочисленные происшествия того же характера вызывают подозрение, что сексуальная революция 1968 года прежде всего эмансипировала мужчин.

Разумеется, в 1968 году женщины прекрасно понимали, что распределение социальных ролей было в значительной степени предопределено доминированием во всем мире мужской точки зрения. В одном медицинском журнале было написано, что неполноценность женщин проявляется в том, что для них важнейшим условием счастья является благополучная жизнь с любимым мужчиной; один известный психолог объяснял, что девочки взрослеют быстрее и учатся лучше, чем мальчики, потому что у них меньше ответственности перед обществом. Эти грубые и примитивные сексистские представления наглядно демонстрируют, что образ женщины сводился прежде всего к исполнению обязанностей матери и хранительницы домашнего очага. Как гласит немецкая поговорка, «Kinder, Küche, Kirche», – вот сфера деятельности женщины.

Несомненно, если делать акцент на физических отношениях и эротических желаниях, то важнейшая роль материнства утрачивает свой приоритет в представлениях о предназначении женщины. И если мы примем эту точку зрения, поддерживающую стремление к удовольствиям и радости жизни, то рискуем исказить образ женщины, превратив ее в то, что в наши дни называют объектом сексуального удовлетворения. Конечно, подобное извращение не было преднамеренным, тем не менее в современных условиях мы по-прежнему сталкиваемся с этим двусмысленным и необдуманым отождествлением понятий эмансипации женщин и сексуальной свободы. Подлинное освобождение в собственном смысле слова возможно реализовать лишь в сфере политического бытия, а не в ограниченном пространстве частной жизни и собственного удовольствия. Эмансипация позволяет женщине самостоятельно распоряжаться своей сексуальной жизнью и превратить как материнство, так и свою профессиональную деятельность в социальное достояние, общественное благо, соответствующее коллективным интересам. Именно в этом и заключается смысл эмансипации, состоявшейся во время Первой и Второй мировых войн, когда женщины продемонстрировали, что их личные способности могут быть полезны всему обществу, а понимание того, что благодаря их знаниям и умениям они могут участвовать в процессе созидания социальных и экономических благ, возвысило историческую значимость их деятельности.

Удивительно, что в 1968 году женщинам пытались навязать в качестве своего рода социальной обязанности то, что проистекает из спонтанных жизненных явлений, из стихийных интимных аспектов индивидуального выбора. «Ты должна обнажать свое тело, иначе ты не такая, как все!» Откуда проистекает подобный либертарианский догматизм? Поражает то, что этот новый интел-

лектуальный догматизм порождает нормы поведения, проистекающие из многочисленных ученых дискуссий, нередко сумбурных, но активно ссылающихся на изыскания в области философии и гуманитарных наук. Мы примитивно трактуем заявление Фуко о том, что во Франции демократическая идеология опирается на науки, изучающие телесное, мы извращаем учение Фрейда, воспринимая его как доктрину, отождествляющую невроз с чувством вины, сопровождающим сексуальные побуждения, мы превращаем концепцию Ницше в образец контркультуры, утверждающей жизненную силу, ниспровергающую любые принципы (к великому удивлению немцев относительно того, что французы видят в нем сторонника левых взглядов). Такова эта странная стихийная и парадоксальная революция нравов, поражающая сочетанием высокой эрудиции и очевидной склонностью к предрассудкам со стороны ее идеологов.

Речь и насилие

Вызывают удивление также политические и практические мотивы протеста. Безусловно, события мая 1968 года имели серьезные политические и социальные последствия, однако студенты не были связаны с какими-либо партийными или профсоюзными организациями. События развивались стихийно.

На первый взгляд, события 1968 года породили, если можно так выразиться, политику подлинного неповиновения порядку – находчивую и обезоруживающую власть тактику. Студенты позволяют себе хамить преподавателям, срывают занятия, требуют свободы слова для того, чтобы заявить, что они отвергают существующую систему образования... Подобная тактика приводит в замешательство и парализует возможность противодействия со стороны правоохранительных органов, поскольку студенческий протест выглядит как грубое, но отнюдь не противозаконное проявление свободы слова; следовательно, поступки студентов нельзя квалифицировать как нарушение юридических норм: они не подрывают государственный строй, не посягают на имущество и безопасность других граждан, их анархический характер проявляется преимущественно в вербальной форме. Кроме того, подобная практика неподчинения может быть интерпретирована как своего рода революционный проект обновления общества: участники протеста надеются, что посредством непрерывного расшатывания социальных институтов и непрекращающейся провокации граждан они сумеют пробудить в обществе самосознание и стремление к постоянному самореформированию.

Но тогда встает вопрос о том, каким образом насилие оказалось возможным? Почему протест, заключавшийся в требовании свободы слова, закончился войной? Поль Рикер в одном из своих интервью дает объяснение этому парадоксу, настаивая на необходимости четкого разграничения событий 1968 и 1969 годов. И вот как это звучит:

– Когда у Вас сложилось впечатление, что события выходят из-под контроля?

– Как только генерал де Голль установил контроль над ситуацией, выяснилось, что у оппозиции не было какого-либо жизнеспособного политического проекта, было лишь намерение саботировать работу политических институтов. С этим явлением я столкнулся, когда меня избрали деканом в 1969 году. Я видел лишь упорное стремление к беспорядку, вызванное не политическими мотивами, а субъективным желанием не работать – помешать деятельности университета... любая власть как таковая немедленно отождествлялась с насилием и безоговорочно отвергалась [Ricœur 2011, 62].

