

ISSN 0235-1188 (Print)  
ISSN 2618-8961 (Online)

65(4) 2022

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

**RUSSIAN JOURNAL OF  
PHILOSOPHICAL SCIENCES**

---

- ◆ *КОНТРПРОДУКТИВНЫЕ ИДЕОЛОГЕМЫ*
- ◆ *КОНФЛИКТОГЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ*
- ◆ *ЭВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРЕЛОМ*
- ◆ *ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ*
- ◆ *КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ*
- ◆ *КОНВЕНЦИОНАЛЬНЫЙ МИР*
- ◆ *ДОМИНАНТА СОЦИОКУЛЬТУРНОГО*

МОСКВА  
ГУМАНИТАРИЙ

MOSCOW  
HUMANIST PUBLISHING HOUSE

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ  
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ  
ГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 65. № 4/2022

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

### **Редакционная коллегия**

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

**Автономова Н.С.**, ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой истории зарубежной философии РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, ВРИО директора ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, научный руководитель ИП РАН; **Кашников Б.Н.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Клюев А.С.**, д.филос.н., проф. РГПУ им. А.И. Герцена; **Лепский В.Е.**, д.психолог.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Розин В.М.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-корр. РАО, президент МГПУ; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смирнов А.В.**, ак. РАН, зам. академик-секретаря Отделения общественных наук РАН, ВРИО зам. директора ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Черниговская Т.В.**, чл.-корр. РАО, д.б.н., д.ф.н., проф., зав. кафедрой СПбГУ; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

### **Редакция:**

Главный редактор Дубровский Д.И.

Научный редактор Винник Д.В.

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.

Литературный редактор Романова Е.В.

Верстка: Топилина В.М.

E-mail: [academyRH@list.ru](mailto: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. 65. No. 4/2022

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.**

**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; **Dobrohotov 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.**, RAS 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; **Kashnikov B.N.**, D.Sc., Prof., NRU HSE; **Klujev A.S.**, D.Sc., Prof., Herzen University; **Lepskiy V.E.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Pantin V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **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; **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); **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 Romanova E.V.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: [academyRH@list.ru](mailto:academyRH@list.ru)

<http://www.phisci.info>

Editor-in-Chief Marinossyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ ВО ФРАНЦИИ.  
ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Философия и направления

общественно-политического развития ■

|                                     |  |    |
|-------------------------------------|--|----|
| <i>Б. БУРДЕН (Париж, Франция)</i>   | Христианский мессианизм: альтернативная политическая философия освобождения  | 7  |
| <i>ДЖ.Э. БАРАШ (Амьен, Франция)</i> | Коллективная память и конфигурация общественного информационного пространства в эпоху массмедиа<br><i>(перевод с французского О.И. Мачульской)</i> | 27 |
| <i>М. КАСТИЙО (Париж, Франция)</i>  | Соппротивление и разлом в культуре<br><i>(перевод с французского О.И. Мачульской)</i>  | 53 |
| <i>Т. СИРЕ (Страсбург, Франция)</i> | Философский выбор 1940 года:<br>ответственность гражданская или военная?   | 67 |

Французская философия.

Историко-философский экскурс ■

|  |  |     |
|--|--|-----|
| <i>А.А. КРОТОВ</i>                     | «Идеология» против метафизики:<br>Дестют де Траси и Мен де Биран                 | 81  |
| <i>С.В. ПАНОВ</i>                      | Пруст и Шеллинг: жизнь сознания<br>и трансцендентальный проект                   | 98  |
| <i>Ф. ПИШО-БРАВАР (Брест, Франция)</i> | Двойственность политического<br>консерватизма в период 1789–1830 годов           | 117 |
| <i>G. GOLFIN (Paris, France)</i>       | Philosophy as Knowledge of Things:<br>Michel Bastit and the Necessity of Realism |     |
| <i>{Г. ГОЛЬФЕН (Париж, Франция)}</i>   | Философия как знание вещей:<br>Мишель Бастит и необходимость реализма}           | 141 |

CONTENTS

HUMANITARIAN AND SOCIAL KNOWLEDGE IN FRANCE:  
PAST AND PRESENT

**Philosophy and Pathways  
of Socio-Political Development ■**

- B. BOURDIN (Paris, France)* Christian Messianism: An Alternative  
Political Philosophy of Emancipation 7
- J.A. BARASH (Amiens, France)* Collective Memory and Configuration  
of the Public Information Space  
in the Era of Mass Media  
(Translated from French by O.I. Machulskaya) 27
- M. CASTILLO (Paris, France)* Resistance and Cultural Fracture  
(Translated from French by O.I. Machulskaya) 53
- T. SIRET (Strasbourg, France)* The Philosophical Choice of the 1940 Armistice:  
Civil or Military Responsibility? 67

**French Philosophy.  
Historical and Philosophical Excursion ■**

- A.A. KROTOV* “Ideology” vs. Metaphysics:  
Destutt de Tracy and Maine de Biran 81
- S.V. PANOV* Proust and Schelling: The Life of Consciousness  
and the Transcendental Project 98
- P. PICHOT-BRAVARD (Brest, France)* Ambiguities of Political Conservatism  
between 1789 and 1830 117
- G. GOLFIN (Paris, France)* Philosophy as Knowledge of Things:  
Michel Bastit and the Necessity of Realism 141



ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ  
ЗНАНИЕ ВО ФРАНЦИИ.  
ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ



Философия и направления  
общественно-политического развития



DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-7-26  
Оригинальная исследовательская статья  
Original research article

**Христианский мессианизм:  
альтернативная политическая философия освобождения**

*Б. Бурден*

*Парижский католический институт, Париж, Франция*

**Аннотация**

В статье рассматривается роль христианского мессианизма в процессе освобождения человека и общества. С одной стороны, христианский мессианизм был бы ничем без его институционализации Церковью, с другой – история христианства показала, что всегда существовали противоречия между двумя принципами Церкви: иерархичностью и мессианизмом. Именно в контексте этой дилеммы автор исследует исключительное значение христианства как религии спасения, освобождения (эмансипации) человечества. Благодаря мессианизму христианство выработало диалектику истории и конца времен, которая не сводит освобождение к его сугубо имманентной и неизбежной реализации. Пример такого мессианского возрождения – Реформация Лютера с его учением о двух царствах, которое противостояло миллениаристской концепции царства Христа. В постхристианских европейских обществах может возникнуть аналогичная опасность. После коммунистического проекта коллективной эмансипации и построения идеального общества, западный мир сейчас пронизан другой, столь же всепроникающей эмансипаторной идеологией, но уже сосредоточенной на индивидуе (как то феминизм, вокизм и культура отмены), фактически ставшей секулярной формой миллениаризма. Как показывает автор, христианский мессианизм имеет потенциал предложить актуальную политическую философию освобождения. Эта философия признает как индивидуальные стремления



(индивидуальные права), так и коллективные (социальная справедливость, экономика, служащая человеку), но не абсолютизирует их, предлагая альтернативную – духовную – форму эмансипацию. Парадокс того состояния, в котором пребывает либерально-демократический индивид состоит в том, что им доминирует страсть к владению, но он одновременно стремится к существованию, основанном на принципе личного достоинства. В том, чтобы предложить путь, который разрешит это противоречие, заключена фундаментальная задача христианского мессианизма, нацеленного на освобождение человека.

**Ключевые слова:** философия религии, социальная философии, эмансипация общества, христианские институции, клерикализм, миллениаризм, Реформация, постхристианское общество.

**Бурден Бернар** – доктор философии, доктор истории религий и теологии, доктор хабитат (*habilitation à diriger des recherches*), профессор политической философии и истории идей, директор докторантуры факультета социальных, экономических и юридических наук Парижского католического института.

dm.bourdin@icp.fr

**Для цитирования:** Бурден Б. Христианский мессианизм: альтернативная политическая философия освобождения // Философские науки. 2022. Т. 65. № 4. С. 7–26. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-7-26

## **Christian Messianism: An Alternative Political Philosophy of Emancipation**

*B. Bourdin*

*Catholic Institute of Paris, Paris, France*

### **Abstract**

The article discusses the role of Christian messianism in the process of emancipation of man and society. On the one hand, Christian messianism would be nothing without its institutionalization by the Church, on the other hand, the history of Christianity has shown that there have always been stark contradictions between the two institutions of the Church: hierarchy and messianism. In the context of this vocational dilemma of the Church, the author explores the exceptional significance of Christianity as a religion of salvation, of mankind. Thanks to its messianism, Christianity developed a dialectic of

history and the end of time, which does not reduce emancipation to its purely immanent and inevitable realization. An example of such a messianic revival is Luther's Reformation with its two-kingdom doctrine, which opposed the millenarian concept of Christ's kingdom. In post-Christian European societies, a similar peril could emerge. Following the communist project of collective emancipation and the advent of a perfect society on earth, the Western world is now traversed by another equally immanent emancipatory ideology, but now centered on the individual (evident in movements such as feminism, wokism, and cancel culture). This represents another secular form of millenarianism. The author posits that Christian messianism has the potential to offer a contemporary political philosophy of emancipation. This philosophy acknowledges both individual aspirations (such as individual rights) and collective ones (like social justice and an economy that serves humanity rather than vice versa), but it never treats these aspirations as absolute or ultimate, instead offering an alternative form of emancipation of a spiritual nature. The democratic and liberal individuals are caught in a paradox: they are dominated by the passion for possession, yet simultaneously seek an existence centered on personal dignity. This is where the fundamental emancipatory task of Christian messianism resides.

**Keywords:** philosophy of religion, social philosophy, emancipation of society, Christian institutions, clericalism, millenarianism, Reformation, post-Christian society.

**Bernard Bourdin** – Doctor of Philosophy, Doctor of History of Religions and Theology, Dr.Hab. (habilitation à diriger des recherches), Professor of Political Philosophy and History of Thought, Director of Doctoral Studies and Research at the Faculty of Social, Economic and Law Sciences of the Catholic Institute of Paris.

dm.bourdin@icp.fr

**For citation:** Bourdin B. (2022) Christian Messianism: An Alternative Political Philosophy of Emancipation. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 65, no. 4, pp. 7–26.

DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-7-26

## **Введение**

Церковь – это уникальное учреждение *sui generis* в истории религий. Это то, что создает оригинальность христианства, а также определяет его уязвимость, связанную с разносторонностью Церкви как института. Это лежит в основе вопроса

о предназначении христианства, а значит, мы вправе думать, что Церковь<sup>1</sup> является основополагающей концепцией для понимания христианства, прежде всего библейского мессианизма. Слово «Церковь» относится как к раннехристианским общинам, члены которых верили в неизбежный конец времен, так и к последующей институционализации христианства в истории. Обратим внимание на эту постоянную напряженность между двумя институциями Церкви: мессианской институцией, с одной стороны, и иерархическо-клерикальной – с другой. Но эсхатологическое ожидание не означает отказа от институционализации и, следовательно, от принятия политико-исторических реалий. Как будет показано в статье, лютеровское положение *sola scriptura* («только писанием») и его учение о двух царствах остаются актуальными для христианства, если оно все еще хочет нести освободительное значение, т.е. быть мессианским. Освободительная энергия была всегда присуща христианству: и на раннем, мессианско-эсхатологическом этапе его становления, и на этапе формирования институционализированной Церкви, и в период автономизации ее от светской власти с XVI века (начало этому положила именно христианская Реформация). Возникает вопрос: если современные либеральные демократии являются кульминацией этого процесса освобождения, то, возможно, христианство уже выполнило свою освободительную миссию? Этим можно было бы объяснить снижение его влияния (как гуманистического фактора и как фактора самоидентификации) в современных демократиях. Или, наоборот, освободительная миссия христианства актуальна до сих пор, но она не осознается обществом? В таком случае для обретения этого понимания нужно возродить мессианское значение Церкви как политически освободительного института. Поиск ответов на возникшие вопросы начнем с рассмотрения дилеммы призвания Церкви.

### **1. От раннехристианских общин к христианству в эпоху Средневековья: дилемма призвания Церкви**

Христианство – это совокупность исторических образований, которые не прекращали развития на протяжении двух

---

<sup>1</sup> При переводе текста статьи с французского было сохранено авторское написание слова «Церковь» (*l'Église*) с прописаной буквы. – *Прим. ред.*

тысяч лет существования. Но слово «христианство» бессмысленно искать в Новом Завете. Христианская вера прежде должна была *войти в историю*. Однако в I веке, хотя и считающемся началом христианской эры, первые общины не стремились войти в историю, а наоборот, хотели осуществлять историю посредством исповедания веры в Иисуса как в Мессию (Христа), которого ожидал Израиль. Таким образом, *время истории* было временем ожидания неизбежной парузии (второго пришествия). Другими словами, христиане действовали в рамках эсхатологического мессианизма своей христианской веры. В контексте этого формируются христианские общины, а не единая *Церковь*. Пастырские послания ап. Павла (к Тимофею и Титу) демонстрируют структурированную организацию, но она отнюдь не иерархична и не является церковной (тем более священнической). Однако по мере того, как наступление Царствия Божия откладывалось, Церковь все больше и больше представляла как иерархический институт, структурированный духовенством.

За несколько столетий возвышения Церкви, сопровождавшего становление христианства как новой религии [Sachot 1998], произошел отход от первоначального мессианского назначения (хотя оно и не было забыто). Такова дилемма призвания Церкви в историческом и политическом контексте. Колеблясь между мессианскими и клерикальными институтами, Церковь освободила пространство для реализации политических целей. Иными словами, мессианское (эсхатологическое) призвание Церкви породило политическое призвание государства и призвание индивидуальной совести. Произошло освобождение светского от духовного до такой степени, что для светского общества стала возможной постановка собственных и исключительно мирских задач. Но, если Церковь могла играть освободительную роль, то нельзя не вспомнить о предвзятом понимании положения христианства в Средневековье. Принятие христианства в качестве государственной религии, согласно историографической традиции Средневековья, является наиболее важным событием в эволюции христианства, от первых общин до основания *Ecclesia catholica*. Событие настолько решающее, что оно до сих пор определяет отношение христиан и европейского общества к своей истории. В действительности это отношение гораздо

более идеологическое, чем историческое. Сколько раз мы слышали обвинения среди католиков в адрес Церкви в том, что она не упрекала христианский мир с целью выразить сопротивление секуляризации (хотя бы пассивное)? Вместе с тем эти же критики возвышают раннехристианскую эпоху, эпоху Отцов Церкви, чтобы теоретизировать об обмирщении Церкви, о христианском мире, добившемся господства, но отошедшего от Евангелия. Такое двойственное отношение христиан к собственной истории<sup>2</sup> свидетельствует о предвзятом понимании, которое может оправдать как традиционализм, так и христианский прогрессизм (или либерализм). Следовательно, необходимо выйти из этого тупика, отказавшись от предрассудков, согласно которым христианский мир полностью отошел от эсхатологического мессианизма первых веков<sup>3</sup>. Но из этого также следует, что мы должны отказаться от другого предубеждения, согласно которому первые христианские общины были пророческими, сопротивляющимися устоявшимся порядкам во имя неизбежного пришествия Царства Божия. В действительности мессианские и клерикальные институты в такой же степени стоят на стороне порядка, в какой и сопротивляются политическому порядку<sup>4</sup>. Дилемма призвания христианства между мессианскими и духовными институтами лежит в его основании, и средневековый христианский мир представляет собой лишь социально-историческое объяснение этого, о чем свидетельствуют пророческие (и милленаристские) движения внутри и вне церковных институтов<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Как замечает современный французский исследователь Франсуа Лекутр, «по мнению Фёгелина, “время, в котором решалась судьба политической современности, почти полностью укладывается в рамки Средневековья”... Более того, Фёгелин постоянно говорит о том, что традиционная периодизация истории на Античность, Средневековье и Новое время произвольна. По его словам, она несет в себе отпечаток тринитарной эсхатологии Иоахима Флорского» [Lecoutre 2020, 253–254].

<sup>3</sup> Миланский эдикт 313 года (при императоре Константине) и придание христианству, ранее считавшемуся *субвергием*, статуса *религии* сыграли решающую роль в дальнейшем становлении христианского мира.

<sup>4</sup> Эту двойственность проявляется в том, что Послание к Римлянам (13:1–2) призывает к послушанию мирской власти, а в Деяниях Апостолов (5:29) оправдывается сопротивление ей.

<sup>5</sup> Вспомним милленаризм Иоахима Флорского XII века, францисканское движение XIII века и тех, кого историки-медиевисты сейчас

Колебание средневекового христианства между приоритетом Священного Писания или церковных таинств очень симптоматично с этой точки зрения, поскольку установка на приоритетность Писания создает возможность для эмансипации верующих и политической власти от церковных институтов, а таинства выступают на стороне духовенства, которое является посредником в соблюдении норм. Именно с учетом этой оппозиции следует рассматривать Реформацию, истоки которой восходят к дореформационным движениям XII и XIV веков, а также кризису папской власти в XV веке. Тем не менее Реформация получила собственное теологическое обоснование. По этой причине лютеранская Реформация является значимым примером противоречия между мессианизмом и институционализмом Церкви.