Это высказывание позволяет прояснить факты и хронологию событий в контексте различий между первоначально спонтанным и утопическим движением 1968 года и выступлениями 1969 года, мятежными и насильственными, преисполненными намерения полностью уничтожить символы власти. Подобное разграничение не дает глубокого и всеобъемлющего анализа сути происходящих исторических событий, относящихся к политической сфере, а точнее – понятию власти, приобретающему важнейшее значение. Однако Поль Рикер ссылается на эти проблемы, рассматривая произошедшие события, которые он характеризует как *свой собственный провал 1968 года*: «Мой фундаментальный провал был вызван тем, что я хотел восстановить систему отношений, опираясь на связи по горизонтали. С этой точки зрения, мой опыт работы в качестве декана был плодотворным в плане моих размышлений, не касающихся вопросов политики... В настоящее время я расцениваю произошедший провал как сложность выстраивания асимметричных связей и взаимоотношений» [Ricœur 2011, 65].

Таким образом, причина провала заключается в невозможности реализовать утопию, утверждающую свое особое понятие власти, оправдывающую попытки защитить студентов в их конфронтации с университетскими властями. Как следует из цитируемого фрагмента, одним из проявлений утопизма было желание выстроить систему власти по вертикали, опираясь на отношения солидарности по горизонтали. Власть по вертикали функциони-

рует посредством системы нормативных актов (от конституции до административных правил), а также предполагает право принуждения, обеспечивающее исполнение существующих норм. Горизонтальное измерение подразумевает наличие спонтанных реляционных связей в обществе. Как видим, точка зрения Рикера по данному вопросу близка к позиции Ханны Арендт, отвергавшей классическую концепцию связи между властью и силой и трактовавшей власть как *совместное действие*, выражающее реализацию социального бытия, координирующее инициативы и обязанности членов общества². Участники событий 1968 года, как нам представляется, столкнулись с другим типом отношения к власти, сопровождающимся неизбежным противоречием революционного подхода: необходимость применения насилия во имя ниспровержения насилия со стороны власти. Однако уличное насилие не тождественно легитимному «насилию» государственной власти, которое чаще называют «общественной силой». Насилие, к которому имеют право прибегнуть полиция и армия, по сути является не произвольной физической силой, а контролируемым и регулируемым средством, служащим политике поддержания общественного порядка, применение которого ограничивается выполнением данной задачи. Принципиально иным типом насилия является намерение выйти за пределы правового состояния для уничтожения врагов и объявить свои действия морально легитимными во имя построения воображаемого лучшего мира. В этом заключалось смертоносное противоречие проводившейся во Франции тактики террора с целью заставить народ быть свободным. В 1968 году риск утраты норм и ориентиров в процессе неустанного разрушения, всего того, что не соответствовало представлениям об идеале, несомненно вызвал страх у населения страны в целом и инициировал стремление к восстановлению порядка.

Мировоззрение Рикера после событий 1968 года

Однако восстановить порядок в сфере университетского и школьного образования путем простого возвращения в прошлое было уже невозможно. Более того, создается впечатление, что система образования осталась в плену тех апорий, с которыми столкнулась в мае 1968-го, эти проблемы, истоки которых находятся за пределами собственно педагогики, связаны с противоречием между отвергнутыми демократическими ценностями и неэффективностью преподавания.

² См. книгу Х. Арендт «О насилии» [Арендт 2014]. – *Прим. пер.*

Это приводит к тому, что события 1968 года рассматривают не как причину кризиса, а как его последствие, прежде всего как эхо кризиса, ознаменовавшего этот период, кризиса, внутренне присущего современной эпохе и парадоксальным образом порожденного современностью. В действительности мы выходим из индустриальной эпохи, что наглядно отразил Хабермас в своей работе «Наука и техника как идеология», опубликованной в 1968 году [Habermas 1968]. Тем не менее в то время изыскания в сфере культуры, социальной жизни и политики в свою очередь оставались привязанными к интеллектуальным критериям индустриальной эпохи (будь то идеология марксизма на левом фланге или либерализма на правом фланге). В Университете Нантера потрясение было связано с вторжением в учебный план гуманитарных наук (в каком-то смысле это почти превратилось в гуманитарный глобализм), что усилило ощущение разрыва связи образования с присущей Западу традицией научной рациональности.

Таким образом, можно говорить о двустороннем кризисе смысла.

С одной стороны, сформировавшийся новый альянс между наукой и техникой разрушает прежний альянс, обеднявший прежде всего знание и гуманизм.

С другой стороны, гуманитарные науки переносят свойственное им разочарование в научной рациональности на иной уровень значений и в иную область: значений, которые индивиды и сообщества придают своему существованию и своим действиям; понятия бессознательного, структуры, функции способствуют выявлению и разрушению иллюзий, порожденных и поддерживаемых сознанием; неспособность к рефлексии относительно самого себя становится проблемой, придающей интеллектуальной активности своего рода революционный жар.

Создается впечатление, что события 1968 года привели к политизации демистифицирующей направленности гуманитарных наук, поставив их на службу радикальному антитоталитаризму, несомненно искреннему, однако необоснованно распространяющемуся на все формы жизни человека: семья, язык, культура трактуются как проявления тоталитаризма. Таким образом, разоблачение тоталитаризма навязывается в качестве безупречной позиции, подразумевающей самокритику: школа критикует образование, представители творческих профессий критикуют искусство, семья критикует семейную жизнь, социальные институты критикуют систему управления. В результате деконструкция воспринимается как неизбежное разрушению связей, разногласия как путь к

восстановлению, дестабилизация как средство реформирования. Возможно, отголоски этого мировоззрения по-прежнему звучат в европейской душе, поскольку европейцам свойственно подвергать критике собственную цивилизацию в качестве подтверждения открытости другим культурам, невзирая на пагубные последствия подобных действий, девальвирующие существующие ценности и подрывающих соответствующие им требования, регулирующие политическую, социальную и культурную жизнь.

Ретроспективный анализ ясно демонстрирует, что феноменология действия Рикера вряд ли могла вписаться в политизированную и чрезмерно упрощенную концепцию культуры той эпохи. Но именно благодаря философскому подходу к размышлениям над проблемами, культурная жизнь обрела ту сложность, которая присуща ей в настоящее время. Как мы знаем, образ мыслей Рикера основывается на напряженном взаимодействии противоположностей, при котором одно утверждение не отвергает другое, а напротив, решение проблемы достигается посредством плодотворного философского и духовного анализа, осуществляющегося благодаря конфликту интерпретаций. Вот почему критический метод Рикера, как нам представляется, делает его мыслителем эпохи, наступившей после событий 1968 года: превосходство Рикера объясняется не деконструкцией, а самосовершенствованием, ведущим к самопониманию.

В книге «Конфликт интерпретаций», изданной в 1969 году, Рикер формулирует свою собственную концепцию критики, которая могла бы совершенно иначе повлиять на развитие событий 1968 года, если бы философские идеи мыслителя были восприняты в то время. С одной стороны, критика, разоблачающая злоупотребления со стороны власти и бросающая вызов несправедливости, безусловно необходима; с другой стороны, критике следует подвергать также и злоупотребление критикой, превращающее ее в деструктивную силу. Критика должна содействовать переосмыслению и исправлению, Рикер предлагает понятие критики как преобразования: «...Мы стремимся преодолеть один тип критики посредством другого – такой критики, которая не разрушает, а преобразует» [Ricoeur 1969, 481]. Рикер считает, что гуманитарные науки открыли человечеству эпоху новой модерности, которую сегодня называют рефлексивной модерностью³,

³ Основа теории рефлексивной модерности, или рефлексивной современности, была заложена работами У. Бека, У. Гидденса, С. Лэша [Beck 1986; Giddens 1991; Lash 1993; Beck, Giddens, Lash 1994]. – *Прим. пер.*

плодотворность этой рефлексии заключается в ее способности отклонять и ограничивать опасную активность исключительно деконструктивной критики.

Ощущаются ли последствия событий 1968 года в наши дни? В свое время Шатобриан говорил о том, что радикальные консерваторы продвигаются в будущее, отступая назад. На протяжении пятидесяти лет мы делаем то же самое: мы пытаемся увидеть настоящее исключительно путем обращения к прошлому. Мы объявляем нашу эпоху постиндустриальной, постгероической, постметафизической и постмодерной. В этом смысле Поль Рикер предстает более молодым человеком, чем мы, и это стало очевидным еще в 1968 году.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Арендт 2014 – *Арендт Х.* О насилии / пер. с англ. Г.М. Дашевского. – М.: Новое издательство, 2014.

Болтански, Кьяпелло 2011 – *Болтански Л., Кьяпелло Э.* Новый дух капитализма // Логос. 2011. № 1 (80). С. 76–102.

Beck 1986 – *Beck U.* Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. – Frankfurt am Main: Suhkamp, 1986.

Beck, Giddens, Lash 1994 – *Beck U., Giddens A., Lash S.* Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. – Standord: Stanford University Press, 1994.

Boltanski, Chiapello 1999 – *Boltanski L., Chiapello E.* Le nouvel esprit du capitalisme. – Paris: Gallimard, 1999.

Giddens 1991 – *Giddens A.* Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. – Cambridge: Polity, 1991.

Habermas 1968 – *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als „Ideologie“. – Frankfurt am Main: Suhkamp, 1968.

Lash 1993 – *Lash S.* Reflexive Modernization: The Aesthetic Dimension // Theory, Culture & Society. 1993. Vol. 10. No. 1. P. 1–23.

Lipovetsky, Serroy 2013 – *Lipovetsky G., Serroy J.* L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste. – Paris: Gallimard.

Ricœur 1969 – *Ricœur P.* Le conflit des interprétations. – Paris: Editions du Seuil, 1969.

Ricœur 2011 – *Ricœur P.* La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. – Paris: Calmann-Lévy, 2011.

REFERENCES

Arendt H. (1970) *On Violence*. New York: Harcourt, Brace, & World (Russian translation: Moscow: Novoye izdatel'stvo, 2014).

Beck U. (1986) *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhkamp (in German).

Beck U., Giddens A., & Lash S. (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Standord: Stanford University Press.

Boltanski L. & Chiapello E. (1999) *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard (in French).

Boltanski L. & Chiapello E. (2005) The New Spirit of Capitalism. *International Journal of Politics, Culture, and Society*. Vol. 18, no. 3–4, pp. 161–188 (Russian translation in: Logos. 2011. No. 1, pp. 76–102).

Giddens A. (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.

Habermas J. (1968) *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt am Main: Suhkamp (in German).

Lash S. (1993) Reflexive Modernization: The Aesthetic Dimension. *Theory, Culture & Society*. Vol. 10, no. 1, pp. 1–23.

Lipovetsky G. & Serroy J. (2013) *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Paris: Gallimard (in French).

Ricœur P. (1969) *Le conflit des interprétations*. Paris: Editions du Seuil (in French).

Ricœur P. (2011) *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy (in French).

Концепция реформы университетского образования Поля Рикера

О.И. Мачульская

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье исследуется концепция реформы университетского образования Поля Рикера. В период работы в должности профессора Сорбонны философ начинает испытывать неудовлетворенность качеством преподавания в ведущем университете Франции. Анализируя проблемы в сфере высшего образования, он приходит к следующим выводам. Во второй половине XX века мир вступил в эпоху культурной революции. Этот процесс заключается в глобальном преобразовании социальной системы и духовной жизни общества, формировании новых представлений о ценностях. Кроме того, демографический взрыв, значительные изменения в области социальной стратификации, потребность общества в квалифицированных специалистах привели к резкому увеличению количества молодых людей, желающих получить высшее образование. В этих условиях назрела необходимость реформирования системы университетского образования в соответствии с требованиями времени. Рикер разрабатывает проект реорганизации высшего образования, основной идеей которого должен был стать принцип открытого диалога в процессе обучения. По мнению философа, следовало отказаться от устаревшей трактовки преподавания как формальной трансляции сложившейся совокупности знаний от учителя к пассивно воспринимающим информацию ученикам, рассматривать обучение не как усвоение системы статичных истин, а как творческий процесс интерпретации изучаемого материала, предполагающий готовность обсуждать и решать возникающие проблемы. Учебные программы нужно формировать модульно-элективным способом с учетом индивидуальных запросов учащихся. Университеты должны стать центрами творчества и научных инноваций. Для реализации этой цели понадобится реформировать университеты как образовательные учреждения, сделав преподавание эффективным и гибким, упразднив излишние административно-бюрократические установления. Рикер приступил к осуществлению своего проекта в Нантерском университете, созданном в качестве авангарда обновления системы высшего образования. Однако революционные события 1968 года во Франции привели к краху его педагогического эксперимента. Сам философ объяснял причину своего провала тем, что он выстраивал систему управления процессом образования, опираясь на отношения по горизонтали, и недооценивал важность отношений по