## **2. Реформация Лютера как пример противоречий между мессианизмом и клерикализмом в западном христианстве**

В лютеранстве важным примером противостояния между мессианизмом и клерикализмом как дилеммы призвания является тезис об универсальном священстве всех крещеных, основанием для которого служит Первое послание Петра (2:9)<sup>6</sup>. Этим тезисом, ставшим одним из общих мест протестантских реформ, не было предопределено начало Реформации, скорее он стал ее следствием. Нам известны знаменитые лютеровские 95 тезисов 1517 года, которые критиковали распространение индульгенций и тем самым отрицали католическую концепцию достойных дел. Тезисы выдвинуты, в частности, в связи с широкой кампанией доминиканца Иоганна Тецеля по продаже индульгенций. Это показательный исторический пример, связывающий факты

---

называют предшественниками Реформации в XIV – начале XVI века, как то Джон Уиклиф и Ян Гус (см. о средневековом ожидании конца света: [Dubar 2010, 1–19]). В философском плане теорию секуляризации разработал Карл Лёвит, рассматривая современные школы в философии истории как плоды христианской теологии, поскольку миллениаризм Иохима Флорского сыграл важную роль в интеллектуальном переосмыслении смысла истории [Лёвит 2021].

<sup>6</sup> «Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет. 2:9).

с идеями. В данном случае является ли достойным делом финансирование строительства ватиканского собора Святого Петра, если в обмен спонсор получит индульгенции? Такое богословское и каноническое учение и такая пастырская практика дают Лютеру<sup>7</sup> фундаментальный аргумент в пользу делегитимизации папства и отрицания священства церковнослужителей, которое якобы позволяет им даровать пастве благодать Божию и прощение грехов [Luther 1966a, 13–56, 59–156]. Другими словами, полностью оспаривается иерархическое посредничество Римской церкви. После публикации 95 тезисов, этого в высшей степени решительного публичного акта, Лютер написал в течение 1520 года множество теологических трактатов, три краеугольных камня которых – предопределение, спасение только верою, только благодатью (что несовместимо с положениями о спасении достойными делами и свободе воли) [Luther 1966a, 275–306]. Но эти три краеугольных камня освобождения церковного института были бы немыслимы без их ключевого основания, которым является *sola scriptura* – Писание как исключительный критерий богословского авторитета. Из него проистекает требование того, чтобы организация Церкви совпала с нормами церковного права первых христианских общин, и в итоге произошел отказ от таинств как вестников благодати [Luther 1966a, 159–260]. Именно благодаря этим теологическим тезисам Лютер может логически призывать к отмене священства для церковнослужителей, чтобы восстановить его для всех крещеных. Еще одним последствием выступает ограничение видимости<sup>8</sup> Церкви, слишком тесно связанной со священнической иерархией римского католицизма. Таким образом, *sola gratia*, *sola fide*, *sola scriptura* и христианская свобода – фундаментальные богословские определения для реформирования Церкви и возвращения ее к истокам христианского эсхатологического мессианизма. Но является ли Реформация Лютера,

---

<sup>7</sup> Необходимо помнить, что Мартин Лютер до отлучения был францисканским монахом. Проблематика его учения основывается на наследии католической церкви и имеет значение для всего христианства.

<sup>8</sup> В протестантизме получило распространение представление о «невидимой Церкви» как совокупности всех тех, кто спасется. Поскольку только Бог знает, кто будет спасен, то принадлежность к этой церкви спасенных невидима в отличие от принадлежности к «видимой Церкви», т.е. институционализированной Церкви. – *Прим. ред.*

освобождающая от римского клерикализма, также освободительной и в плане политики? Лютер отвечает на этот вопрос в своем трактате «О светской власти: в какой мере ей следует повиноваться» [Лютер 1994а; Luther 1966b, 13–50].

### **3. «О светской власти...» Лютера: что подразумевается под освобождением?**

В трактате речь больше не идет о реформировании Римской церкви. Лютер отлучен Церковью, и поэтому он должен организовать *свою* Церковь. Но были такие, которые шли дальше него и догматические цели которых были иными. Радикализировали Реформацию, например, движение анабаптистов и учение Томаса Мюнцера о скором наступлении тысячелетнего царства Христа, приведшие к Крестьянской войне в Германии (см.: [Müntzer 2021]). В противовес миллениаристам Лютер оказывается в той же мере реформатором, как и консерватором, отошедшим от собственной реформы, которая уже перестала быть таковой, когда крестьяне, а затем Мюнцер интерпретировали ее цель скорее как социально-политическую, чем религиозную. У Мюнцера и Лютера концепции спасения души человека радикально противоположны, и вследствие этого происходят различия в их концепциях освобождения. Лютер осознал это рано и не стал дожидаться 1525–1530 годов, чтобы написать трактат «О светской власти: в какой мере ей следует повиноваться», созданный всего через два года после отлучения Лютера от Церкви в 1521 году. В других трактатах 1520 года, в частности в «О свободе христианина», центральной идеей является защита августирианской концепции *двух царств*, обозначенных Лютером как *два царства*: царства Бога по закону и царства Бога по благодати Христа.

Бог учредил два правления: духовное, которое образуют христиане и благочестивые люди при помощи Святого Духа, во главе с Христом, и светское, сдерживающее нехристиан и злых, заставляющее их, хотя бы против воли, сохранять внешний мир и спокойствие. Объясняя необходимость светского меча, Апостол Павел в Послании к Римлянам, 13, говорит: «Начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых». И Петр заявляет: «Они [власти] даны для наказания преступников» [Лютер 1994, 136; Luther 1966b, 35].



Благодаря обращению к проблематике двух градов, Лютер получает аргумент против милленаристов, желающих знать только одно царство, которое должно наступить в этом мире. Иными словами, свобода христианина, дарованная исключительно верой и благодатью, имеет значение только в духовной жизни, но не в политике и светской жизни. Итак, существует два царства, следовательно, христианская свобода полностью совместима с послушанием властителю:

Но скажешь ты: раз христиане не нуждаются ни в светском мече, ни в законе, то зачем же говорит Апостол Павел, обращаясь ко всем христианам (Рим. 13): «Всякая душа да будет покорна высшим властям»? И святой Петр: «Будьте покорны всякому человеческому начальству» и т.д., как уже было отмечено? Ответ: я говорил, что христиане между собой, и в себе, и для себя не нуждаются ни в праве, ни в мече, потому что они им не нужны и не представляют для них никакой ценности. Но поскольку истинный христианин живет в этом мире не для самого себя, а для своего ближнего, которому служит, то свершает он по наитию своего духа и то, в чем не нуждается, а что полезно и необходимо его ближнему. И вот, раз меч полезен и необходим для охраны мира, наказания греха и защиты от злых, то христианин охотно подчиняется правлению меча: платит подати, почитает начальство, служит, помогает, делает все, что идет на пользу светской власти, дабы ее не забывали, чтили и боялись. [Так поступает христианин], хотя ему самому все это совсем не нужно. Ведь он видит то, что идет другим на пользу и благо, как учит Павел в Рим. 13 [Лютер 1994, 138–139; Luther 1966b, 35].

Становится очевидным, что расхождение в толковании христианской свободы между сторонниками радикальной Реформации и Лютером приводит к расхождению в богословской концепции отношения христианского мессианизма к истории и политике. Для первых христианская свобода ведет к социально-политической и духовной революции, поэтому спасение происходит через всеобщее земное освобождение. По Лютеру, христианская свобода не может не учитывать сложившиеся политические и исторические условия:

Если бы кто-нибудь захотел править миром по-евангельски, упразднить всякое светское право и светский меч под предлогом, что все де

крещеные, все христиане, среди которых Евангелие не предписывает иметь ни права, ни меча, и они вообще не нужны; любезный, угадай, что бы он натворил? <...> Стали бы злые под именем христиан пренебрегать евангельской свободой, творить свои бесчинства и утверждать, что они христиане и не подчинены ни мечу, ни закону. <...> Прежде постарайся, чтобы весь мир наполнился христианами, а потом уже управляй по-христиански, по-евангельски. Но этого ты никогда не сможешь сделать. Ведь мир и большинство людей – нехристиане и таковыми останутся, хотя все одинаково крещены и называются христианами [Лютер 1994, 136–137; Luther 1966b, 20].

Таким образом, спасение через благодать носит эсхатологический характер, и, следовательно, оно не может быть осуществлено принуждением, посредством революции. Кроме того, освобождение через благодать происходит индивидуально и без социально-политических последствий, хотя, будучи учеником Августина, Лютер не противопоставляет (разве он мог это сделать?) «Царство Божие и царство земное» [Luther 1966b, 149]. Прежде всего по этой причине, доктрина о двух царствах должна служить разделительной линией между личным духовным освобождением (христианской свободой и благодатью) и подчинением светской власти (законам). Итак, это учение способствует политическому освобождению власти от любого религиозного подчинения, будь то папская власть или власть радикальных реформаторов-милленаристов.

Заслугой Реформации Лютера, безусловно, было то, что она продемонстрировала, что средневековый христианский мир, из которого она возникла, полностью не воспринял мессианский источник христианской веры. С периода первых христианских общин главный вопрос, который остается нерешенным, заключается в том, что в христианстве означает освобождение. В христианстве, несмотря на то, что оно уже институционализировано, продолжается следование как мессианской логике, так и логике индивидуального освобождения (сознания) и освобождения от светской власти (т.е. отказа от ее сакрализации равно, как и отказа от ее подчинения клерикальной власти)<sup>9</sup>. Лютер выступает

---

<sup>9</sup> Апостол Павел приводит теологическое условие такого освобождения: «Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похва-

одновременно против Римской церкви и против радикальной Реформации. Светское правление касается «внешнего», в то время как духовное правление – «внутреннего»<sup>10</sup>: «Светское правление имеет законы, которые простираются не далее тела и имущества и того, что является внешним на земле. Над душой же Бог не может и не хочет позволить властвовать никому, кроме Себя Самого» [Лютер 1994, 146–147; Luther 1966b, 31]. Благодаря этому новому разделению, внешняя сфера, с одной стороны, ушла от посредничества Римской церкви<sup>11</sup> и смогла воплотить собственный политический порядок, с другой – смогла противостоять представлениям о христианской свободе радикальных сторонников Реформации. Таким образом, изначально индивидуальный характер веры<sup>12</sup> и изначально «невидимый» статус Церкви имеют богословско-политическое следствие: и то, и другое освободили пространство для свободы совести и для независимости политической сферы.

Освобождение веры от Римской церкви помогло прояснить связь между духовным и мирским царствами – двумя царствами, основывающимися на воле Бога и, следовательно,

---

лу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро... И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести» (Рим. 13:3–6).

<sup>10</sup> Наглядным примером такого различия является Крестьянская война. Стремясь положить конец конфликту между восставшими крестьянами и светской властью, Лютер в «Призыве к миру по поводу 12 статей швабских крестьян» писал: «Поскольку это дело имеет важное значение и опасно, и оно касается всего Царства Божьего и царства земного, потому что, если бы это восстание распространилось и одержало верх, оба царства погибли бы, так что ни светское правительство, ни Слово не выжили бы...» [Luther 1966b, 149–150].

<sup>11</sup> Лютер утверждал: «Ведь мои немилостивые господа, папа и епископы, должны были исполнять пастырские обязанности и проповедовать слово Божие; но они пренебрегли этим и уподобились светским государям, управляющим с помощью законов, которые касаются лишь тела и имущества... В то время как им надлежит управлять душами с помощью слова Божия... Точно так же и светские господа должны были управлять страной и людьми лишь внешне» [Лютер 1994, 149; Luther 1966b, 34].

<sup>12</sup> В этом весь смысл опыта обращения, о котором Лютер пишет в работе «Свобода христианина»: «“Праведный верою жив будет” (Рим. 1:17). Слово Божье не может быть принято и возвращено никакими на свете делами, но только лишь верой... Она (душа. – Б. Б.) оправдывается одной лишь верой и не оправдывается никакими делами» [Лютер 1994б, 28; Luther 1966b, 278].

объединенными. В этом состоит парадокс протестантской Реформации, начатой Лютером. Для первого протестанта Священное Писание (Рим. 13) обосновывает обоюдную независимость духовного и светского. Конечно, нельзя приписывать Лютеру ту или иную политическую теорию государства<sup>13</sup>, но разве учение о единстве двух царств в Боге не создает уже условия для ее формирования? Этот парадокс, несомненно, благоприятствует взаимной автономии светской власти и духовной, но этот подход имеют и слабую сторону.

Писание не учит, как выстроить политическую власть, а скорее, обосновывает ее теологически. Может ли христианский эсхатологический мессианизм стать основой политики? Такой подход был бы хрупким, учитывая то, что мессианизм носит более общий, метаисторический и метаполитический характер. Однако ввиду этой слабой стороны протестантизма Лютера, основанного на принципе *sola scriptura*, парадоксальным образом открывается путь к формированию современного государства и общественного сознания посредством доктрины о двух царствах. Другими словами, возродив библейский христианский мессианизм с помощью деиерархизации Церкви, Реформация Лютера открыла для светской власти эсхатологическую перспективу. Это явно противостоит радикальной Реформации с ее миллениаризмом. Возвращение к новозаветным истокам позволяет освободиться от клерикального римского институционализма, не вдаваясь в миллениаристский антиинституционализм. Но эта защитная стена политического институционализма против революционных представлений христианского эсхатологического мессианизма имеет и слабую сторону. Обоснование светской власти исключительно на основе Писания также является защитной стеной, на этот раз отрицательной, против того, чтобы выработать светские философские основания политического. Но именно эта слабая сторона вместе с тем создает рациональную автономию задач философии политики. Таков парадокс возрожденного Лютером христианского эсхатологического мессианизма, заключающийся в освобождении политической философии. Но и, наоборот, политическая

---

<sup>13</sup> Хотя в работе «О светской власти...» (*Von weltlicher Obrigkeit...*) Лютер всегда использует понятие *Obrigkeit* (верховная власть, руководство).

философия, освобожденная от теологии, может выработать новое отношение к христианскому эсхатологическому мессианизму Писания. Разве не будет ли это означать возвращение освободительного смысла христианству?

#### 4. Будет ли христианство играть освободительную роль в демократических обществах?

Постановка этого вопроса равнозначна тому, чтобы подвергнуть сомнению классическую концепцию секуляризации как освобождения от господства религии или как пересмотра старых теологических схем в пользу светских. Придерживаться этой концепции – значит способствовать продолжению путаницы между освобождением (эмансипацией) от теолого-политических догм государства и общества, с одной стороны, и трансцендентным (метаисторическим) характером христианского эсхатологического мессианизма, несущего освобождение как институцию, или, точнее, освобождение посредством институции – с другой<sup>14</sup>. Именно такого рода путаницу должны преодолеть *современные эмансипированные от религии личности*, каковыми мы являемся. Это необходимое условие для того, чтобы современные демократии окончательно не погрузились в радикальный имманентизм<sup>15</sup> и чтобы христианство не продолжило свою десоциализацию, которая привела бы его к полному исчезновению. Следовательно, переоткрытие мессианской составляющей христианства является вдвойне полезным: как для того, чтобы выработать альтернативное философское и социологическое объяснение секуляризации, так и для того, чтобы предложить иную концепцию освобождения и демократии. Такие амбиции неизбежно приводят к тому, что христианство опять берет на себя новый освободительный статус своего мессианизма. Возникает вопрос, который поставлен перед

---

<sup>14</sup> Повторим, Послание к Римлянам (гл. 13), посвященное политической власти, является наиболее значимым текстом из всех. То же относится и к текстам, касающимся организации христианских общин.

<sup>15</sup> В современной французской философской традиции под имманентизмом понимают учение о несотворенности материи, о том, что природа обладает в себе ресурсами собственного изменения без вмешательства извне. Это учение противостоит креационизму, который постулирует, что материя (природа) берет свое начало во внешнем по отношению к себе творческом акте. – *Прим. ред.*

служителями Церкви: как позиционировать себя в современном демократическом и либеральном обществе в качестве мессианского института?

Следует признать, что сегодня положение христианства, по крайней мере западного, не дает ощущения, что мы идем в этом направлении. Кроме того, с учетом различных церковных проблем, существующих в последние примерно семьдесят лет (в т.ч. в связи с различными злоупотреблениями церковных иерархов), католицизм находился в оборонительной позиции по отношению ко всем общественным событиям. Проблематика, связанная с процессом освобождения индивидуума, упущена Церковью. Сегодня, во время понтификата папы Франциска, христианство отчаянно пытается вернуться в историческое русло, защищая *бедных и иммигрантов*, и в центре внимания оказывается тема *братства*. Но общая черта этих социальных призывов заключается в том, что католицизм (христианство) ограничил себя вопросами *морали*<sup>16</sup>.

Разговоры о братстве и благотворительности, о достоинстве человеческой личности интересны сами по себе, но не относятся ни к политике, ни к теологии, хотя бы такой теологией, которая определяет условия жизни человека в обществе. Если до конца XIX века религия служила основополагающим фактором, определявшим отношение человека к миру, то в наших современных демократиях первой четверти XXI века западное христианство едва ли может влиять на политическую ситуацию. Эти трудности связаны, с одной стороны, с утратой эсхатологического смысла, являющегося специфическим христианским способом привнесения мессианизма в историю. С другой стороны, христианство неспособно предложить собственную политическую философию, которая бы не носила исключительно нормативный характер. Вместо мессианизма христианству

---

<sup>16</sup> См. энциклику папы римского Франциска «*Fratelli tutti*. О братстве и социальной дружбе» [Папа римский Франциск 2021]. Энциклика *Fratelli tutti* не лишена оригинальности и актуальности, в частности, в том диагнозе, который он ставит в отношении конца исторического сознания в самом начале. Но возведение братства в исключительно политическое понятие создает больше проблем, чем решает. Иными словами, братство – это путь освобождения, но при условии, что оно не будет сводиться к моральным и теологическим предписаниям.