О.И. МАЧУЛЬСКАЯ. Концепция реформы университетского образования Поля...

вертикали. Автор приходит к заключению, что несмотря на постигшую Рикера неудачу в период реформаторской деятельности в Нантерском университете, его педагогическая концепция является глубокой и обоснованной. Многие рекомендации философа согласуются с комплексом мероприятий по реформированию высшего образования, проводившихся во Франции в конце 60 – начале 70-х годов. Замысел Рикера остается актуальным в современную эпоху и предвосхищает некоторые идеи новой модели системы образования XXI века.

Ключевые слова: высшее образование во Франции, реформа университетского образования, новая модель системы образования, события мая 1968 года во Франции, Нантерский университет.

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. Концепция реформы университетского образования Поля Рикера // Философские науки. 2020. Т. 63. № 9. С. 146–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-146-159

Paul Ricœur's Conception of the Reform of University Education

O.I. Machulskaya

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

Abstract

The article examines the concept of reform of university education by Paul Ricœur. During his tenure as professor at the Sorbonne, the philosopher begins to experience dissatisfaction with the quality of teaching at a leading university in France. Analyzing the problems in the field of higher education, he comes to the following conclusions. In the second half of the 20th century, the world has entered the era of the cultural revolution. This process consists in the global transformation of the social system and the spiritual life of society, the formation of new ideas about values. In addition, the demographic explosion, significant changes in the field of social stratification, the need of society for qualified specialists have led to a sharp increase in the number of young people wishing to get higher education. In these conditions, there is a need to reform the university education system in accordance with the requirements of the time. Ricœur is developing a project for the reorganization of higher education, the main idea of which was to be the principle of open dialogue in the learning process. According to the philosopher, it was necessary to abandon the outdated interpretation of teaching as a formal translation of the existing body of knowledge from the teacher to passively perceiving information students, to consider teaching not as the assimilation of a system of static truths, but as a cre-

ative process of interpreting the material being studied, which presupposes a willingness to discuss and solve emerging problems. Curricula need to be formed in a modular-elective way, taking into account the individual needs of students. Universities should become centers of creativity and scientific innovation. To achieve this goal, it will be necessary to reform universities as educational institutions, making teaching efficient and flexible. Ricœur embarked on his project at the University of Nanterre, which was set up as the vanguard of renewing the higher education system. However, the revolutionary events of 1968 in France led to the collapse of his pedagogical experiment. The philosopher himself explained the reason for his failure by the fact that he built relationships horizontally and underestimated the importance of vertical relationships in management. The author comes to the conclusion that despite Ricœur's failure during the period of his reform activities at the University of Nanterre, his pedagogical concept is deep and well-grounded. Many of the philosopher's recommendations are consistent with the set of measures to reform higher education, carried out in France in the late 1960s – early 1970s. Ricœur's idea remains relevant in the modern era and anticipates some of the ideas of a new model of education in the 21st century.

Keywords: higher education in France, reform of university education, new model of the education system, May 1968 events in France, University of Nanterre.

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.I. (2020) aul Ricœur's Conception of the Reform of University Education. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 9, pp. 146–159.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-9-146-159

Введение

Выдающийся теоретик феноменологической герменевтики Поль Рикер посвятил преподаванию значительную часть своей творческой деятельности. Работа в университетах была для него не только профессиональной обязанностью, но и возможностью эффективно переосмыслить вместе со студентами наследие мировой философии, поделиться своими идеями, вступить в дискуссию. Многие из его бывших учеников и слушателей лекций свидетельствуют об особой открытости и толерантности, с которой Рикер относился к вопросам и высказываниям своих собеседников, терпеливо и обстоятельно аргументируя свои ответы и тезисы. Философ преподавал не только во Франции, но и в нескольких десятках ведущих учебных заведений мира, являлся почетным доктором наук более тридцати университетов. В 60-е годы

XX века на волне научно-технической и культурной революций Рикер осознает необходимость реформы университетского образования. Свою концепцию преобразования педагогической системы он излагает в статьях «Создать Университет» (1964), изданной в журнале «Esprit» (май – июнь 1964 года), и «Реформа и революция в университетском образовании» (1968), опубликованной в газете «Le Monde» (№№ 9–12, июнь 1968 года). Впоследствии эти работы были включены в «Книгу для чтения – 1» [Ricœur 1991]. О своем опыте созидания университета нового типа Рикер рассказывает в книгах «Осуществленная рефлексия. Интеллектуальная автобиография» [Ricœur 1995a] и «Критика и Убежденность. Беседа с Франсуа Азуви и Марком де Лонэ» [Ricœur 1995b]. Педагогическая деятельность Рикера представлена в книге французского историка Франсуа Досса «Поль Рикер. Смыслы жизни» [Dosse 2008].

Проект реформы: образование как открытый диалог

В период работы в должности профессора Сорбонны в 1957–1967 годы Рикер начинает испытывать неудовлетворенность и беспокойство относительно качества преподавания в университете. Несмотря на высокую квалификацию преподавательского состава и хорошие возможности для плодотворной научной работы, он все больше начинает осознавать, что не способен поддерживать достойный уровень преподавания в сложившихся условиях. Анализируя причины неэффективности деятельности французских университетов в 60-е годы, философ приходит к следующему выводу.