противостоит уже не религиозный миллениаризм, как во времена Лютера, а светский миллениаризм, освобождающий человечество от всяких ограничений. При столкновении со светским миллениаризмом, претендующим на изменение человечества, ответ религии, ограничивающийся моральными устремлениями, не может быть адекватным вызову – поэтому ставка настолько высока.

Возвращение христианства к его мессианским истокам равнозначно предложению о собственной концепции человеческого освобождения: вместо сиюминутности и презентизма – погруженность в историческое время, вместо одержимости общим благом – принадлежность к общему миру, вместо универсализма – воплощение и множественность (Троица), вместо индивидуума – личность. Это те характерные черты освободительного мессианизма, которые могут придать смысл существования (*raison d'être*) Церкви. Затруднение христианства, а следовательно, и Церкви, являющейся его носителем и институциональным субъектом, заключается в том, что нет понимания, как действовать в этом светском мире, который больше не ищет опоры в религии. Возникает соблазн укрыться в семейной (аспект идентификации) или социальной (гуманитарный аспект) морали, чтобы не сталкиваться с центральным вопросом, касающимся собственно человека, в частности политических условий его существования (вопросов истории и эсхатологии)! Но, чтобы предложить свое решение этих вопросов, Церковь должна принять особую политическую форму, с помощью которой она могла бы взаимодействовать с современниками и доносить до них идеи о том, как принести им спасение, т.е. освобождение. О какой политической форме идет речь? Издавна этой формой были таинства, в которые вовлечены ученики Христа, и посредством этой вовлеченности (инкорпорированности) Церковь является *репрезентативным символом* освобождения (спасения), участвуя в решении общественных проблем (относительно экологии, семьи, мигрантов и т.д.), но не растворяясь в них. Иными словами, поскольку христианство является единственной религией, которая объясняет смысл присутствия людей в мире через их связь с Личностью Освободителя (Христа), оно преобразовало значение политической жизни.

Отныне политическая жизнь больше не сводится к мирским конфликтам (милленаризм Томаса Мюнцера), а становится через Церковь таинством духовного освобождения. Но, в свою очередь, это означает, что духовное освобождение воплощается в политическом состоянии людей. Именно благодаря этой политической форме участия через таинства мессианская институция Церкви может быть светской, но не ограничиваться исключительно мирским, может быть отделенной («не-совпадающей»<sup>17</sup>) от имманентности мира, но не находится вне мира.

### Заключение

В процессе исторического развития христианства возникла плодотворная напряженность между мессианской и клерикальной институцией христианской веры, что привело к дилемме призвания такого специфического христианского института, как Церковь. В этом состоит суть реформы Лютера, который, хотя и был многим обязан богословию Средневековья (Уильям Оккам) и Античности (Августин), прежде всего основывал свое учение на авторитете Священного Писания (*sola scriptura*), особенно на посланиях апостола Павла, что требовалось вновь для решения вопроса о соотношении светской власти и духовного сознания. В борьбе с социальными движениями своего времени Лютер оценивает опасность, которую несет с собой радикальный эсхатологический уклон Реформации. Возрождение христианского мессианизма – неоспоримый акт верности Евангелию, но мессианизм можно обратить на достижение целей, которые не являются собственно христианскими (например, милленаристские представления о христианской свободе).

По Лютеру, пробуждение духовного и политического освобождающего статуса христианского мессианизма возможно при одном условии: не упускать эсхатологическое ожидание, без которого было бы потеряно историческое время. Это представляется настолько верным, что данный вызов связан не только с событиями XVI века, но и имеет нормативное значение для

---

<sup>17</sup> О концепции «не-совпадения» (*dé-coïncidence*) см. гл. 5 «Логика не-совпадения» работы современного французского философа Франсуа Жюльена «Богатства христианства» [Jullien 2018].



христианства в любое время и при любой политической системе. Гражданин-христианин (если он хочет существовать в таком статусе) современного демократического государства должен быть законопослушным, но это не отнимает у него право предлагать собственную концепцию освобождения [Bourdin 2023]. Наставления апостола Павла в Послании к Римлянам (гл. 13), доктрины Августина о двух градах и Лютера о двух царствах одновременно нормативны и прагматичны. Поэтому они применимы к либеральным демократическим обществам. Мессианское значение Церкви как института политической эмансипации не утратило актуальности. Оно еще более *востребовано* сегодня с учетом того, что набирает силу логика гуманитарной и идентификационной эмансипации. Секуляризированный мир Модерна освободился от теолого-политической структуры христианства и сначала испытал очарование разочарованием в мире, но затем познал и его темную сторону, связанную с отказом от диалектики града земного и града Божия. Речь идет не о том, чтобы стать протестантами, а о том, чтобы христианин (будь он православным, католиком или принадлежащим к любой другой деноминации) овладел освобождающим актом града Божия, привнес его в град земной. В отношениях как между людьми, так и обществами и цивилизациями, этот акт освобождения предполагает инаковость, делающую жизнь сильнее смерти. В этом заключается суть данного Христом освобождения, сочетающего в себе человеческое и божественное. Эта ведущая к освобождению инаковость является одновременно духовной и политической задачей всех христианских церквей, иначе будет невозможно нести идею освобождения, в которой нуждается человечество в XXI веке, если, конечно, оно не стремится к апокалиптической катастрофе.

#### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Лёвит 2021 – *Лёвит К.* Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории / пер. с англ. А.А. Саркисянца. – СПб.: Владимир Даль, 2021.

Лютер 1994а – *Лютер М.* О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться / пер. Ю. Голубкина // *Лютер М.* Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие, 1994. С. 131–163.

Лютер 1994б – *Лютер М.* Свобода христианин / пер. К. Комарова // *Лютер М.* Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие, 1994. С. 16–54.

Папа римский Франциск 2021 – Папа римский Франциск. Энциклика «Fratelli tutti». О братстве и социальной дружбе. – М.: Издательство Францисканцев, 2021.

Bourdin 2023 – *Bourdin B.* Le chrétien peut-il aussi être citoyen? – Paris: Cerf, 2023.

Dubar 2010 – *Dubar C.* La fin des temps: millénarisme chrétien et temporalités // *Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines.* 2010. Vol. 12.

Jullien 2018 – *Jullien F.* Ressources du christianisme: mais sans y entrer par la foi. – Paris: L’Herne, 2018.

Lecoutre 2020 – *Lecoutre F.* La controverse entre Hans Kelsen et Eric Voegelin en théorie du droit et en théorie politique. – Paris: Institut Francophone pour la Justice et la Démocratie, 2020.

Löwith 2002 – *Löwith K.* Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l’histoire. – Paris: Gallimard, 2002.

Luther 1966a – *Luther M.* Œuvres. Tome II. – Genève: Labor et Fides, 1966.

Luther 1966b – *Luther M.* Œuvres. Tome IV. – Genève: Labor et Fides, 1966.

Müntzer 2021 – *Müntzer T.* Christianisme et révolution. Écrits théologiques et politique / éd. et trad. de J. Lefebvre; préf. de J. Chapoutot, E. Vuillard. – Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2021.

Sachot 1998 – *Sachot M.* L’Invention du Christ. Genèse d’une religion. – Paris: Odile Jacob, 1998.

#### REFERENCES

Bourdin B. (2023) *Le chrétien peut-il aussi être citoyen?* Paris: Cerf (in French).

Dubar C. (2010) *La fin des temps: millénarisme chrétien et temporalités. Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines.* Vol. 12 (in French).

Jullien F. (2018) *Ressources du christianisme: mais sans y entrer par la foi.* Paris: L’Herne (in French).

Lecoutre F. (2020) *La controverse entre Hans Kelsen et Eric Voegelin en théorie du droit et en théorie politique.* Paris: Institut Francophone pour la Justice et la Démocratie (in French).

Löwith K. (2002) *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard (Russian translation: Saint Petersburg: Vladimir Dal', 2021).

Luther M. (1966a) *Œuvres, Tome II*. Genève: Labor et Fides (French translation).

Luther M. (1966b) *Œuvres, Tome IV*. Genève: Labor et Fides (French translation).

Luther M. (1994a) Temporal Authority: To What Extent it Should Be Obeyed (Y. Golubkin, Trans.). In: Luther M. *Selected Works* (pp. 131–163). Saint Petersburg: Andreev i soglasie (Russian translation).

Luther, M. (1994b). The Freedom of a Christian (K. Kmoarov, Trans.). In: Luther M. *Selected Works* (pp. 16–54). Saint Petersburg: Andreev i soglasie (Russian translation).

Müntzer T. (2021) *Christianisme et révolution. Écrits théologiques et politique* (J. Lefebvre, Ed. & Trans.; J. Chapoutot & E. Vuillard, Intro.). Lyon: Presses universitaires de Lyon (French translation).

Pape François (2020) *Fratelli tutti Encyclique*. Paris: Bayard, Les éditions du Cerf, Mame (Russian translation: Moscow: Franciscan Publishing House, 2021).

Sachot M. (1998) *L'Invention du Christ. Genèse d'une religion*. Paris: Odile Jacob (in French).

## **Коллективная память и конфигурация общественного информационного пространства в эпоху массмедиа\***

*Дж.Э. Бараиш*

*Пикардийский университет имени Жюль Верна, Амьен, Франция*

### **Аннотация**

Статья посвящена исследованию коллективной памяти и общественного информационного пространства в современную эпоху. XXI век характеризуется развитием процессов глобализации в мировом масштабе, доминированием цифровых технологий, обеспечивающих высокую скорость и общедоступность распространения информации. Данные изменения привели к существенной трансформации средств массовой информации и социальной коммуникации: телевидения, прессы, интернета, социальных сетей, других форм массового взаимодействия, образующих общественное информационное пространство. Сфера общественного во всех своих многообразных проявлениях превышает уровень опыта и воспоминаний отдельных людей и малых групп. В этом контексте опыт и непосредственные воспоминания обретают значение фактора коммуникации, поскольку они преобразуются в символы. Посредством сочетания символической функции опыта и памяти распространяемая информация пронизывает среду повседневной жизни, где происходят непосредственные взаимодействия между индивидами и коллективами. Автор фиксирует формирование феномена, который он называет «горизонтом современности», предполагающим множество точек зрения представителей групп, относящихся в первую очередь к сфере повседневного взаимодействия; при этом сложившиеся символические сети, составляющие групповую идентичность, самым непосредственным образом ориентируют способы совместного бытия и образуют контекст, на фоне которого осуществляется взаимодействие индивидов и коллективов.

---

\* Публикуемая русская версия статьи представляет собой перевод с французского оригинала, предоставленного автором. Ранее была опубликована сокращенная английская версия статьи: *Collective Memory and the Transformations of Political Myth in the Era of the Mass Media // Acta Scientiarum: Human & Social Sciences. 2021, Vol. 43. No. 3, P. 1–8.*

Современные средства вещания преобразуют информацию, согласно запросам массового пользователя, а также задаче коммерческой эффективности продукта, политическим проектам правящей элиты. В настоящее время средства массовой информации обладают колоссальным могуществом, обретая способность моделировать виртуальную картину событий, которую потребители информационных услуг принимают за реальный мир, не замечая подлога. Автор приходит к выводу о том, что создаваемая массмедиа видимость благополучия содержит угрозу деформации как горизонтов современности, так и исторической памяти. Перед человечеством стоит задача противостоять этой опасности посредством сохранения глубинных символов мировой культуры.

**Ключевые слова:** историческая память, интерпретация символов памяти, конфигурация общественного информационного пространства, горизонт современности, СМИ, манипулирование общественным мнением, Козеллек, Хабермас.

**Бараш Джеффри Эндрю** – доктор хабитат (*habilitation à diriger des recherches*) философии, почетный профессор философского факультета Пикардийского университета имени Жюль Верна.

[jabarash@gmail.com](mailto: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](mailto:hermeneutique.academie@yandex.ru)

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

**Для цитирования:** *Бараш Дж.Э.* Коллективная память и конфигурация общественного информационного пространства в эпоху массмедиа / пер. О.И. Мачульской // Философские науки. 2022. Т. 65. № 4. С. 27–52. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-27-52

## Collective Memory and Configuration of the Public Information Space in the Era of Mass Media\*

---

\* The published Russian version of the article is a translation of the French original manuscript provided by the author. An unabridged English version of the article, titled “Collective Memory and the Transformations of Political Myth in the Era of the Mass Media,” has been previously published in *Acta Scientiarum: Human & Social Sciences* (2021. Vol. 43, no. 3, pp. 1–8).

*J.A. Barash*

*Jules Verne University of Picardy, Amiens, France*

### **Abstract**

The article explores collective memory and the public information space in the modern era. The 21<sup>st</sup> century is characterized by the development of globalization processes on a global scale and the dominance of digital technologies, which ensure the high speed and accessibility of information dissemination. These changes have led to a significant transformation in mass media and social communication, encompassing television, the press, the Internet, social networks, and other forms of mass interaction that shape the public information space. The social sphere, in all its diverse manifestations, transcends the experience and memories of individuals and small groups. In this context, experience and immediate memories gain significance as communication factors when they are transformed into symbols. Combining the symbolic functions of experience and memory, disseminated information permeates the environment of everyday life, where direct interactions between individuals and collectives occur. The author identifies the formation of a phenomenon that can be termed the “horizon of modernity.” This concept suggests that a variety of perspectives from groups primarily engaged in everyday interactions shape symbolic networks that guide communal behavior and form a context against which direct interactions take place. Modern broadcasting media transform information to meet the demands of mass users and achieve commercial efficiency and political objectives set by the ruling elite. Currently, mass media wield enormous power, gaining the ability to simulate a virtual representation of events that consumers often mistake for reality, thereby overlooking the deception. The author concludes that the illusion of well-being created by mass media poses a risk of distorting both the horizons of modernity and historical memory. Humanity faces the challenge of countering this danger by preserving the deep symbols of world culture.

**Keywords:** interpretation of memory symbols, configuration of public information space, horizon of modernity, mass media, manipulation of public opinion, Koselleck, Habermas.

**Jeffrey Andrew Barash** – Dr.Hab. (habilitation à diriger des recherches), Professor Emeritus, Jules Verne University of Picardy.

[jabarash@gmail.com](mailto: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. (2022) Collective Memory and Configuration of the Public Information Space in the Era of Mass Media (O.I. Machulskaya, Trans.). *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 65, no. 4, pp. 27–52. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-27-52

### Введение

Общественное информационное пространство формируется под воздействием системы организации опыта и памяти больших социальных групп, определяющей их ожидания в отношении будущего. Сфера общественного информационного пространства в его разнообразных проявлениях в рамках современных массовых сообществ претерпела на протяжении последних полутора веков ряд фундаментальных изменений. Сопоставление нынешней организации общественного информационного пространства с организацией, типичной для прошлого, в частности периода, предшествующего Второй мировой войне, показывает, в какой степени эти изменения соответствуют метаморфозам средств массовой информации, образующих основной источник общественной коммуникации: журналистики, телевизионных репортажей, интернета, социальных сетей и других разновидностей цифровых технологий, сопровождающих этот процесс развития. Став привычными и общедоступными, они создают общественное информационное пространство в его современной форме.

Далее я представлю анализ трансформации способов организации общественного информационного пространства, заострив внимание на том, каким образом СМИ формируют его конфигурацию. Я придерживаюсь точки зрения, согласно которой роль СМИ в непосредственном представлении текущих событий и срочных новостей не ограничивается выбором, реконструкцией и распространением известий о событиях, а заключается в том, чтобы придать информации общественную значимость, интегрировать ее в обширное поле опыта и памяти социальной группы. Именно на этом уровне трансформации способов мас-

совой коммуникации происходят соответствующие изменения в формировании общественного информационного пространства. Я рассмотрю данный процесс, влияющий на межлическую коммуникацию в планетарном масштабе, и поставлю под сомнение фундаментальную значимость трансформации общественного информационного пространства для социально-политической ориентации массовых сообществ в современном мире. Прежде чем приступить к размышлению над данной темой, необходимо начать с уточнения значений понятий, которые мы используем в ходе нашего исследования. Их можно сконцентрировать вокруг двух вопросов. Что мы понимаем под терминами «коллективный опыт» и «коллективная память»? Каким образом СМИ структурируют их в рамках современного общества?

### **1. Коллективная память, символическое интегрирование, горизонт современности**

Память, если ориентироваться на изначальное значение данного понятия, является неотъемлемым свойством сознания личности. По сути, сами по себе группы не существуют автономно, без составляющих их конкретных индивидов, и не могут быть носителями памяти в собственном смысле слова. Память формируется на основе личного опыта человека, объектами которого являются люди и вещи, ситуации и события, с которыми субъект соприкасается на изначальном уровне, при непосредственных контактах «во плоти и крови». Таким образом, без прямых контактов от человека к человеку, на групповом уровне, опыт передается лишь опосредованно. На подобного рода интерпретацию меня вдохновила теория феноменологии, в частности концепция Эдмунда Гуссерля, исследовавшего исходные опыт и память «во плоти» в данном живом настоящем (*leibhafte Erfahrung in einer jeweiligen lebendigen Gegenwart*) [Husserl 1973, 278; Held 1966]. Согласно феноменологии, при определении значения этих понятий речь идет не столько о восприятии людей и вещей как изолированных объектов, сколько о непосредственной встрече на горизонте окружающего мира. В процессе спонтанного наблюдения взгляд субъекта, улавливая первый план рассматриваемого предмета, автоматически дорисовывает задний план, мгновенно воспроизводя полную картину объекта и сопровождающего его контекста, даже если наблюдающий не придает этому особого



значения. Если задний план находится в поле непосредственного внимания, не попадая при этом в зону прямого созерцания, в особых случаях его пассивное присутствие можно воспроизвести, обращаясь к памяти.