С точки зрения Рикера, индустриально развитые страны Запада вступили в эпоху культурной революции. Данный процесс означает глобальное преобразование социальной системы и духовной жизни общества, изменение характера межлических отношений, формирование новых представлений о ценностях. «Эта революция направлена против капитализма, не столько потому, что данный социальный строй не сумел реализовать принцип социальной справедливости, а оттого, что капитализм преуспел в разращении человечества посредством осуществления антигуманного проекта культа материальных благ» [Ricœur 1991, 380]. Культурная революция противодействует излишней бюрократизации государственной власти не только по причине ее недостаточной эффективности, но прежде всего из-за того, что граждане оказываются в состоянии порабощения со стороны отчужденных от их интересов иерархических структур. Культурная революция обнажает распространение в обществен-

ном сознании нигилизма, бездуховности и цинизма и побуждает к поиску позитивных целей и этических ценностей. Философ настаивает на необходимости преобразования системы высшего образования во Франции таким образом, чтобы содержание и методы преподавания отвечали требованиям времени.

Как отмечает Рикер, анализируя сложившуюся во французском обществе ситуацию, в послевоенные годы в Европе резко увеличилась рождаемость, вследствие чего в 60-е годы значительно возросло население молодого возраста, что наряду с интенсивным миграционным процессом привело к демографическому взлету. Во второй половине XX века в стране произошло существенное изменение социальной стратификации. Благодаря повсеместному распространению теле- и радиовещания, актуальная информация, касающаяся политических событий, достижений науки и культуры, стала общедоступной. К среднему углубленному образованию¹ была привлечена большая часть молодежи. Отныне поступить в университет могли не только дети обеспеченных родителей и потомственных интеллектуалов, прошедшие интенсивную педагогическую подготовку, но и дети простых тружеников. Частичное смягчение гендерного неравенства привело к притоку абитуриентов-девушек. В результате значительно увеличилось количество людей молодого возраста, желающих получить высшее образование². Некоторые из них рассчитывали повысить свой социальный статус и материальное благосостояние благодаря высокой профессиональной квалификации, многие стремились к знаниям из бескорыстной любознательности, надеясь расширить свой кругозор, обрести призвание и найти ответы на смысло-жизненные вопросы. Эпоха культурной революции характеризовалась обострением скептически-критического отношения к устоявшимся нормам и критериям классической культуры. Перед обществом стояла задача создать обновленную систему университетского образования, способную творчески ответить на вызовы истории. Как подчеркивает теоретик феноменологической герменевтики, «если наша страна не подойдет разумно к урегулированию нарастающих проблем в сфере университетского образования, мы столкнемся со взрывом, равносильным общенациональному катаклизму» [Ricoeur 1991, 379].

¹ Во Франции гарантировано право на всеобщее углубленное среднее образование. Экзамен на получение диплома бакалавра I степени, открывающего возможность поступления в высшие учебные заведения, сдается по окончании лицея.

² За период с 1938 по 1968 годы количество студентов во Франции увеличилось более чем в десять раз.

Рикер предлагает интеллектуальному сообществу совместно с органами государственного управления радикально реорганизовать систему высшего образования и разрабатывает свой проект реформы университетов. Основной идеей совершенствования преподавания должен стать принцип открытого диалога в процессе обучения. По мнению философа, нужно отказаться от устаревшей трактовки преподавания как формальной трансляции сложившейся совокупности знаний от учителя к пассивно воспринимающим информацию ученикам. Следует «установить менее отстраненные отношения между преподавателями и студентами, соответствующие концепции взаимодействия учителя и учеников» [Ricoeur 1995a, 43]. Традиционный подход к образованию подразумевает усвоение учащимися базовых знаний как системы вечных истин, где на каждый вопрос предусмотрен однозначно правильный ответ. Современный подход предполагает сочетание преподавания основ науки и творческой интерпретации изучаемых дисциплин, при котором не существует готовых ответов на поставленные вопросы, а изучение темы требует не только освоения фактического материала, но и постановки и обсуждения возникающих проблем, способности аргументировать свою точку зрения. Современное образование является творческой деятельностью, невозможной без личной активности, высокой мотивированности и сотрудничества его участников. Учебные планы должны включать в себя наряду с фундаментальной академической подготовкой изучение востребованных в современных условиях направлений (социологии, политологии, прикладной психологии, страноведения, международного права) и новых научных концепций (экзистенциализм, структурализм, аналитическая философия)³. Необходим индивидуальный подход к составлению учебных программ с учетом запросов учащихся. Нужно предусмотреть возможность разнообразных элективных курсов, расширить диапазон специальностей за счет разработки межфакультетских программ, предоставить студентам право на индивидуальную работу под руководством курирующих их подготовку преподавателей. Университеты должны стать центрами творчества и источниками инноваций. Студентов следует привлекать к научной, практической и организационно-вспомогательной деятельности учебных заведений, как это принято в США. Участие в интеллектуальной и институциональной жизни университета позволит учащимся приобрести ценный опыт исследовательской работы, лучше ориентироваться при выборе узкой специализации и буду-

³ Рикер разрабатывал проект реформы высшего образования для гуманитарных факультетов университетов.

щей сферы деятельности. Преподавателям надлежит постоянно учиться, повышать свой профессиональный уровень, осваивать новые курсы и методики обучения.

Для реализации данного замысла понадобится также реформировать административную систему высшего образования. «В ближайшем будущем искусство законотворчества потребует сформировать способные к преобразованиям мобильные и гибкие институты, открытые для процесса внутренней реорганизации и внешней критики», – утверждает Рикер [Ricœur 1991, 381]. Он считает целесообразным сохранить сложившуюся во Франции в XIX веке традицию двух типов высшего образования: высших школ и университетов. В высших школах абитуриенты проходят строгий конкурсный отбор, образование имеет прикладную направленность. В университеты студенты поступают на основании свободной записи, образование является теоретическим и универсальным. Философ предлагает поддержать установившуюся во Франции традицию открытости и доступности университетского образования, поощрять стремление молодежи учиться, содействовать повышению культурного уровня нации, невзирая на определенные экономические расходы. При этом он рекомендует ввести в университетах более рациональную методику селекции студентов в процессе обучения на этапах аттестации. Как поясняет Рикер, лишь небольшая часть выпускников университетов способна стать учеными высшей квалификации. Однако потребности общества в специалистах не ограничиваются исследователями. Университетское образование должно быть многофункциональным и многоплановым. Страна нуждается в широком спектре образованных специалистов в области средств массовой информации, издательского дела, преподавания в школах, лицеях и колледжах, административной работы. Поэтому «всякий раз, когда аттестационная комиссия закрывает одну из дверей, следует открыть другую дверь, в ином направлении» [Ricœur 1991, 372], необходимо помочь студентам правильно реализовать свои возможности. При аттестации желательно учитывать не только уровень усвоения материала, но и успехи в научной и творческой деятельности (рефераты, курсовые работы, доклады, проекты и т.п.). Искусственно усложненные и строго регламентированные административные предписания создают препятствия при привлечении талантливых специалистов. Навязывание формальных бюрократических требований повышает шансы на успех для утилитарно настроенных и конъюнктурно адаптированных людей

и отсеивает творчески мыслящих личностей. Рикер предлагает также оптимизировать нормы отбора преподавателей университетов, допускать прием на работу в отдельных случаях без наличия ученой степени и прохождения агрегации⁴, признавать дипломы иностранных университетов, установить институт ассоциированных исследователей и приглашенных профессоров. Философ выступает с инициативой введения IV цикла образования для углубленной научной подготовки выпускников докторантуры при участии в качестве преподавателей ведущих ученых мирового уровня⁵. Этот комплекс мер позволит, по мнению Рикера, значительно усовершенствовать французские университеты и преодолеть ситуацию повышенной социальной напряженности. Только «эффективно функционирующая система университетского образования сможет выстоять в условиях культурной революции», – подчеркивает философ [Ricœur 1991, 394].

Создание университета нового типа: замысел и реальность

В 1964 году во Франции открылся экспериментальный филиал Сорбонны в Нантере. Возведенный в депрессивном пригороде Парижа, этот университет, по замыслу французских интеллектуалов, должен был стать авангардом реформирования системы высшего образования. В 1967 году было создано отделение философии и Рикер без колебаний принял предложение стать его профессором. В 1968 году он был назначен заведующим отделением, а в марте 1969 года был избран деканом факультета филологии и гуманитарных наук. Философ с энтузиазмом принялся за реализацию своего педагогического проекта. Рикер привлек к преподаванию в Нантерском университете таких известных ученых, как Эмманюэль Левинас, Ален Турен, Жан-Франсуа Лиотар, Микель Дюфрен⁶,

⁴ Агрегация (agrégation) – существующий во Франции национальный конкурс, к которому допускаются дипломированные выпускники университетов. Успешно выдержавшие конкурс специалисты получают право преподавать и возможность занять вакантную должность в государственных учебных заведениях.

⁵ Во Франции существуют три цикла образования: I – среднее, II – высшее, III – докторантура.

⁶ Дюфрен Микель (Dufrenne Mikel, 1910–1995) – философ, специалист в области эстетики и истории философии, представитель феноменологии, в соавторстве с П. Рикером написал книгу «Карл Ясперс и философия экзистенции» [Dufrenne, Ricœur 1947].

Анри Дюмери⁷, Сильван Зак⁸, Анри Лефевр⁹, Робер Мерль¹⁰, Жак Мерло-Понти¹¹, Андре Жакоб¹². Некоторые из них не проходили обязательную для преподавания процедуру агрегации. Рикер рассчитывал создать при факультете центр религиоведения, в котором бы проводились исследования в области католицизма (под научным руководством Дюмери), протестантизма (под научным руководством Рикера) и иудаизма (под научным руководством Левинаса). По оценке самого философа, первые два года его работы в Нантерском университете были плодотворными. В целом он был удовлетворен результатами своих педагогических преобразований и встречал понимание со стороны коллег и студентов. Ему удалось установить гармоничный баланс между преподаванием академической науки и обучением студентов самостоятельному творческому мышлению. Как вспоминает бывшая студентка Рикера в 1966–1971 годах Моник Кастийо, писавшая под его научным руководством магистерскую и докторскую диссертации, теоретик феноменологической герменевтики обладал выдающейся способностью успешно сочетать изучение истории философии с обсуждением философских проблем. «Выходя с лекции Рикера, можно было либо принять его концепцию, либо... создать свою собственную. Я находила это увлекательным» (цит. по: [Dosse 2008, 378]). Перелом в жизни Нантерского университета был спровоцирован политическими событиями 1968 года. По иронии истории именно этот университет, призванный стать образцом новаторских демократических преобразований, которые Рикер называл революционными по духу, но реформаторскими в плане тактики, оказался в центре революции.

20 марта 1968 года в Париже состоялась манифестация против войны во Вьетнаме, закончившаяся погромом и арестом активни-

⁷ Дюмери Анри (Duméry Henry, 1920–2012) – философ, специалист в области феноменологии и истории религии (см., например: [Duméry 1958]).

⁸ Зак Сильван (Zac Sylvain, 1909–?) – историк философии, исследователь концепции Спинозы [Zac 1959; Zac 1963].

⁹ Лефевре Анри (Lefebvre Henri, 1901–1991) – социолог, историк философии, автор ряда книг, посвященных учению Маркса [Lefebvre 1947; Lefebvre 1966].