Присваивая воспоминаниям о событиях «во плоти и крови» статус «подлинности», мы не настаиваем на том, что непосредственные воспоминания могут каким-то образом воспроизвести «реальность» того, что произошло, как если бы было возможным полностью воссоздать события, обращаясь к перспективе восприятия отдельного наблюдающего. Напротив, непосредственное воспоминание о событиях предполагает обращение к точке зрения отдельного индивида или группы, позиция которых, как мы понимаем, допускает умышленные или непреднамеренные упущения, искажения или измышления. Неслучайно для установления подлинности свидетельства важное значение имеет возможность сравнить его с другими свидетельствами, поскольку непосредственное воспоминание связано с пространственно-временной и концептуальной логикой событий. Придавая статус *достоверности* воспоминаниям, проистекающим из опыта «во плоти и крови», отметим лишь то, что они существенно *отличаются* от любых воспоминаний, возникающих опосредованно и *предполагающих* взаимодействие с исходным источником достоверного опыта и непосредственного воспоминания очевидцев. Поэтому, несмотря на слабость свидетельских показаний, они играют уникальную роль и являются неустраняемыми как в судебной системе, так и в журналистских репортажах, историографии.

Для большинства наших современников опыт и воспоминания, формирующиеся в результате непосредственного участия, редко имеют в качестве объекта действия и события, значимые для *общества* в целом; в официальных процессах и встречах, как правило, допускают присутствие ограниченного круга действующих лиц и свидетелей, имеющих возможность участвовать в событиях непосредственным образом. Если членам сообщества удастся приобщиться к передаваемым посредством слов, образов и жестов воспоминаниям общественной значимости, то эти воспоминания преимущественно опосредованы.

Сфера общественного в своих многообразных проявлениях превышает уровень опыта и воспоминаний отдельных людей и малых групп, она формирует и обеспечивает единство обшир-

ного пространства массовой коммуникации и межличностных отношений. В этом контексте опыт и непосредственные воспоминания обретают значение фактора коммуникации, поскольку они преобразуются в символы. Как я полагаю, эта интеграция в форме символов не является второстепенным элементом опыта, приходящего задним числом; наоборот, именно символы позволяют интегрировать опыт на фундаментальном пространственно-временном и концептуальном уровне<sup>1</sup>. Благодаря символическому освоению окружающего нас мира пространственно-временной и концептуальный порядок сферы общественного бытия знаком нам до того, как мы начинаем его анализировать: например, обычай снимать головной убор в церкви в знак уважения, способность спонтанно отличать открытый для публичных посещений парк от частного владения, предполагать время работы городских рынков в зависимости от места их расположения. Жанровые особенности различных видов музыки, звучащей в магазинах, аэропортах, церквях, предоставляют множество символических пространственно-временных характеристик, позволяющих нам ориентироваться в повседневной деятельности. Посредством сочетания символической функции опыта и памяти распространяемая массмедиа информация пронизывает среду повседневной жизни, где происходят непосредственные взаимодействия между индивидами и малыми группами. Тем не менее относительно разрозненные коллективно поддерживаемые символические конфигурации остаются «фрагментарными», поскольку их содержание определяют интерпретации со стороны различных социальных групп. Эти символические конфигурации постоянно

---

<sup>1</sup> Об интерпретации коллективной памяти с позиции концепции символической включенности см.: [Barash 2016]. На данную интерпретацию значительное влияние оказала теория символов, которую разработывал Э. Кассирер. Мною заимствована из этой теории не столько концепция «символической формы», изложенная в его трехтомном труде «Философия символических форм», сколько идея «основополагающих форм синтеза» (*Urformen der Synthesis*) – пространства, времени и количества, структуру которых образуют символы [Cassirer 1994, 17]. Тема интерпретации символов отражена и в работах Н. Гудмана. С его точки зрения символы выполняют задачу, которую он очень точно определяет как «функция созидания мира» (*world-making function*) [Goodman 1981, 130]. Рассуждая о понятии символа, на первой же странице своей книги «Способы созидания мира», посвященной концепции интерпретации символов, он ссылается на теорию Э. Кассирера [Goodman 1987, 1].

подвергаются коллективной переработке и постепенно стираются из памяти после ухода из жизни поколений непосредственных носителей воспоминаний и перемещения следов их существования в сферу истории.

Если речь идет о сфере общественного, присущей большому сообществу, в котором функционируют СМИ, мой анализ фиксирует все более выраженное преобладание социальной, политической и экономической структур, преодолевающих традиционные локальные и общинные образования. Эти структуры сформировались на протяжении полутора веков вследствие революционных процессов: сначала индустриальной революции, затем – технической и информационной, а также ввиду быстрого роста мобильности населения и производства, что сопровождалось массовой миграцией в направлении урбанизированных центров, интеграцией рынка и финансов в глобальном масштабе. В то время как изолированные группы, семьи и малые сообщества имеют схожие типы опыта, отражающегося в личных воспоминаниях и памяти поколений людей, живущих в отношениях непосредственной близости, крупные сообщества поглощают различные группы, в которых индивиды ведут разобщенный и изолированный образ жизни. Отношения людей в массовом обществе приобретают анонимный характер, отличающийся от взаимосвязей индивидов в небольших и однородных социальных группах. В этом смысле разрозненность коллективного мировоззрения в массовом обществе принимает беспрецедентные масштабы. Их сосуществование в совместном настоящем можно охарактеризовать с помощью понятия, которое назовем общим «горизонтом современности». В данном аспекте мировоззрение различных социальных групп основано на символических системах, которые иногда пересекаются, например, если члены групп говорят на одном языке. Однако гораздо чаще они различаются с позиции отношения к традициям, религиозным верованиям, диалектам, социальным практикам и т.п., образуя сети коллективной памяти, определяющие опыт и специфические ожидания групп. Как бы ни были схожи между собой члены семей, локальных объединений или малых сообществ<sup>2</sup>, публичная сфера, даже в относительно одно-

---

<sup>2</sup> Плесснер употребляет соответствующее выражение «сфера близости в сообществе» (*sphäre gemeinschaftlicher Vertrautheit*) [Plessner 1924, 55–56; Gerhardt 2012, 202–207].

родных массовых обществах, отличается подвижностью, изменчивостью личных и социальных форм бытия, подверженностью внешним влияниям. В итоге современные общества не только преодолели пределы традиционных форм жизни, но и претерпели радикальные изменения способов сосуществования в глобальном мире. В связи с такой трансформацией, оказавшей влияние на формирование современного массового общества и возникшего на его основе общественного пространства, образуется феномен, который я называю «горизонтом современности». Он включает в себя множество точек зрения представителей групп, относящихся в первую очередь к сфере повседневного взаимодействия. При этом сложившиеся символические сети, составляющие групповую идентичность, самым непосредственным образом ориентируют способы совместного бытия и создают контекст, на фоне которого осуществляется непосредственное взаимодействие индивидов и малых групп. Итак, в наше время мир повседневной жизни, первичный мир, лежащий в основании банальных предубеждений относительно социально-политической реальности, укоренен в символических сетях, развернутых в одном и том же горизонте современности, поле которого является общим для различных социальных групп. Эти символические сети отнюдь не являются неизменными или застывшими. Они укореняются в многочисленных временных слоях, развиваются в результате смены поколений и в процессе соприкосновения с инородной средой под влиянием иных взглядов на реальность.

Именно в контексте современных массовых обществ СМИ придают публичному пространству его нынешнюю форму. Привлекая внимание общественности к тому, что обычно остается недоступным непосредственному видению, СМИ выполняют намного большую роль, чем роль простого репортажа. Их задача заключается в том, чтобы придавать текущим событиям и актуальным проблемам общественное значение, зафиксированное в памяти в глобальных масштабах. Благодаря этой способности посредством печатных текстов или визуальных образов придавать статус общественной значимости событиям, непосредственными свидетелями которых может быть лишь незначительное количество участников, СМИ берут на себя миссию «рефлексии»<sup>3</sup>:

---

<sup>3</sup> Приведу пояснение Н. Лумана: «Функция средств массовой информации заключается... в ориентировании на рассмотрение себя в составе

т.е. массмедиа обеспечивают не только распространение информации, но и, основываясь на имеющейся информации, решают задачу рефлексии по вопросу о статусе публичного пространства.

Помимо коллективного мировоззрения конкретного сообщества и присущего ему общественного информационного поля, средства массовой коммуникации все больше и больше охватывают чужеродные символические сети, которые в большинстве случаев недоступны пониманию со стороны тех, кому предназначены репортажи, распространяемые массмедиа. В подобных условиях доступность общественной информации зависит от репортажей, интерпретирующих и адаптирующих данные, которые без этой опосредующей работы в значительной мере остались бы непонятыми. Таким образом, СМИ обеспечивают прозрачность, открытость сложных сфер, где пересекаются зоны локальных групп, более крупных сообществ и глобального целого. Содействуя открытости информационных потоков на всех уровнях, массмедиа управляют процессом отбора, организации и интерпретации информации, преобразуют ее в соответствии с определенными пространственно-временными и логическими структурами, типичными для каждого из уровней. Эти структуры не являются простым воспроизведением пространственно-временного и логического порядка, действующего в повседневном мире непосредственного общения; скорее, они обусловлены закономерностями автономной символической интеграции, характерной для массовой коммуникации и пространства общественной информации в сфере коллективного мировоззрения определенной эпохи с ее специфическими особенностями. Пространственно-временная и логическая структура, свойственная массовой коммуникации, отнюдь не остается неизменной и неизменной, она подвержена значительной трансформации, обусловленной техническими возможностями СМИ в процессе распространения данных.

## **2. Массмедиа, лента последних новостей и конфигурация общественного пространства**

В XIX веке появились многотиражные ежедневные газеты, сочетающие письменный текст и изображения. В XX веке пришли радио и массовое воспроизведение видеоизображений посредством кинематографии и видеопродукции. Затем были созданы

---

социальной системы... рассмотрении, которое само порождает условия собственной возможности...» [Luhmann 2004, 173].

компьютеры с экранами высокого разрешения, смартфоны и планшеты. СМИ получили уникальную возможность воспроизводить слова и образы со все более высокой точностью и постоянно возрастающей скоростью. Достижения в сфере информационных технологий позволили непрерывно совершенствовать способность *искусственно воспроизводить* опыт повседневной жизни и мгновенно распространять информацию в масштабах планеты. В результате этой способности к непосредственному воссозданию все более совершенной картины текущих событий жизни, т.е. «во плоти и крови», массмедиа задаются целью создать модель *виртуальной реальности* в мире. В соответствии с этой амбициозной задачей именно репортажи обеспечивают формирование всеобъемлющей модели коммуникации, посредством которой СМИ делают доступными для широкой общественности новости о процессах и событиях в мире и играют важнейшую роль в структурировании общественного информационного пространства<sup>4</sup>. Сосредоточившись прежде всего на освещении текущих событий, СМИ придают информации пространственно-временной и концептуальный форматы, характерные для используемых ими способов коммуникации.

При передаче информации посредством изображений и слов в видео или цифровом формате в этом акте реконструкции событий осуществляется их многообразная трансформация, что имеет особое значение для нашего анализа. Во-первых, информация сжимается и адаптируется для ограниченного пространства монитора. Во-вторых, она в обязательном порядке подстраивается под хронометраж последовательности быстрой смены репортажей. При этом информация в основном ориентирована на условные обобщенные интересы большинства зрителей, что часто вынуждает говорить об обезличенном характере вещания [Luhmann 2004, 11; Bourdieu 1996, 54–55]. И, хотя программное обеспечение

---

<sup>4</sup> Н. Луман раскрывает тройственную функцию СМИ с помощью слов «новости» (*Nachrichten*), «реклама» (*Werbung*) и «развлечения» (*Unterhaltung*). Он уточняет в этой связи: «Любой более точный анализ и, в особенности, эмпирическое исследование нужно начинать с рассмотрения сферы информационных услуг и репортажей, деятельность которых позволяет самым непосредственным образом освещать реальные события, что одновременно воспринимается признается обществом в качестве их функции» [Luhmann 2004, 120, 141]. Об анализе прагматической функции СМИ см.: [Guter 2002, 144].

интерактивных социальных сетей нового типа предполагает определенные возможности личного участия пользователей в коммуникации, тем не менее контакты опосредуются интерфейсом, с помощью которого искусственно моделируется присутствие «во плоти и крови», и лишь такие формы участия внедряются для распространения среди массовой аудитории. В-третьих, подбор информации обычно зависит от ее актуальности в сфере новейших событий, от ее статуса *breaking news* («экстренных новостей»): следовательно, информация подлежит постоянному обновлению, при котором текущие сведения заменяются новейшими. В-четвертых, как в печатных, так и в телевизионных выпусках новостей, различные фрагменты информации, как правило, располагаются произвольно. Даже если они распределены по разделам или хронологически, разные темы (экономика, спорт, прогноз погоды или хроника актуальных событий) чаще всего распределяются и размещаются случайным образом. Подобный формат массовой коммуникации является типичным для таких устройств, как телевизор, планшет, смартфон, на экранах которых гипермедийные программы компонуют изображения и текст<sup>5</sup>. Как и новостные репортажи, реклама, развлекательные телепередачи сообщения о последних спортивных результатах привлекают внимание зрителей ко всему новому и более совершенному.

Степень открытости представлений, хранящихся в общественной памяти, зависит от порядка, определяемого форматом массовых коммуникаций. Речь идет о символическом порядке не потому, что он проявляется в форме знака или наставления, а из-за пространственно-временной и логической структуры, разворачивающейся в процессе операций концентрации, смещения и переформатирования информации, позволяющих, если можно так выразиться, сразить публику наповал, захватывая ее внимание с помощью движущихся изображений и текстов, сообщающих последние новости. Практикуемый в массмедиа способ распространения информации приводит к перемещению сферы деятельности СМИ из области современности опыта и непосредственных повседневных воспоминаний в т.н. поле актуальности. В поле актуальности СМИ преобразуют информацию соответственно пространственно-временной и логической структуре,

---

<sup>5</sup> Подробнее о понятии «гипермедиация» (*hypermédiation*) см.: [Bolter 2000, 53].

эффективной для ее массового распространения. Сокращенный, концентрированный и переформатированный способ изложения информации в поле актуальных новостей создает разрыв между методом представления событий и горизонтом современности, укорененном в мире повседневной жизни как исходной сфере опыта и памяти.

Если мы устанавливаем различие между «горизонтом современности» и «полем актуальности», нам следует с самого начала избегать возможного недоразумения. Понятие «поле актуальности» обозначает конституирующийся пространственно-временной и концептуальный форматы массовой коммуникации, а словосочетание «горизонт современности» отражает исключительно сферу опыта сообщества и коллективной памяти, в пространстве которой образуется поле актуальности. Эти понятия необходимо отличать от категорий собственно исторического характера, соответствующих существенно иному типу временного опыта. С моей точки зрения, «горизонт современности» определяется продолжительностью жизни нескольких поколений, взаимодействующих в определенную историческую эпоху, а «поле актуальности» строго ограничивается мимолетным моментом времени, на протяжении которого новости, представленные СМИ, остаются актуальными. Исходя из этого, можно было бы трактовать оба понятия времени в значении феномена, который Райнхарт Козеллек квалифицировал как «пространство опыта» (*Erfahrungsraum*). Однако в его концепции исследуемые понятия соответствуют разновидностям группового опыта, который он отделяет от категорий исторического. С точки зрения Козеллека, современная концепция исторического опыта восходит к XVIII–XIX векам, когда история впервые истолкована в качестве автономного процесса, имеющего источники развития в себе самом. Козеллек интерпретирует историю в «пространстве опыта» как целостный процесс, а значит, он представляет ее, исходя из ожиданий будущего, реализующихся в сфере сформировавшегося «горизонта ожиданий» (*Erwartungshorizont*) [Koselleck 1979, 349–375]. Поскольку темой моего исследования является анализ коллективного опыта и коллективной памяти в публичном измерении, я рассматриваю не столько целостную картину категорий исторического времени, сколько проблему взаимодействия множества фрагментарных временных перспектив в массовом обществе.



Более того, если ограничиться областью совместного опыта и коллективной памяти в публичном пространстве, то данное различие между конфигурациями, созданными СМИ в поле актуальности и горизонтом современности мира жизни не следует интерпретировать так, как если бы представленные в этом формате видеоизображения и письменные тексты находились в каком-либо ином измерении. Наоборот, несомненное и непосредственное влияние событий, интерпретируемых массмедиа, на мир повседневной жизни демонстрирует их колоссальную способность улавливать резонанс в сети символов, интегрированных в сфере горизонта современности существующей группы. Таким образом, виртуальная репрезентация событий, сохраняемая коллективной памятью, может иметь гораздо большее значение, чем то, что обычно происходит день за днем в жизненном мире (*Lebenswelt*).

Возникающий между виртуальным представлением и миром повседневной жизни разрыв позволяет выявить существенный аспект нашего общественного бытия, на который редко обращают внимание. В действительности невероятное могущество, демонстрируемое СМИ, обладающими способностью все более и более успешно моделировать виртуальную картину событий, воспринимаемых нами как реальный мир, проявляется прежде всего в том, что СМИ удается *скрыть подлог* и заставить общественность забыть о факте моделирования. Создаваемая массмедиа видимость благополучия чаще всего заставляет нас игнорировать пространственно-временную структуру и логику реконфигурации, к которым прибегают в процессе распространения информации.