¹⁰ Мерль Робер (Merle Robert, 1908–2004) – писатель, литературовед, переводчик английской литературы, лауреат Гонкуровской премии, преподавал английский язык и историю английской литературы.

¹¹ Мерло-Понти Жак (Merleau-Ponty Jacques, 1916–2002) – исследователь эпистемологии и истории науки, кузен известного философа Мориса Мерло-Понти.

¹² Жакоб Андре (Jacob André, 1921–?) – специалист в области эстетики и философии языка (см., например: [Jacob 1976]).

стов. В ответ на это 22 мая в Нантере радикально настроенные студенты во главе с Даниэлем Кон-Бендитом самовольно заняли административное помещение университета и учредили движение «22 марта», объявлявшее своей задачей борьбу за свободу и противодействие тоталитаризму капиталистического строя. Так началась французская революция 1968 года. В конце апреля повстанцы захватили здания Нантерского университета, в начале мая – Сорбонны. Занятия были прекращены. В мае Париж был охвачен демонстрациями, в которых приняли участие сотни тысяч человек, преимущественно студенты и лицеисты. В дальнейшем к ним присоединились рабочие профсоюзы, преподаватели, творческая интеллигенция. В поддержку движения выступили Жан-Поль Сартр, Симона де Бовуар, Франсуа Мориак, Франсуаза Саган, Натали Саррот, французские нобелевские лауреаты. Леворадикальная идеология – марксизм, троцкизм, анархизм, ситуационизм – сочеталась с протестом против общества потребления, эксплуатации, бюрократизма, консервативных нравов, апологией абсолютной свободы и контркультуры, отрицанием государства как такового. Центр города превратился в поле боя между манифестантами и силами правопорядка. Тысячи человек (протестующие и сотрудники полиции) были ранены. В стране началась всеобщая забастовка. Политический кризис охватил всю Францию. Революционные движения в этот период прокатились по многим странам Западной Европы и Северной Америки. В конце июня президенту де Голлю, выступившему с инициативой социальных реформ и предложениями по установлению консенсуса между народом и властью, удалось взять ситуацию под контроль.

В Нантерском университете события развивались драматически. Мятежники удерживали здания и проводили бессрочные акции протеста. Любые попытки администрации вступить в переговоры с целью примирения отвергались. Рикер не прекращал усилий по установлению диалога с протестующими, высказывался против отчисления из университета активистов студенческого движения. Как заявил философ: «В наметившемся великом противостоянии между властью и разразившейся революцией я не собираюсь вставать на сторону власти и я принимаю сторону студентов, несмотря на то, что эта революция представляет собой в действительности неумеренные амбиции и анархистские иллюзии» (цит. по: [Dosse 2008, 397]). Студенты саботировали учебный процесс, оскорбляли преподавателей, портили помещения и оборудование. По воспоминаниям профессора Дюмери, он чувствовал себя в лекционной аудитории как в «самой настоящей клетке со львами» (цит. по: [Dosse 2008, 374]). В итоге Рикер был вынужден признать, что «...столкнулся с волей

к беспорядку, мотвированной... дисфункциональной целью — помешать работе университета» [Ricoeur 1995b, 62]. Он сам стал жертвой агрессии со стороны радикально настроенных студентов, опрокинувших ему на голову урну с мусором в качестве символической акции ниспровержения авторитета профессоров¹³. Весной 1970 года, после погромов с применением взрывчатых веществ и нападений на полицейские патрульные машины, органы внутренних дел приняли решение о принудительном прекращении беспорядков в Нантере. Полиция выдворила протестующих из университетского комплекса. Рикер подал в отставку с поста декана. На него обрушился поток критики как со стороны правых сил за неспособность поддерживать порядок на факультете, так и слева за нерешительность в отстаивании свободы и уступки власти. Как констатировал коллега и единомышленник философа по педагогическим инициативам Турен, «Рикер стал фигурой, пострадавшей от новой политической культуры» (цит. по: [Dosse 2008, 405]). Манифестации и забастовки продолжались в Нантерском университете еще около десяти лет.

Рикер тяжело переживал революционные потрясения во Франции и крах педагогического эксперимента в Нантерском университете, оценивая свою деятельность как «фундаментальный провал» [Ricoeur 1995b, 65]. Анализируя причины этой неудачи, он пришел к выводу, что неправильно выстраивал механизм функционирования университета как системы, поскольку опирался прежде всего на отношения по горизонтали — совместную работу со студентами и коллегами и недооценивал необходимость отношений по вертикали — иерархии управляющего центра и управляемой периферии. С точки зрения философа, революционные события во Франции конца 60-х — начала 70-х годов стали иллюстрацией феномена, названного им политическим лабиринтом. Суть этого явления заключается в противоречии между идеалом прямой демократии и невозможностью абсолютно всем гражданам непосредственно участвовать в принятии решений. В этих условиях функции регулирования жизни общества осуществляются репрезентативным органом управления и остается лишь придерживаться наименее несправедливого неравноправия. Как признает сам Рикер, он «пережил в Нантере опыт невозможности достигнуть сегодня реализации... мечты о свободе, в этом заключается суть драмы и разлада современности» (цит. по: [Dosse 2008, 404]).

В дальнейшем Рикер продолжал работу в качестве профессора Нантерского университета до окончания своей трудовой деятельно-

¹³ Много лет спустя один из участников нападения попросил у Рикера прощения. Философ был тронут его раскаянием.

сти в 1981 году. Параллельно он преподавал в зарубежных учебных заведениях (главным образом в США в Чикагском университете и Дивинити Скул), оставаясь верным идее образования как совместного творчества и открытого диалога преподавателей и студентов.