Итак, постепенно переходим к рассмотрению основного вопроса о том, в чем заключаются последствия организуемого СМИ искусственного моделирования реальности, не адекватного миру повседневной жизни. Жизненный мир ориентируется под воздействием переплетения сложных сетей укоренившихся символов, привнесенных разными поколениями, жизни которых пересекаются в пространстве общего горизонта современности. При этом передаваемая в формате массмедиа информация преобразуется в серию стихийно подобранных изображений и слов, представленных посредством интерфейсов на экране. В формате массмедиа предпочтение отдается актуальным новостям и уделяется крайне мало внимания глубокому содержательному анализу

событий. СМИ стремятся упростить изложение происходящего, нивелировать нюансы обширной перспективы разнообразных фрагментарных точек зрения. В результате формат репортажей оказывается в зависимости от потока внешних факторов, влияющих на выбор и систематизацию представляемой информации. С политической точки зрения, если СМИ преобразуют информацию и передают ее в сжатом, транспонированном и деконтекстуализированном формате, то это открывает путь к упрощению существующего в реальности многообразия мировоззрений в публичном пространстве, и в таком случае позиция доминирующей группы и ее элиты беспрепятственно монополизирует сферу массовой информации в обществе. С другой стороны, коммерческие факторы превращают количество просмотров в решающее условие для определения успешности программы. Повсеместная оценка рейтинга вещания играет роль не только при отборе развлекательных передач, но и репортажей новостей [Postman, Powers 2008, 78–79; Bourdieu 1996, 78]. К тому же коммерческие интересы все больше и больше доминируют в области информационной стратегии интернета, хотя об этой тенденции предпочитают не говорить открыто. Получается, что формат вещания адаптируют, согласно требованию обеспечения массовости просмотров, игнорируя задачу сохранения качества и достоверности репортажей. По этой причине может произойти не просто ослабление, но и искажение рефлексивной миссии СМИ, призванных пробуждать сознание масс и находить отклик в коллективной памяти.

Эти критические замечания не преследуют цель преуменьшить важность обстоятельного репортажа и компетентного информирования общественности квалифицированными журналистами, способными анализировать события, которые без их освещения в СМИ остались бы в тени. Не может быть и речи о том, чтобы поставить под сомнение фундаментальную роль свободной прессы, которая сегодня все чаще оспаривается. Предпринимаемые журналистами эффективные исследования событий помогают прояснить сложную картину столкновения различных точек зрения, усугубляющего кризисы, конфликты или иные напряженные ситуации. Тем не менее мы констатируем тенденцию резкого упадка роли печатных СМИ и даже традиционных телевизионных репортажей. Указанный процесс вызван

ростом альтернативных форм распространения информации, преобладающих в социальных сетях. Данное явление подробно описал в своей книге Юрген Хабермас: «В условиях либерального общества... появление миллионов... чатов, распространенных по всему миру, и социальных групп (коллективов пользователей, объединяющихся вокруг конкретных вопросов), образующих сеть в общемировом масштабе, скорее способствует раздробленности общественности, даже если участники обсуждают аналогичные вопросы в общем политическом пространстве. Эта аудитория распадается в виртуальном пространстве на огромное количество разрозненных групп, формирующихся случайным образом и удерживающих своих членов вместе благодаря совпадению специфических интересов. Таким образом, создается впечатление, что существующие социальные и национальные сообщества неуклонно деградируют» [Habermas 2008, 162].

Сокращение традиционных репортажей в СМИ, отвечающих за сбор данных из достоверных источников, происходит в мировом масштабе. Печатные СМИ и телевидение все чаще используют для распространения репортажей собственные веб-сайты, а прибыль от рекламы падает по сравнению с предыдущими десятилетиями. Между тем социальные сети начинают играть возрастающую роль в распространении информации, а традиционные СМИ все больше зависят от распространения своих материалов на *Facebook*, *YouTube*, *Google*, других платформах, функционирующих главным образом за счет получения постоянно растущей прибыли от рекламы. Поскольку социальные сети не несут ответственности за содержание того, что распространяется на сайтах, их деятельность не преследует цель проведения аналитической журналистской работы<sup>6</sup>.

Ослабление роли телевизионных новостных программ, в особенности печатной прессы, ведет к девальвации миссии журналистики по проведению объективных расследований, представляющих противостоящие друг другу позиции с целью проверки достоверности фактов, чтобы пролить свет на ситуации, которые различные политические силы пытаются замалчивать, преследуя собственные корыстные интересы. Там, где происходит осла-

---

<sup>6</sup> Анализ, посвященный проблеме взлета влияния социальных сетей в современную эпоху и последствия этого процесса, см.: [Нувönen 2018, 121–132].

бление роли журналистских расследований, информирование общественности все сильнее попадает под давление внешних сил и выходит из-под контроля независимой критики. В подобной ситуации дискредитируется сама цель репортажей, направленных на восстановление сложной картины разнообразных точек зрения на фрагментированном символическом горизонте, что приводит к обесцениванию статуса фактической истины. В этих обстоятельствах любой репортаж можно равнодушно объявить «фейковыми новостями» в публичном пространстве, если во имя политических целей отводится место для вымысла фиктивных событий, называемых «альтернативными фактами» (*alternative facts*)<sup>7</sup>.

Фундаментальная важность этих рассуждений заключается в том, что вырванные из контекста, анонимно сконструированные и непрерывно изменяющиеся схемы медиаформата начинают доминировать над *контекстуальной* логикой, присущей опыту и памяти в мире обыденной жизни, что позволяет ориентироваться в нем и осознавать его реальность. Получается, что усиление тенденции преобладания искусственно сконструированного опыта сводит к минимуму роль пространственно-временных отношений и контекстуальной логики в качестве источников знаний о мире и обретения жизненного опыта. Однако именно контекстуальная логика дает возможность идентифицировать многочисленные аспекты источника коллективной памяти, состоящего из разрозненных фрагментов, сохраняемых в пространстве определенными пересекающимися во времени разнообразными социальными группами, точки зрения которых запечатлеваются в глубоких слоях символических сетей. Именно на контекстуальной логике базируется историография, опираясь на принципы критического подхода, и выявляет неоднородность интерпретаций, чтобы затем согласованно реконструировать действия и события прошлого, исходя из возможности сосуществования различных порядков объяснения, из которых проистекают свидетельства очевидцев

---

<sup>7</sup> В данном случае, разумеется, мы имеем в виду известное высказывание члена команды Дональда Трампа Келлиан Конвей. Она, реагируя на заявление пресс-секретаря Белого дома Шона Спайсера о количестве людей, присутствовавших на инаугурации Трампа, содержавшего очевидное искажение, сослалась на т.н. «альтернативные факты» (*alternative facts*).

происходящего. Кроме того, данные принципы способны повлиять на журналистские расследования, вдохновляя на коррекцию неконтролируемых предубеждений, под влияние которых позволяет попасть медиaproстранство. В таком контексте Хабермас отстаивает жизненно важную роль для демократии принципа независимости СМИ от коммерческого и политического давления, что должно стимулировать явление, которое он называет «рефлексирующим общественным мнением», основывающимся на разнообразии точек зрения и способным выполнять задачу обсуждения. Этот идеал представляется мне особенно значимым, даже несмотря на то, что, по признанию Хабермаса, речь идет о «довольно амбициозном ожидании» [Habermas 2008, 167]. Однако неудивительно, что возрастающее преобладание фрагментированных и деконтекстуализированных представлений, которым отдано предпочтение в формате ведущих СМИ, ведет ко все более очевидному ослаблению в современных массовых обществах власти над реальностью общественного мира.

### **3. Непрозрачность общественного пространства и смысл коллективной памяти**

В современной ситуации, характеризующейся значительным преобладанием формата массовой коммуникации, публичное пространство, выстраивающееся в соответствии с этим форматом, отдаляется от критериев повседневного опыта и памяти, присущих общему жизненному миру. Жизненный мир, в свою очередь, отдаляется от сложных и фрагментированных перспектив, проистекающих из глубинных слоев символических сетей, которые, придавая единство этому миру, образуют ткань его реальности. В этом случае, пожалуй, неудивительным представляется усиление роли осязаемых последствий общественно значимых действий и событий, оставивших след в его глубинных слоях. Вот почему возрастает потребность в расширении комплекса архивов, памятников, музеев, памятных мероприятий, посредством которых обозначены материальные следы с целью переписать историю событий соответственно контекстуальной глубине горизонта современности. Эти следы представляют собой конкретные символические источники, способствующие укреплению хрупких связей между опытом отдельных лиц,

малых групп и публичной сферой политической деятельности, утратившей прозрачность.

В последнее время мы все чаще слышим критические голоса, направленные против того, что называют «злоупотреблением памятью» или «избыточной памятью». Одно из наиболее обоснованных критических замечаний было сформулировано Чарльзом С. Майером в 1993 году, в период открытия в Вашингтоне Мемориального музея Холокоста. Распространение подобных музеев, как он писал, является признаком важных изменений концепции общественного пространства, означающих, что традиционная идея великих проектов, содействующих благу всех граждан, преобразована согласно воле одной из пострадавших групп для того, чтобы умиротворить чувства членов этой группы, признав, что они были жертвами. Для придания большей убедительности своей критике автор обратился к рассуждению Ницше, высказанному более века назад во второй части «Несвоевременных размышлений». В частности, философ подчеркивает опасность чрезмерной озабоченности прошлым, демонстрирующей неспособность освободиться от его давления. Следовательно, согласно Майеру, несмотря на беспрецедентную чудовищность Холокоста, чрезмерная приверженность памяти о прошлом, выражающаяся в распространении музеев, посвященных трагическим событиям, содержит угрозу пагубных последствий при реализации позитивных общественных проектов в будущем [Maier 1993, 136–152].

После публикации статьи Майера были и иного рода критические выступления о проблеме поминовения. Так, Цветан Тодоров усмотрел в этом намерение определенных групп занять положение жертвы с целью преобразовать свои жалобы в новую форму привилегий для одной из социальных групп по отношению к другим. Критика традиции поминовения также является одной из тем размышлений Поля Рикёра в его книге «Память, история, забвение» и других работах того периода [Todorov 1995; Ricœur 2000, 97–111]<sup>8</sup>.

Возможно, преувеличенная озабоченность трагическими событиями прошлого в сочетании с синдромом, который Ницше квалифицировал как травмированная память, мешают нам полноценно жить в настоящем и строить проекты, устремленные в будущее. Однако, как отмечает Рикёр относительно Холокоста и иных форм

---

<sup>8</sup> Анализу данной проблемы посвящена моя статья [Barash 2017].

геноцида, массовых убийств, произошедших в Камбодже или Руанде, способность отвернуться от реальности этих событий подкрепляет тот факт, что они происходили в контексте, который для большинства из нас представляется далеким от окружающей действительности, формирующей наш опыт и коллективные воспоминания [Ricoeur 2000, 223]. Осознавая эту угрозу, негативизм стремится посеять сомнения. Подобного рода призывы постоянно звучат и распространяются во Всемирной паутине и социальных сетях. Речь идет не только о попытке отрицания трагедии Холокоста и других прецедентов геноцида, массовых убийств, но и о противоположной политике преднамеренного непризнания, в частности, геноцида армян или камбоджийцев, резни в Сребренице в Боснии<sup>9</sup>.

Именно потому, что в сфере массовой коммуникации со свойственными ей специфическими узкими временными рамками, ограничивающимися настоящим и недавним прошлым, представление наиболее драматических событий происходит в русле их деконтекстуализации, проявляется актуальность задачи их реконтекстуализации. Поскольку коллективная память в строгом смысле этого слова, как мы видели, присуща социальным группам, хранящим воспоминания о событиях в общем поле современности, работу, выполняемую музеями, архивами и библиотеками, можно охарактеризовать как «коллективную память» лишь в фигуральном смысле. Однако, если контекст прошлого, обрамляющий память об экстремальных ситуациях, и рассеивается после исчезновения выживших и очевидцев, он не исчезает бесследно. Наоборот, контекст прошлого не прекращает усиленно поддерживать, пусть и неявно, символические истоки мировоззрения современных социальных групп. Бесполезно отворачиваться от прошлого, заново изобретать его в соответствии с требованиями искусства, как этого желал Ницше, или преобразовывать его в деконтекстуализированном формате. В недрах прошлого, изолированного от воспоминаний живущих поколений, останутся символические сети, образующие основание мировоззрения

---

<sup>9</sup> Помимо Франции, Германия, Австрия, Бельгия, Чешская Республика и другие европейские страны приняли законы, подобные закону Гейсса, запрещающие публичное отрицание Холокоста. Вопросу об отрицании различных форм геноцида посвящено немало работ. Подробнее об этом см.: [Vidal-Naquet 1995; Novannisian 2003; Beachler 2009, 214–238; Biserko 2012].

социальных групп, в глубине которого до сих пор таятся эпизоды, вызывающие смущение и подавленность, не прекращающие преследовать настоящее<sup>10</sup>.

После открытия в 1993 году в Вашингтоне Мемориального музея Холокоста количество музеев, возведенных в память о преследованиях, убийствах и геноциде в XX веке, продолжает расти в мире. Помимо Яд Вашем в Иерусалиме и Музея Холокоста в Вашингтоне в последние десятилетия были созданы и другие музеи, посвященные массовому насилию. Наиболее известные среди них открыты в Лос-Анджелесе, Нью-Йорке, Монтгомери, Алабаме, Париже, Берлине, Будапеште, Буэнос-Айресе, Кигали (Руанда), Пномпене (Камбоджа), Сантьяго (Чили). Предполагалось, что общепризнанная цель этих музеев – сохранить память о насилии среди широкой общественности. При этом чаще всего на практике их миссия выходит далеко за рамки работы по репрезентации, архивированию, документированию и распространению знаний. В большинстве случаев речь шла о попытке с помощью изображений и фильмов, музыки и визуальных комментариев вовлечь посетителей в опыт переживания событий, пробудить у них чувство сострадания посредством того, что называют «искусственной памятью»<sup>11</sup>. Тем не менее с учетом того, что влияние коллективной памяти групп становится ограниченным в период, когда очертания и нюансы поддерживающих ее символических сетей начинают рассеиваться, возникают обоснованные сомнения в эффективности такой попытки. Прежде всего следует задуматься над тем, не приведет ли намерение «пробудить чувство сострадания» [Landsberg 2004, 24] у современных посетителей к иллюзорному и самоуверенному представлению о том, что они проникли в глубинные слои прошлого, которое ушло безвозвратно.

Если мемориальные музеи сосредоточены на демонстрации жертв насилия и стремятся через формирование опыта страданий пробудить у посетителей в современных условиях чувство сострадания, возникает вопрос о том, не рискуем ли мы создать впечатление искусственности произошедшего в ситуации разрыва между контекстами состоявшихся более полувека назад

<sup>10</sup> Проблеме прошлого, «преследующего» настоящее, посвящен убедительный анализ, проведенный Э. Кляйнбергом [Kleinberg 2017].

<sup>11</sup> По данному вопросу см.: [Landsberg 2004, 111–140].



событий ушедшего прошлого и современности. И в этом случае освоение сферы непосредственных «воспоминаний» об опыте жертв у не критически настроенного ума может вызвать эффект, подобный воздействию фильмов ужаса. И, напротив, у скептически ориентированного посетителя оно способно спровоцировать недоверие к представляемой экспозиции, подозрение в тесной зависимости тематики музея от установки определенной социальной группировки и преследуемых ею политических целей. Чтобы не допустить этой опасности, руководители Вашингтонского музея, в частности, выражая свое намерение избежать подлога в любой форме, подчеркивают, что экспозиция музея аутентична, строго соответствует достоверным фактам и создана на основе реальных предметов и изображений, подлинность которых подтверждена. Они также отмечают, что если тема Холокоста в 1933–1945 годах становится центральной в экспозиции музея, то это не приводит к устранению из библиотеки и архивов музея или из его педагогической деятельности материалов, относящихся к иным формам геноцида и насилия, таких как жестокое обращение с африканскими рабами, истребление армян в Турции в 1915 году или геноцид в Камбодже в 70-е годы XX века [Weinberg 1993, xv].

Намерение детально изучить эту проблему в отношении того или иного из упомянутых музеев<sup>12</sup> выходит за рамки нашего обсуждения. В данном случае важным является следующее утверждение: поскольку подобные институты функционируют в сфере публичного взаимодействия, где преобладает присущий СМИ формат деконтекстуализации, приверженность памяти к ушедшему миру и жертвам прошлого следует поддерживать посредством реконтекстуализации. Несмотря на то, что проведение глубокого исторического исследования не относится к числу непосредственных задач музеев, качество представляемой

---

<sup>12</sup> Дом Террора – музей, открытый в Будапеште в 2002 году по инициативе В. Орбана и политической партии Фидеш. Экспозиция посвящена как нацистской оккупации во время Второй мировой войны, так и коммунистическому послевоенному периоду. Музей часто критикуют за преуменьшения масштабов участия Венгрии в истреблении еврейского населения в период Второй мировой войны и за очень политизированное преувеличение преступлений коммунизма. Эта критика относится и к общей направленности экспозиции, преследующей цель в большей мере вызывать чувства, нежели стремиться к воссозданию подлинной картины событий эпохи. См. по данной теме: [Sodaro 2018, 78–83].

экспозиции в значительной мере зависит от ее способности поднимать вопросы и вдохновлять на исследования об увиденном за пределами деятельности музеев. В лучшем случае привлечение архивных документов и изображений с намерением восстановить связь событий демонстрирует наличие значительной близости с работой по реконтекстуализации, осуществляемой в ходе репортажей на основе журналистских исследований и исторических изысканий. Если целью этой деятельности служит сохранение воспоминаний о безвозвратно ушедшем прошлом, то результат следует сбалансировать с учетом многообразия точек зрения группы, что всегда осложняет восстановление контекста.

В конечном счете общественное пространство, единство которого зависит от свободного взаимодействия мировоззрений всех членов группы, не может распространяться, не избегая искажений и рефлексии, охватывающей множество точек зрения, основывающихся на реконтекстуализации в глубинах осязаемых следов прошлого, определивших то, что является общественно значимым в настоящем. Согласно логике данного рассуждения, настоящее уходит корнями в глубины прошлого, которое даже если им пренебрегают, забывают о нем, отказываются от него, сохраняет важнейшую актуальность при интерпретации конкретной реальности существующего мира. Это позволяет проектировать действие в настоящем с учетом перспективы неопределенного будущего.

#### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

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

Barash 2017 – *Barash J.A.* On the Many Ways of Saying Memory // History and Theory. 2017. Vol. 56. No. 2. P. 318–330.

Beachler 2009 – *Beachler D.* Arguing about Cambodia: Genocide and Political Interest // Holocaust and Genocide Studies. 2009. Vol. 23. No. 2. P. 214–238.

Biserko 2012 – *Biserko S.* The Srebrenica Genocide: Serbia in Denial // Pakistan Horizon. 2012. Vol. 65. No. 3. P. 1–6.

Bolter 2000 – *Bolter J.D.* Remediation: Understanding New Media. – Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

Bourdieu 1996 – *Bourdieu P.* Sur la télévision, suivi de l'emprise du journalisme. – Paris: Raisons d'Agir, 1996.

Cassirer 1994 – *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Vol. 3. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Gerhardt 2012 – *Gerhardt V.* Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins. – Munich: Beck, 2012.

Goodman 1981 – *Goodman N.* Routes of Reference // *Critical Inquiry*. 1981. Vol. 8. No. 1. P. 121–132.

Goodman 1987 – *Goodman N.* Ways of World-Making. – Indianapolis, IN: Hackett, 1987.

Guter 2002 – *Guter E.* Anti-Mimesis Live // *Television: Aesthetic Reflections (New Studies in Aesthetics. Vol. 35)*. – New York: Peter Lang, 2002. P. 139–160.

Habermas 2008 – *Habermas J.* Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie // *Habermas J.* Ach, Europa. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. P. 138–191.

Held 1966 – *Held K.* Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

Hovannisian 2003 – *Hovannisian R.G.* Looking Backward, Moving Forward: Confronting the Armenian Genocide. – Piscataway, NJ: Transaction Publishers, 2003.

Husserl 1973 – *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität // *Husserl E.* Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–1928 (*Husserliana*. Vol. 14). – Den Haag: M. Nijhoff, 1973.

Hyvönen 2018 – *Hyvönen M.* As a Matter of Fact: Journalism and Scholarship in a Post-truth Era // *Post-Truth, Fake News, Viral Modernity and Higher Education* / ed. by M.A. Peters, S. Rider, M. Hyvönen, T. Besley. – Singapore: Springer, 2018. P. 121–132.

Kleinberg 2017 – *Kleinberg E.* Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past. – Stanford, CA: Stanford University Press, 2017.

Koselleck 1979 – *Koselleck R.* Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

Landsberg 2004 – *Landsberg A.* Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture. – New York: Columbia University Press, 2004.

Luhmann 2004 – *Luhmann N.* Die Realität der Massenmedien. – Wiesbaden: Vs Verlag, 2004.

Maier 1993 – *Maier C.S.* A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial // *History and Memory*. 1993. Vol. 5. No. 2. P. 136–152.

Plessner 1924 – *Plessner H.* Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus // *Plessner H.* Gesammelte Schriften. Vol. 5. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981,

Postman, Powers 2008 – *Postman N., Powers S.* How to Watch TV News. – Londres: Penguin, 2008.

Ricœur 2000 – *Ricœur P.* La mémoire, l'histoire, l'oubli. – Paris: Seuil, 2000.

Sodaro 2018 – *Sodaro A.* Exhibiting Atrocity, Memorial Museums and the Politics of Past Violence. – New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2018.

Todorov 1995 – *Todorov T.* Les abus de la mémoire. – Paris: Arléa, 1995.

Vidal-Naquet 1995 – *Vidal-Naquet P.* Les assassins de la mémoire. – Paris: Seuil, 1995.

Weinberg 1993 – *Weinberg J.* Introduction // *Berenbaum M.* The World Must Know: The History of the Holocaust as Told in the United States Holocaust Memorial Museum. – Boston: Little, Brown and Company, 1993.

#### REFERENCES

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

Barash J.A. (2017) On the Many Ways of Saying Memory. *History and Theory*. Vol. 56, no. 2, pp. 318–330.

Beachler D. (2009) Arguing about Cambodia: Genocide and Political Interest. *Holocaust and Genocide Studies*. Vol. 23, no. 2, pp. 214–238.

Biserko S. (2012) The Srebrenica Genocide: Serbia in Denial. *Pakistan Horizon*. Vol. 65, no. 3, pp. 1–6.

Bolter J.D. (2000) *Remediation: Understanding New Media*. Cambridge, MA: MIT Press.

Bourdieu P. (1996) *Sur la télévision, suivi de l'emprise du journalisme*. Paris: Raisons d'Agir (in French).

Cassirer E. (1994) *Philosophie der symbolischen Formen* (Vol. 3). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (in German).

Gerhardt V. (2012) *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*. Munich: Beck (in German).

Goodman N. (1981) Routes of Reference. *Critical Inquiry*. Vol. 8, no. 1, pp. 121–132.

Goodman N. (1987) *Ways of World-Making*. Indianapolis, IN: Hackett.

Guter E. (2002) Anti-Mimesis Live. In: Lorand R. (Ed.) *Television: Aesthetic Reflections* (pp. 139–160). New York: Peter Lang.

Habermas J. (2008) Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie. In: Habermas J. *Ach, Europa* (pp. 138–191). Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).

Held K. (1966) *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff (in German).

Hovannisian R.G. (2003) *Looking Backward, Moving Forward: Confronting the Armenian Genocide*. Piscataway, NJ: Transaction Publishers.

Husserl E. (1973) Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. In: Husserl E. *Husserliana. Vol. 14: Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*. Den Haag: M. Nijhoff (in German).

Hyvönen M. (2018) As a Matter of Fact: Journalism and Scholarship in a Post-truth Era. In: Peters M.A., Rider S, Hyvönen M., & Besley T. (Eds.) *Post-Truth, Fake News, Viral Modernity and Higher Education* (pp. 121–132). Singapore: Springer.

Kleinman E. (2017) *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Koselleck R. (1979) *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).

Landsberg A. (2004) *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*. New York: Columbia University Press.

Luhmann N. (2004) *Die Realität der Massenmedien*. Wiesbaden: Vs Verlag (in German).

Maier C.S. (1993) A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial. *History and Memory*. Vol. 5, no. 2, pp. 136–152.

Plessner H. (1981) Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924). In: Plessner H. *Gesammelte Schriften* (Vol. 5). Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).

Postman N., & Powers S. (2008). *How to Watch TV News*. London: Penguin.

Ricœur P. (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil (in French).

Sodaro A. (2018) *Exhibiting Atrocity, Memorial Museums and the Politics of Past Violence*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Todorov T. (1995) *Les abus de la mémoire*. Paris: Arléa (in French).

Vidal-Naquet P. (1995) *Les assassins de la mémoire*. Paris: Seuil (in French).

Weinberg J. (1993) Introduction. In: Berenbaum M. *The World Must Know: The History of the Holocaust as Told in the United States Holocaust Memorial Museum*. Boston: Little, Brown and Company.

## Сопротивление и разлом в культуре\*

*М. Кастийо*

*Университет Пари-Эст, Париж, Франция*

### **Аннотация**

Статья посвящена анализу понятия сопротивления и его философско-лингвистической трансформации на рубеже XX–XXI веков. Во Франции слово «сопротивление» ассоциируется прежде всего с противодействием патриотически настроенных граждан нацизму в период оккупации страны Германией во время Второй мировой войны. Это движение стало примером героической борьбы военных, партизан, подпольщиков, не смирившихся с поражением французской армии, а также спонтанных действий людей доброй воли, помогавших пленным и жертвам нацизма. Деятели Сопротивления отказывались подчиняться преступной власти, их не устраивали ни позиция сотрудничества с оккупационным режимом, ни пассивное ожидание его низвержения. Рискуя принять мученическую смерть, они стремились бороться с нацизмом без надежды на успех своих действий. В послевоенные годы, в период борьбы с колониализмом, тоталитаризмом и расизмом, мужественные личности ценой собственного благополучия и жизни отстаивали идеалы свободы и демократии, защищали интересы угнетенных и эксплуатируемых сограждан. Понятие «сопротивление» в данную эпоху обрело смысл противостояния силам зла, бескорыстного самопожертвования во имя вечных ценностей добра и справедливости. В общественном сознании движение Сопротивления предстает как вдохновенная позитивной этикой и направленная на содействие социальному благу деятельность. В конце XX века понятие сопротивления постепенно утрачивает концептуальное, нравственное и конструктивное содержание, приобретая этически индифферентный, а порой откровенно негативный, нигилистический и циничный смысл. Абсолютной ценностью объявляется неограниченная эмансипация, задача ниспровержения традиционной обыденной морали и устаревших норм жизни. Прикрываясь лозунгами борьбы за

---

\* Французская версия статьи была опубликована в журнале «Revue Inflexions» (2015/2. № 29. С. 11–20).

свободу, противостояния дискриминации, некоторые из современных социальных движений способствуют разрушению общественного порядка и дискредитации этических ценностей и достижений мировой культуры, что в свою очередь ведет к социальному безразличию и снижению способности сопротивления деструктивным социально-политическим явлениям. Автор делает вывод, что перед современным прогрессивно мыслящим человечеством стоит задача просвещения общества, разоблачения политического экстремизма, консолидации с целью сопротивления деструктивным силам и отстаивания идеалов подлинной демократии и гуманизма.

**Ключевые слова:** социальная философия, философия политики, политическая борьба, конфронтация, постмодернизм, нонконформизм, нигилистический индивидуализм.

**Кастийо Моник** – доктор хабитат (docteur d'État) философии, профессор отделения философии и литературы Университета Пари-Эст.

В подготовке и переводе статьи участвовала:

**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.* Сопротивление и разлом в культуре / пер. О.И. Мачульской // Философские науки. 2022. Т. 65. № 4. С. 53–66. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-53-66

## Resistance and Cultural Fracture\*

*M. Castillo*

*Paris-Est Créteil University, Paris, France*

### Abstract

The article discusses the concept of resistance and its philosophical and linguistic transformation at the turn of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries. In France, the notion “Resistance” is associated primarily with the opposition of patriotic citizens to Nazism during the occupation of the country by Germany

---

\* The French version of this article was published in *Revue Inflexions* (2015/2. Vol. 29, pp. 11–20).

during World War II. This movement became an example of the heroic struggle of the military and partisans who did not accept the defeat of the French army, as well as the spontaneous actions of people of good will who helped the prisoners and victims of Nazism. The leaders of the Resistance refused to submit to the criminal authorities, they were not satisfied with either the position of cooperation with the occupation regime or the passive expectation of its overthrow. At the risk of martyrdom, they sought to fight Nazism without hope of success in their actions. In the post-war years, during the period of the struggle against colonialism, totalitarianism and racism, courageous individuals, at the cost of their own well-being and life, defended the ideals of freedom and democracy, defended the interests of the oppressed and exploited fellow citizens. The concept of resistance in this era acquired the meaning of confronting the forces of evil, selfless self-sacrifice in the name of the eternal values of goodness and justice. In the public mind, the resistance movement appears as an activity inspired by positive ethics and aimed at promoting the social good. At the end of the 20<sup>th</sup> century, the concept of resistance gradually loses its conceptual, moral, and constructive content, acquiring an ethically indifferent and sometimes frankly negative, nihilistic, and cynical meaning. Unlimited emancipation, the task of overthrowing traditional everyday morality and outdated norms of life, is declared an absolute value. Hiding behind the slogans of the struggle for freedom, opposition to discrimination, some of the modern social movements contribute to the destruction of public order and the discrediting of ethical values and achievements of world culture, which in turn leads to social indifference and a decrease in the ability to resist destructive socio-political phenomena. The author concludes that modern progressive-minded humanity is faced with the task of educating and consolidating society, exposing political extremism in order to resist destructive forces and uphold the ideals of true democracy and humanism.

**Keywords:** social philosophy, philosophy of politics, political struggle, confrontation, postmodernism, nonconformism, nihilistic individualism.

**Monique Castillo** – Dr.Hab. (docteur d'État) in Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Literature, Paris-Est Créteil University.

Assisted in publication and translation from French into Russian:

**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. (2022) Resistance and Cultural Fracture (O.I. Machulskaia, Trans.). *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 65, no. 4, pp. 53–66. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-53-66

Под сопротивлением понимают действия, предпринятые во имя спасения чего-либо (цивилизации, государства, родины, истории и т.д.), и это слово чаще всего применяют по отношению к французскому движению Сопротивления нацизму в 1939–1945 годы как к исполнению коллективного морального долга. В эпоху постмодернизма сопротивление в качестве протеста (цивилизации, государству, родине, истории и т.д.) означает поддержку индивидуальности, противостоящей принуждению со стороны сообщества. Таким образом, очевидным становится разрыв в культуре, возникающий между двумя поколениями и двумя взглядами на власть. Слово «сопротивление» вполне могло бы стать риторическим олицетворением партизанской борьбы, если бы не тот факт, что оба лагеря вынуждены прибегать к сопротивлению, чтобы избежать равнодушия (по отношению к цивилизации, государству, родине, истории), грозящему привести к нигилистическому индивидуализму.

## Сопротивление

### *Сопротивление как образец поведения*

Для француза Сопротивление 1939–1945 годов – это одновременно история, воспоминания и яркий образ. Это – часть отечественной истории, история героического неповиновения: преодоление унижения после поражения в войне, неприятие иностранной оккупации, отказ от сотрудничества с врагом. Тяжелая задача для французов состояла в том, чтобы продолжать войну, сражаться вместе с союзниками, участвуя в партизанской войне в своей стране. Пылкий энтузиазм, воспламенявший очень разных людей, придавал силы для борьбы. Тем не менее задача всегда оставалась одна: сохранить возможность для нации написать свою будущую историю, ставить перед собой цели и брать на себя ответственность за их достижение, быть субъектами Великой Истории. И лишь ценой экстремального самопожертвования (пытки, депортация, смерть) боец Сопротивления осознает историческое значение

своей борьбы: это означает, что лишь принятие величайшего риска является для суверенного государства необходимым условием признания и уважения его свободы другими странами. Эта символическая сила Сопротивления, тех его участников, которые ценой своей жизни доказали свою правоту, до сих пор не поддается статистическому учету. Да, не весь народ воевал с оружием в руках, и мы должны справедливости ради признать, что страх – более эффективный вербовщик, чем храбрость. Но у каждого бойца Сопротивления было свое видение слова «сопротивляться». Каждый пример, образец поведения – это раскрытие смысла, объективизация ценности, он вызывает одобрение и действует как призыв, мобилизует и распространяется в массах<sup>1</sup>.

В этом случае пример бойца Сопротивления подразумевал определенную стратегию действий; Сопротивление после поражения и оккупации, означало прежде всего взятие на себя обязательства не плыть по течению, не быть ни приспособленцем, ни сторонником тактики выжидания. Это означало творить историю в чрезвычайной ситуации, зная, что за это придется заплатить лишениями и страданием. В таких условиях может появиться стремление (и это стремление не всегда рационально или представимо в абстрактных терминах), которое может быть живым воплощением идеала в реальной ситуации: нация, партия, город, регион, весь мир... Следовательно, участвовать в Сопротивлении означает созидать «вечное», вневременное и безусловное, неизменно возрождающееся. Сопротивление поддерживает существование того, что пытаются уничтожить деструктивные силы. Помогать беженцам от оккупации, укрывать детей, пере-

<sup>1</sup> Случай Люсьена Видаль-Наке (отца историка Пьера Видаль-Наке) как раз иллюстрирует Сопротивление как образец поведения. Во времена, когда большинству не хватало мужества, одиночная демонстрация мужества придает его принципам беспрецедентную публичность. Раймон Арон в «Мемуарах» пишет: «Во время немецкой оккупации этот человек проявил мужество, граничившее с безрассудством, подставляя себя палачам. Когда вишистская власть запретила Видаль-Наке заниматься профессиональной адвокатской деятельностью, он, как мне рассказали, выступил с публичным протестом во Дворце правосудия, бросив вызов тем своим коллегам, которые покорно выполняли ордонансы Виши. В Марселе, где жила семья его жены, он поселился в доме, занятом немецкими офицерами. Видаль-Наке не скрывал ни своего происхождения, ни своих взглядов», Раймон Арон [Арон 2002, 178–179].

правлять за границу, объединять посредством переписки и личного общения – значит заставлять людей продолжать жить и сопротивляться.