Заключение

В конце 60-х – начале 70-х годов во Франции была проведена реформа высшего образования, на характер которой в значительной мере повлияли протестные события. Новые лидеры Франции (после добровольной отставки Ш. де Голля президентом республики 20 июня 1969 года стал Ж. Помпиду) отказались от плана реформы образования К. Фуше, предполагавшего отмену свободной записи в университеты и сокращение количества обучающихся, вызывавшего резкую критику в обществе. Новый министр образования Э. Фор разработал обновленный проект реформы высшего образования, в результате реализации которого в Париже было создано тринадцать университетов, каждый из которых имел свою особую специализацию и специфический характер организации учебного процесса. Открылись новые университеты и в других городах Франции. Была сохранена традиция свободного приема и бюджетного финансирования обучения в университетах. Факультеты были преобразованы в учебно-научные объединения, что позволило практиковать более гибкий и индивидуальный подход к формированию учебных программ, согласующийся с запросами студентов, объединить преподавание и научные исследования. Университеты получили право автономии и самоуправления. Таким образом, высшее образование во Франции было реформировано в соответствии со многими из предложений Рикера. Нантерский университет (Университет Париж X – Нантер) стал авторитетным учебным заведением. Среди выпускников университета такие профессионально успешные личности как Эмманюэль Макрон – президент Франции (с 2017 года), Николя Саркози – президент Франции (2007–2012), Доминик де Вильпен – премьер-министр Франции (2005–2007), Кристин Лагард – министр экономики и финансов (2008–2011), Жан-Жак Айагон – министр культуры и коммуникаций (2002–2004), Фредерик Миттеран – министр культуры и коммуникаций (2009–2012), Анн Идальго – мэр Парижа (с 2014 года), Жан-Люк Марийон – известный философ.

Можно с уверенностью утверждать, что Рикер отчасти предвосхитил некоторые идеи новой модели образования современной эпохи. Концепция образования XXI века характеризуется отказом от традиционной педагогики, основы которой были заложены теорией дидактики Я.А. Коменского.

Традиционная педагогика рассматривала процесс обучения согласно субъект-объектной схеме, при которой преподаватель является носителем знаний и умений, передающим их ученикам, усваивающим поступающий материал. Содержание образования представляет собой совокупность систематизированных и стабильных базовых истин, изучаемых последовательно от простого к сложному. Педагогика цивилизации цифровых технологий строится на взаимодействии учителя и ученика как равноправных субъектов, решающих актуальные проблемы, опираясь на многообразные общедоступные источники информации, ориентироваться среди которых нужно научиться. Образование является функциональным и не подлежит строгой регламентации. «Траектория обучения... не должна быть детерминирована учебными планами и программами. Обучение... должно быть организовано педагогом по принципу "ad hoc". Педагог должен быть эрудирован и профессионально научен оперативно, по соответствующему случаю налаживать мосты не только между учебными дисциплинами, но и между событиями, происходившими в прошлом и протекающими в настоящем» [Мариносян 2018, 15]. Такова реальность, с которой столкнулось человечество в XXI веке. Не приведет ли этот процесс к девальвации полноценного академического образования, утилитарной направленности мышления, утрате способности к глобальному и перспективному видению проблем? В этом заключается еще один из лабиринтов, применяя выражение Рикера, политики в сфере образования, выход из которого предстоит найти будущим поколениям.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Мариносян 2018 – Мариносян Т.Э. (2018) Субъект-объект образовательного процесса в реалиях современности, или IP Aliases → ∞ // Философские науки. 2018. № 6. С. 7–30.

Dosse 2008 – *Dosse F.* Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005). – Paris: La Découverte, 2008.

Dufrenne, Ricœur 1947 – *Dufrenne M., Ricœur P.* Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. – Paris: Seuil, 1947.

Duméry 1958 – *Duméry H.* Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne. – Paris, PUF, 1958.

Jacob 1976 – *Jacob A.* Introduction à la philosophique du langage. – Paris: Gallimard, 1976.

Lefebvre 1947 – *Lefebvre H.* Marx et la Liberté. – Genève: Éditions des Trois Collines, 1947.

Lefebvre 1966 – *Lefebvre H.* Sociologie de Marx. – Paris: PUF, 1966.

Ricœur 1991 – *Ricœur P.* Lectures – I. Autour du politique. – Paris: Seuil, 1991.

Ricœur 1995a – *Ricœur P. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle.* – Paris: Esprit, 1995.

Ricœur 1995b – *Ricœur P. La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay.* – Paris: Calmann-Lévy, 1995.

Zac 1959 – *Zac S. La Morale de Spinoza.* – Paris: PUF, 1959.

Zac 1963 – *Zac S. L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza.* – Paris: PUF, 1963.

REFERENCES

Dosse F. (2008) *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005).* Paris: La Découverte (in French).

Dufrenne M. & Ricœur P. (1947) *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence.* Paris: Seuil (in French).

Duméry H. (1958) *Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne.* Paris: PUF (in French).

Jacob A. (1976) *Introduction à la philosophie du langage.* Paris: Gallimard (in French).

Lefebvre H. (1947) *Marx et la Liberté.* Genève: Éditions des Trois Collines (in French).

Lefebvre H. (1966) *Sociologie de Marx.* Paris: PUF (in French).

Marinosyan T.E. (2018) Subject-Object of the Educational Process in the Realities of Contemporaneity, or IP Aliases $\rightarrow \infty$. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki.* 2018. No. 6, pp. 7–30 (in Russian).

Ricœur P. (1991) *Lectures – I. Autour du politique.* Paris: Seuil (in French).

Ricœur P. (1995a) *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle.* Paris: Esprit (in French).

Ricœur P. (1995b) *La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay.* Paris: Calmann-Lévy (in French).

Zac S. (1959) *La Morale de Spinoza.* Paris: PUF (in French).

Zac S. (1963) *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza.* Paris: PUF (in French).

***Редколлегия и редакция журнала «Философские науки»
выражают искреннюю благодарность и признательность
Алексею Васильевичу Соловьеву,
Василию Клавдиевичу Белозерову
и Ольге Игоревне Мачульской
за большой 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 15.9.2020 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