### *Сопротивление после Сопротивления*

История Сопротивления уже стала легендой, и то, что сохранила память французов, обрело для них формы образа той эпохи, когда народ объединился в годину испытаний, когда стерлись разногласия, личные амбиции и страсти, когда нация жила общими надеждами и ожиданиями будущего. Это единство было мнимым, если говорить об истории, но этот образ верен собственно *моральной памяти* о событиях Сопротивления.

Память о Сопротивлении увековечена благодаря традиции поминовения, стремлению передать его дух молодому поколению. Эта память связывает поколение переживших те годы и поколения не знавших войны, и она выражена в признании и уважении к «тем, кто смог сказать “нет”»<sup>2</sup>. «Увековечивание» подразумевает преемственность культуры, образа жизни и убеждений, но, учитывая изменения нашей жизни и убеждений, как наша память может реализовать эту преемственность?

Боец Сопротивления является объектом восхищения, что бесспорно, но ведь мы от него слишком дистанцированы. Мы уважаем в нем то, чего уже не понимаем: готовность пожертвовать собой, отдать свою молодость за героический порыв или коллективный подвиг. Эти бойцы Сопротивления действительно умерли «за них», т.е. за следующие поколения, но «за них» также означает и «вместо них», как будто этим бойцам не приходилось иметь дело с таким же выбором, такими же роковыми решениями и героическими жертвами. Хуже того: мы иногда слышим осуждение культа смерти, который затмевает самопожертвование, поскольку он также предполагает жертву со стороны противника, что дезавуирует пацифизм как стремление к комфорту. Тем не

---

<sup>2</sup> Выражение из речи генерала Жана-Рене Башле, председателя Глиэрской Ассоциации бойцов Сопротивления, во время 70-го юбилея освобождения этого французского департамента. В эти дни 6 200 детей из 254 классов приняли участие в обсуждении темы «Память и гражданство», целью которого было сохранение памяти о Сопротивлении и его ценностях.

менее такие препятствия для памяти точно выявляют именно то, что действительно является объектом памяти, а именно дух сопротивления, который объединяет моральное и социальное, реализуя мораль в социальной жизни. В дарении себя обществу тот, кто «может сказать нет», реализует свою жизнь не как биологическое, а как нравственное существование, этическую субстанцию политического тела республики, единение ради общего блага, которое стоит выше личных интересов. Закон был бы лишь абстрактным ограничителем и не мог бы стать связующим звеном, воплощаться в чувстве семьи, в социальной и патриотической солидарности, становиться коллективным опытом.

Политико-этическая сторона сопротивления не утратила ни своей актуальности, ни силы примера, если она выступает против конформизма, трусости и подчинения незаконному или невыносимому господству. Лютер Кинг, Мандела и Ганди показали примеры сопротивления как борьбы, направленной на спасение их народов и ставшей цивилизационным проектом, ради реализации которого лидер жертвует собой до такой степени, что может потерять свободу или даже жизнь. Таким образом, освободительное движение сопротивления утверждает легитимность, если оно отказывается от измены своим ценностям и от подчинения институтам, извращающим общественные ценности. Конструктивной целью движения сопротивления служит не столько уничтожение идеологического противника, сколько реализация политического проекта, желанного для всей нации<sup>3</sup>.

### **Формы сопротивления**

Во второй половине XX века понятию сопротивления придают иное истолкование. Бедствия, вызванные двумя мировыми войнами, в значительной мере вменяют в вину современному Западу, квалифицируя их как технологические, утилитарные, меркантильные, завоевательные и разрушительные. Национальное государство обвиняют в том, что оно до крайности «усугубило и усовершенствовало жестокость, ненависть и отказ от человечности в пользу

---

<sup>3</sup> Учителя демонстрируют акты сопротивления и рискуют своей карьерой, когда протестуют против своего рода культурной деградации в сфере среднего образования, которую им пытаются навязать под предлогом демократизации школьного образования.

насилия» [Beck 2003, 191], до такой степени, что именно его считают истинным виновником Холокоста. Республиканскую мораль подозревают в том, что она служит идеологической ловушкой для коллективного подчинения реакционным ценностям. История европейского рационализма, от христианства до Просвещения и от Просвещения до марксизма, обобщенно рассматривается как движение к тоталитаризму [Lyotard 1993, 91].

### *Сопrotивление как акт в сфере культуры*

После войны в интеллектуальных кругах и университетах возросла склонность к критике путем деконструкции идей, сомнений и проблем, которые обнаружил психоанализ, а также с помощью анализа культурного разнообразия, которым занимаются антропологи. Сопrotивляться – значит использовать эти новые инструменты, созданные гуманитарными науками, чтобы устранить иллюзии, разоблачить их, прояснить и опровергнуть.

Поэтому впечатляет масштаб интеллектуальных претензий, которые теперь предъявляют власти во всех ее формах: в сферах управления, образования, здравоохранения, обороны и собственно культуры. Теперь сопротивление – это уже не столько борьба с политическим оппонентом, сколько стремление изменить мировоззрение, логику, цель и средства познания. Необходимо прояснить то, что не смогли раскрыть ни проницательный разум, ни профессиональная наука и государственная власть. Сопrotивляться – значит признавать, что миром правят обман и иллюзии. Это означает, что нужно отбросить свою наивность и понять то, что недоступно для познания: бессознательное, иррациональное и анонимное, забытое и непознанное. Такое сопротивление принимает несвойственную западной цивилизации форму борьбы, трансформирующуюся в контркультуру.

Теперь раскрытие этой новой истины выражает уже не мужество субъекта, освобожденного от предрассудков, а разочарование в результате того, что этот субъект больше не является хозяином собственных мыслей и понимает, что он не способен их контролировать, и поэтому обрекает себя на постоянную интеллектуальную зависимость, несмотря на мечты о самостоятельности. Но становится очевидным, что такое понимание все же – этап познания, и оно создает для него защиту от социума, а также

право осуждать, оспаривать и опровергать лицемерие тех, кто упорствует в своей иллюзии веры в то, что пронизательность, профессионализм и сила авторитета остаются истинными основами культуры.

### ***Многообразие форм сопротивления***

Поскольку государственная власть уже воспринимается не как единая сила, а скорее, как система незримой координации знаний, традиций и нравов, требуется оказывать разные формы сопротивления этой сложно организованной силе. Поскольку знание упорядочивает способы поведения, но не просвещает умы, поскольку медицина, школа и армия формируют только послушных и исполнительных граждан, лишенных критического взгляда, именно маргинальность, преступность и ненормальность обнажают процессы, которые приводят людей к иллюзии их эмансипации (см.: [Фуко 1999; Фуко 1996]). Теперь будем противостоять иллюзиям единства, морали, солидарности, нормативности, демонстрируя нарушение норм, отклоняющееся поведение, неадекватный принятым нравам образ жизни или разрыв с традицией. Жак Ле Гофф пишет: «Бывшие колонизированные народы, изолированные этносы, женщины и дети, гомосексуалисты, региональные меньшинства, этнические группы, головорезы и бандиты таким образом *a priori* получают выгоду в результате событий 1968 года: теперь все они считаются одинаково угнетенными и (благодаря своей невинности) благородными дикарями» [Le Goff 2011, 192].

Таким образом, возникает много форм сопротивления вместо единого общего желания сопротивляться, поскольку цель некоторых из этих форм состоит в том, чтобы вызвать правонарушения и ранее недопустимые поступки. Мы уже не возвеличиваем мужество тех, кто решается сказать «нет», при этом нейтрализуем риторику и методы исполнительной власти во всех институтах: в школе, в больнице, в судах... Главное – преодолеть уверенность в правоте, устоявшиеся знания и умения, повсеместно осуждая методы работы власти. Образы мигранта, сумасшедшего, гомосексуала, преступника – это контристория свободы, история жертв власти, подтверждающая порочный характер ее деятельности.

Вот почему сопротивление, по крайней мере вербальное, будет возможным везде, где существует власть, по крайней мере

вербальное сопротивление. Осуждение символической силы (полномочной говорить, называть, определять, классифицировать, выбирать и, следовательно, навязывать свое мнение) является предметом изощренной деконструкции, являющейся успешной и эффективной по причине ее соблазнительной привлекательности. Например, представления, связанные со словами «женщины», «женственность» и «феминизм» (сегодня все чаще в сочетании со словом «гендер»), становятся очень популярными областями «сопротивления». Достаточно «деконструировать» многочисленные неосознанные смыслы, на которых они возводятся, чтобы осудить и подвергнуть цензуре «одиозный и позорный традиционализм» тех, кто наивно считает, что такие слова банальны и невинны. Например, Дэвид Гальперин замечает: «Подобно тому, как мужская/женская бинарность является плодом сексизма, гетеросексуальная/гомосексуальная бинарность является плодом гомофобии» [Halpérin 2000, 59]. Таким образом, навязывание иной классификации изменяет значение данных слов в медийном пространстве, заполненном войной символов. В дальнейшем символическая власть может изменить своего бенефициара и перейти на сторону тех, кто знает, как использовать риторику и ресурсы жертвенности либо мирным, либо агрессивным путем.

### **Акт сопротивления**

Итак, индивидуализм всегда рассматривали как специфически демократический источник сопротивления тоталитарным, авторитарным, конформистским и популистским соблазнам. Многие хотели бы, чтобы это так и оставалось, а некоторые считают, что все это до сих пор так и обстоит. Тем не менее роль политического зла в его новых обликах, скорее, состоит в сопротивлении сегодняшнему гипериндивидуализму, который (индивидуально или коллективно) трансформируется в контрдемократическое поведение и контрдемократические требования.

### ***Сопротивление равнодушию***

Индивидуальность, эксцентричность и оригинальность – уникальные качества, их утверждение воспринимается как средство противодействия способствующему формированию тоталитар-

ного мышления процессу доминирования массового сознания. Современности присущ дух независимости [Констан 1993]. Естественным видится предположение о том, что постмодернистский индивидуализм, поскольку он восстает против всего, что угнетает желания, включая личную ответственность, усиливает этот дух. Формула Жан-Жака Руссо о том, что «свобода – это подчинение закону, самим себе данному» тем самым отвергается постмодернистским индивидуализмом. В результате возникает все упрощающая параллель между Руссо и Робеспьером, между Кантом, Марксом и Сталиным. Таким невероятным образом Просвещение и республиканские идеалы приравниваются к направлениям террористического абсолютизма<sup>4</sup>. На фоне этого карикатурного представления о свободе самопоклонение может быть воспринято как движущая сила полного освобождения и больше не будет встречать сопротивления своим фантазиям.

Тем не менее создается впечатление, что обязанность всегда быть уникальным (т.е. индивидуальным, поскольку все в мире индивидуально) больше не стоит на пути конформизма, идеологической агрессии и порабощения. Обязанность любой ценой быть счастливым и уникальным становится фактором дезинтеграции и распада общества, а индивидуальность в конечном итоге разрушает субъектность и права личности, делая их противозаконными. В 1960-х годах граждане были достаточно образованны и привержены демократическим убеждениям, чтобы допустить вторжение контркультуры в отношении брака, семьи, национального единства, образования и общественного согласия. Но сегодня декультурация как снятие ограничений, отказ от брака<sup>5</sup>, деполитизация общественной жизни и пр. вызывает, скорее, равнодушие, чем возмущение, скорее, пассивность, чем сомнение, скорее, выжидательную позицию, чем активную.

---

<sup>4</sup> К примеру, Чарльз Тейлор в книге «Недуг современности» утверждал: «Свобода самоопределения... была одним из интеллектуальных истоков современного тоталитаризма, который, как можно утверждать, начался с якобинцев. Несмотря на то, что Кант переосмыслил эту концепцию в чисто моральных терминах как автономию, далее она утвердилась в политической области в работах Гегеля и Маркса» [Taylor 1999, 36].

<sup>5</sup> См. работу Ирэн Тери «*Demarriage*: право и личная жизнь» [Théry 1993].



### *Сопротивление контрдемократии*

В наши дни необходимо сопротивляться атрофии способности к сопротивлению. Ален Финкельрот пишет: «По сути, постмодернизм отрицательно относится к любым тоталитарным проектам, но при этом он не готов с ними бороться. Защита демократии мобилизует постмодернизм не больше, чем посягательство на его ценности... Безразличие к великим делам равносильно отказу от применения силы, а фанатизм, который исчезает в западном обществе, вполне может уступить место другой, едва ли менее тревожной болезни воли: духу коллаборационизма» [Finkielkraut 1989, 168]. Эта позиция сформулирована еще в 1987 году, но сегодня она обрела новый смысл: безразличие, принимающее парадоксальную форму культа «различия» (как антонима понятия «безразличие»), молчаливо или бессознательно потворствует фанатизму, которому оно ранее препятствовало.

Демократия становится «аполитичной» [Rosanvallon 2006], если социальное поглощает политическое (спрос на блага оказывается важнее защиты свобод), если в общественной жизни происходит инфантилизация культурных традиций, если надзор за политическими действиями (осуждение, высмеивание и преследование в СМИ) подменяет участие в общеполитической жизни, если выражение протеста (голосуйте «против», а не «за») делегитимизирует власть, а правосудие неизменно поддерживает государство в ущерб базовым принципам судебного разбирательства. В этом случае гражданская позиция сводится только к одному: всегда быть против власти, какой бы она ни была и что бы она ни делала.

Противостоять такой деполитизации – значит возрождать полноту демократии в политике и возрождать общественно-политическую жизнь как поле для осмысленных действий. Разногласия имеют смысл, если они направлены не на разрушение, а на созидание общественного пространства для обсуждения и повышения доверия, если мнения складываются воедино в ходе их противостояния, если общий мир не является инертной средой, а постоянно обновляется различными взглядами, мнениями, дебатами и инициативами, определяющими роль и место каждого участника, если формируется среда для осмысления и деятельности, где все ожидают, понимают и обсуждают наши поступки, если это делает значимыми все аспекты нашей жизни,

от рождения до смерти. Противостоять контрдемократическому равнодушию означает вновь *обрести силу* в политическом смысле, т.е. «способность людей действовать согласованно. Власть не является индивидуальной собственностью: она принадлежит коллективу до тех пор, пока этот коллектив сохраняет свое единство» [Arendt 1972, 144]. Таким образом, сопротивление насилию служит не признаком слабости, а доказательством силы, и при этом власть воспринимают как единство, которое не подавляет нас, но порождается нашими коллективными действиями.

#### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Арон 2002 – *Арон Р.* Мемуары: 50 лет размышлений о политике. – М.: Ладомир, 2002.

Констан 1993 – *Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис. 1993. № 2. С. 97–106.

Фуко 1996 – *Фуко М.* Воля к знанию // *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр., сост., комм. и послесл. С. Табачниковой. – М.: Касталь, 1996. С. 97–268.

Фуко 1999 – *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. – М.: Ad Marginem, 1999.

Arendt 1972 – *Arendt H.* Du mensonge à la violence. – Paris: Pocket, 1972.

Beck 2003 – *Beck U.* Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation / trad. de A. Duthoo. – Paris: Champs Flammarion, 2003.

Finkielkraut 1989 – *Finkielkraut A.* La défaite de la pensée. – Paris: Gallimard, 1989.

Halpérin 2000 – *Halpérin D.* Saint Foucault. / trad. de D. Eribon. – Paris: Epel, 2000.

Le Goff 2011 – *Le Goff J.P.* La gauche à l'épreuve, 1968–2011. – Paris: Perrin, 2011.

Lyotard 1993 – *Lyotard J.F.* Moralités postmodernes. – Paris: Galilée, 1993.

Rosanvallon 2006 – *Rosanvallon P.* La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance. – Paris: Points Essais, 2006.

Taylor 1999 – *Taylor Ch.* Le malaise de la modernité. – Paris: Cerf, 1999.

Théry 1993 – Théry I. *Le Démariage : justice et vie privée.* – Paris: Odile Jacob, 1993.

#### REFERENCES

Arendt H. (1972) *Du mensonge à la violence.* Paris: Pocket (French translation).

Aron R. (1983) *Mémoires.* Paris: Julliard (Russian translation: Moscow: Ladomir, 2002).

Beck U. (2003) *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation.* Paris: Champs Flammarion (French translation).

Constant B. (1993) La Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes. *Polis.* No. 2, pp. 97–106 (Russian translation).

Finkielkraut A. (1989) *La défaite de la pensée.* Paris: Gallimard (in French).

Foucault M. (1975) *Surveiller et punir: naissance de la prison.* Paris: Gallimard (Russian translation: Moscow: Ad Marginem, 1999).

Foucault M. (1976) *La volonté de savoir.* Paris: Gallimard (Russian translation in: *The Will to the Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality.* Moscow: Kastal, 1996, pp. 97–268).

Halpérin D. (2000) *Saint Foucault.* Paris: Epel (French translation).

Liotard J.F. (1993) *Moralités postmodernes.* Paris: Galilée (in French).

Le Goff J.P. (2011) *La gauche à l'épreuve, 1968–2011.* Paris: Perrin (in French).

Rosanvallon P. (2006) *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance.* Paris: Points Essais (in French).

Taylor C. (1999) *Le malaise de la modernité.* Paris: Cerf (French translation).

Théry I. (1993) *Le Démariage : justice et vie privée.* Paris: Odile Jacob (in French).

## Философский выбор перемирия 1940 года: гражданская или военная ответственность?

*T. Cure*

*Страсбургский университет, Страсбург, Франция*

### Аннотация

В статье анализируются этические и социально-политические причины, по которым Франция согласилась подписать перемирие с нацистской Германией в июне 1940 года. После поражения перед Францией стоял выбор между капитуляцией и перемирием. Первый вариант – капитуляция – предполагал ответственность военных, а второй – перемирие – предусматривал ответственность гражданских лиц. Если капитуляция не связывает гражданскую власть и является лишь актом военного командования, то перемирие, наоборот, приостанавливает борьбу на всей территории, на которую распространяется государственный суверенитет. Иными словами, капитуляция предоставила бы законному правительству Франции свободу продолжать войну на неоккупированной территории, а перемирие бы это запретило. Однако Франция решила все-таки выбрать перемирие, чтобы защитить французское население от жестокости нацистов. К сожалению, последующие события показали, что эти надежды были тщетными. Как некоторые считают, заключение перемирия и голосование за наделение маршала Петена неограниченными конституционными полномочиями разделили французов на коллаборационистов, с одной стороны, и сторонников Сопротивления – с другой. В действительности масштаб Сопротивления был широко мифологизирован генералом де Голлем после войны, чтобы уменьшить напряженность на национальном уровне и оправдать место Франции за столом победителей Второй мировой войны. Основываясь на опыте французской истории, в статье делается вывод о политических и социальных последствиях принятия решения по вопросу войны и мира в зависимости от того, политическое руководство или военное берет на себя ответственность.

**Ключевые слова:** философия войны, философия истории, философия политики, мир и война, суверенитет, безопасность, примирение.

**Сире Тома** – доктор истории, ассоциированный научный сотрудник Страсбургского университета.  
siretthomas@yahoo.fr

**Для цитирования:** *Siret T.* Философский выбор перемирия 1940 года: гражданская или военная ответственность? // Философские науки. 2022. Т. 65. № 4. С. 67–80. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-67-80

## **The Philosophical Choice of the 1940 Armistice: Civil or Military Responsibility?**

*T. Siret*

*University of Strasbourg, Strasbourg, France*

### **Abstract**

The article examines the ethical and socio-political rationales behind France's decision to sign the armistice with Nazi Germany in June 1940. Subsequent to the defeat, France confronted a binary choice: capitulation or armistice. Capitulation would have entailed responsibility falling on the military; in contrast, in the case of the armistice, it fell on civilian authority. Unlike capitulation, which did not bind civilian governance and remained an exclusively military action, the armistice extended the suspension of hostilities across territories under French sovereignty. In practical terms, capitulation would have allowed France's legal government to continue the war from other locations, whereas the armistice strictly prohibited such actions. Despite these constraints, France chose the armistice in an attempt to shield its populace from Nazi atrocities. However, this protection ultimately proved illusory. The article contends that the subsequent delegation of full constituent powers to Marshal Pétain deepened societal divisions between collaborationists and members of the Resistance. Contrary to popular belief, General de Gaulle mythologized the Resistance after the war not merely to glorify it but also to alleviate national tensions and position France among the victors of World War II. Reflecting upon the experience of French history, the article concludes on the political and social consequences of decisions regarding war and peace, contingent upon whether political or military leadership assumes the responsibility.

**Keywords:** philosophy of war, philosophy of history, philosophy of politics, peace and war, sovereignty, security, reconciliation.

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

**For citation:** Siret T. (2022) The Philosophical Choice of the 1940 Armistice: Civil or Military Responsibility? *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 65, no. 4, pp. 67–80.  
DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-67-80

## Введение

13 мая 1940 года премьер-министр Соединенного Королевства Уинстон Черчилль заявил в Палате общин: «Я не могу вам предложить ничего, кроме крови, труда, слез и пота» [Churchill 2004, 206]. Становится очевидным, что Черчилль все еще не оправился от катастрофы, произошедшей тремя днями ранее на французской земле. Действительно, никто не мог предвидеть, что французская армия, которая во время Первой мировой войны четыре года с помощью союзников держалась против Германии, будет разбита за пять недель. Как только полное военное поражение стало неизбежным, у Франции остался лишь выбор между перемирием и капитуляцией. Выбор между тем, чтобы бремя поражения несли либо политики (в случае перемирия), либо военные (в случае капитуляции). В силу каких причин, несмотря на разногласия и противостояние между членами правительства и генерального штаба французской армии, ответственность за поражение взяла на себя гражданская власть?

## 1. Время разногласий и беспорядка

### 1.1. Предсказуемая катастрофа

3 сентября 1939 года, после вторжения в Польшу, ее союзники, Франция и Соединенное Королевство, согласно заключенным договорам о союзе и взаимной помощи, объявили войну нацистской Германии. Эта помощь нашла свое выражение сначала в Саарском наступлении французской армии 7 сентября. Сама по себе Саарская наступательная операция Франции больше напоминала не ожидавшееся «генеральное наступление», а скорее «силовую разведывательную операцию» [Cochet 2004, 165]. Эта операция не только позволила Франции формально выполнить

свои обязательства, но и захватить территории, составляющие своего рода нейтральную зону между линиями Зигфрида и Мажино. Целью было не помочь польской армии, а создать буферную зону, чтобы лучше защитить территорию Франции от немецкой угрозы. Вместе с тем существуют все основания полагать, что если бы французская армия начала крупномасштабную операцию, то, поскольку вооруженные силы Германии были преимущественно заняты польской кампанией, немецкие оборонительные линии на Западном фронте были бы прорваны. Действительно, в ходе наступления французские войска не встретили практически никакого сопротивления, за исключением нескольких заминированных участков и обстрелов стрелковым оружием. Однако вопреки совету генерала Анри Жиро, позднее, 21 сентября, начальник штаба вооруженных сил генерал Морис Гамелен отдал приказ отступить за линию Мажино.

Если в сентябре 1939 года премьер-министр Эдуард Даладье все еще выступал в роли сильного политика, того, кто «сохранил» мир в 1938 году благодаря Мюнхенским соглашениям, то затем его популярность начала постепенно снижаться. После Мюнхенских соглашений, заключенных 30 сентября 1938 года, Даладье и его британский коллега Невилл Чемберлен сделали все, чтобы сохранить мир и оттянуть начало войны. Тем не менее в сентябре 1939 года война уже стала не «отдаленной угрозой», а реальностью.

Если память об ужасах Первой мировой войны сдерживала страны Антанты от того, чтобы начать новый вооруженный конфликт, то нацистская Германия, напротив, была полна жадой мести. Она хотела реванша за унижительный Версальский мирный договор, заключенный 28 июня 1919 года. Поэтому в Мюнхене Великобритания и Франция принесли Чехословакию в жертву на алтарь мира. Если обманутый Гитлером Чемберлен объявил по возвращении в Лондон, что он обеспечил «мир для нашего поколения», то Черчилля обмануть не удалось и 5 октября 1938 года он заявил в Палате общин: «Я начну с самых непопулярных и самых нежелательных вещей... которые каждый хотел бы забыть или сделать вид, что не видит, но тем не менее следует процитировать, а именно, что мы потерпели полное и сокрушительное пораже-

ние... Наши преданные и мужественные сограждане... должны знать, что нашей обороной по большей части пренебрегали и в ней много недостатков; они должны знать, что мы потерпели поражение без войны, последствия которого будут сопровождать еще долго на нашем пути... Не думайте, что это конец. Это только начало расплаты, первый глоток, первый вкус горькой чаши, которая будет вручаться нам год за годом, если только мы сами, не восстановив полностью наше моральное здоровье и воинственный пыл, снова не поднимемся и не защитим свободу, как и в старые времена... У французов был выбор между бесчестьем и войной, они выбрали бесчестье, и у них будет война» [Carley 2001, 64; Churchill 2004, 172, 181–182].

Премьер-министр Франции Даладье хотя и подписал эти соглашения, но тоже не питал иллюзий. Он полагал, что его освистают за то, что он уступил нацистам, но французы торжественно приветствовали его в Ле Бурже по возвращению в Париж. Осознавая серьезность своего поступка, Даладье, разочаровавшись, лаконично воскликнул: «Ах, идиоты! Если бы они знали!» [Keslassy 2012, 23]<sup>1</sup>. Со своей стороны, Советский Союз, который не принимал участия в Мюнхенских соглашениях, понимал, почему Черчилль заявил в Палате общин, что союз с Францией остался в прошлом: «Система союзов в Центральной Европе, на которой Франция основывала свою безопасность, была разрушена, и я не вижу, какими средствами ее можно было бы восстановить» [Churchill 2004, 178].

С российской точки зрения, германо-советский пакт о ненападении от 23 августа 1939 года был ответом на «мюнхенский сговор», возвратом бумеранга Франции и Великобритании. В начале 1940 года стало ясно, что мюнхенские соглашения были серьезным дипломатическим провалом, а ход боевых действий (когда Франция и Германия в течение многих месяцев «странной войны» находились в пассивной обороне) был признан неудовлетворительным. Позиции Даладье были очень слабы, поскольку он подвергался критике как со стороны тех, кто его обвинял в том, что он допустил войну, так и со стороны тех, кто выступал против

---

<sup>1</sup> Позже Даладье писал в своих мемуарах: «Я ожидал удостоиться помидоров, а удостоился цветов».



пассивной стратегии французской армии и требовал проведения генерального наступления. После того, как 19 марта 1940 года за вотум доверия премьер-министру проголосовали 239 депутатов при одном против и 300 воздержавшихся, Даладье ушел в отставку. 21 марта 1940 года пост премьера занял бывший до этого министром финансов Поль Рейно, сторонник активных военных действий, но при этом Даладье оставил за собой пост министра войны и национальной обороны, занимаемый им с 1936 года. С самого начала правительство Рейно, одобренное парламентом с перевесом всего в один голос, было слабым и не имело реальной власти. Многие высказывали сомнения в правильности подсчета голосов депутатов. Более того, из-за резкой критики со стороны правых и происков тех, кто хотел вернуть Даладье на пост премьер-министра, Рейно не смог сформировать правительство национального единства.

## **1.2. Блицкриг и военное поражение**

Помимо недобросовестных политических маневров, направленных против Рейно, ситуацию осложняли разногласия относительно военной стратегии, которую следовало принять генштабу. В действительности Рейно не питал особой симпатии к начальнику генштаба Гамелену. Когда в начале мая 1940 года Рейно решил освободить генерала Гамелена от командования, Даладье подал заявление об отставке, лишив Рейно необходимого большинства. 9 мая Рейно в свою очередь подал заявление об отставке президенту республики Альберу Лебрену. Так что с 10 мая 1940 года и начальник генштаба Гамелен, и премьер-министр Рейно по факту ушли со своих постов. Во Франции уже не было «ни правительства, ни военного командования» [Antonetti 2003, 473]. Теперь перед лицом этой французской какофонии, казалось, ничто не могло остановить нацистскую Германию.

После того, как 27 сентября пала Варшава, польская армия капитулировала, а сама Польша была расчленена в четвертый раз в своей истории и прекратила существование как государство, началась переброска немецких дивизий с Восточного фронта на Западный. На рассвете 10 мая немцы, до того времени закрепившиеся за линией Зигфрида, начали блицкриг, претворив в жизнь

идеи, которые тщетно отстаивал полковник Шарль де Голль при поддержке Поля Рейно в 1930-е годы (массовый прорыв совместными действиями танков и самолетов). В течение двух недель Битва за Францию обернулась для союзных войск катастрофой. Немецкая армия заперла «в кармане Дюнкерка основную массу французской армии и британских экспедиционных сил» [Antonetti 2003, 473].

С 26 мая по 4 июня 1940 года без согласования с французским командованием англичане в рамках операции «Динамо» приступили к эвакуации своих войск. Хотя англичане взяли некоторые части французской армии, но большая часть французских солдат осталась на побережье Дюнкерка, где они будут убиты или взяты в плен. Героизм французской армии под командованием генерала Бертрана Фагальда не только сдержал немецкую армию, но и дал возможность эвакуировать за девять дней более 30 тыс. солдат в Англию. Столкнувшись с этим фиаско, 6 июня Поль Рейно назначил полковника де Голля, которому было присвоено звание генерала, заместителем государственного секретаря по вопросам войны. Однако ничто не помогло, и 14 июня Париж пал.

## **2. Дилемма «капитуляция или перемирие»**

### **2.1. Выбор между мечом и щитом**

Как и в 1870 и 1914 годах, правительство было переведено в Бордо. На заседании совета министров 16 июня 1940 года были рассмотрены два пути выхода из ситуации. Первым вариантом, который отстаивали премьер-министр Поль Рейно, министр внутренних дел Жорж Мандель и генерал де Голль, была капитуляция. Они полагали, что французское правительство будет эвакуировано в Северную Африку и что Франция продолжит борьбу вместе с Соединенным Королевством, используя мощный французский военный флот и сохранившиеся войска империи. Метрополия же будет полностью передана врагу. Армия, капитулируя, была бы вынуждена вынести на себе всю тяжесть поражения, поскольку оказалась разбитой.

Итак, «капитуляция не связывает гражданскую власть, это всего лишь акт военного командования», которым последнее признает свое поражение и сдается врагу [Antonetti 2003, 474]. Однако генерал Максим Вейган, сменивший 17 мая генерала Гамелена на

посту начальника генштаба, считал, что ответственность за поражение должна лечь на гражданских, на политиков, руководивших страной, и что армия не заслужила позора капитуляции. Желая, чтобы французская государственность продолжила существование, он решительно выступал против варианта капитуляции. В отличие от капитуляции, перемирие – это акт гражданской власти, заключенный с противником с целью приостановления военных действий. Таким образом, заключение перемирия означало «приостановку борьбы везде, где простирался французский суверенитет», как в метрополии, так и в колониях [Antonetti 2003, 474].

Таким образом, если капитуляция предоставляла законному правительству Франции свободу продолжать войну на другой территории, где это еще возможно, то перемирие запрещало это. Принятие варианта перемирия было связано в значительной степени с позицией Вейгана, которого поддержал маршал Филипп Петен, занявший в мае должность вице-премьер-министра. Военные видели в капитуляции нарушение военной присяги, которое карается военным трибуналом. Для Вейгана было немыслимым покинуть метрополию и потребовать капитуляцию всех войск, включая флот, а также сдачу всего оружия. Он полагал, что поскольку правительство взяло на себя ответственность за войну, именно правительство должно было взять на себя ответственность и за перемирие.

Не будучи поддержанным, Рейно ушел в отставку вечером 16 июня, и президент Альбер Лебрен назначил маршала Петена его преемником с миссией запроса перемирия у третьего рейха. 17 июня генерал де Голль вылетел в Лондон и на следующий день он выступит со своим знаменитым призывом к сопротивлению. С тех пор Петен должен был стать «щитом», а де Голль, сделавший военную карьеру под покровительством маршала Петена, – «мечом», если использовать определения, предложенные Робером Ароном в работе «История Виши», опубликованной в 1954 году. Как сказал Арон, французам пришлось сделать выбор между «двумя пониманиями чести»: «Первое соответствовало возвышенным, но явно отчаянным действиям, сторонником которых являлся Шарль де Голль. Второе предполагало длительное и болезненное испытание, которому Филипп

Петен не предвидел ни продолжительности, ни конца. Оба были одинаково необходимы Франции. Согласно одному выражению о Петене и де Голле, “маршал был щитом, генерал – мечом”. В текущий ситуации действия маршала казались разумнее; что касается будущего, видение генерала было более справедливым» [Aron 1954, 90–94]. 22 июня 1940 года перемирие было подписано в Ретонде генералом Шарлем Хюнтцигером, и по его условиям Франция сохранила военный флот под своим контролем.

## 2.2. Последствия перемирия

После переезда органов государственной власти в Виши – город, выбранный, с одной стороны, из-за его гостиничного фонда, созданного еще при Наполеоне III и приспособленного для размещения политического руководства, и, с другой стороны, из-за близости к демаркационной линии, разделившей страну на «свободную зону» и «оккупационную зону», депутаты Национального собрания 10 июля 1940 года проголосовали 569 голосами против 80 при 17 воздержавшихся за передачу всей полноты власти маршалу Петену с правом обнародования новой конституции французского государства. Из 569 парламентариев, проголосовавших за передачу власти, 286 принадлежали к левой части политического спектра, 237 – к правой или правоцентристской, 46 – центристской.

Израильский историк Саймон Эпштейн в 2008 году в книге «Французский парадокс – антирасисты в коллаборационизме, антисемиты в Сопротивлении» отмечал: «36 депутатов фракции “Французская секция Рабочего интернационала” (*SFIO*) голосуют против Петена, но 90 парламентариев из той же *SFIO* голосуют за Петена... Подавляющим большинством (90 против 36) социалисты проголосовали, как все антифашисты Народного фронта, как партии центра и правые, за конец республики» [Epstein 2008, 323]. Кроме того, 12 июля 1940 года Петен назначил бывшего социалиста Пьера Лавала вице-премьер-министром.

Перемирие, как указано ранее, повлекло за собой ответственность гражданской власти и являлось вынужденным актом,

который все же позволил ограничить ущерб, оставив за Францией «три серьезных козыря» [Antonetti 2003, 475]. Во-первых, у Франции была свободная зона, представляющая две пятых территории страны, с Лионом, Марселем, Тулузой, Клермон-Ферраном, где действовала власть французского правительства. Поэтому население страны не осталось полностью беззащитным перед жестокостью оккупантов. Согласно положениям перемирия, французский суверенитет распространялся на всю территорию страны, включая оккупированную зону, хотя была оговорка о том, что Германия наделялась «правами державы-оккупанта» и могла принуждать местную администрацию к сотрудничеству. Во-вторых, колониальная империя все еще оставалась под властью французского правительства, на территории которой, особенно в Африке, министр национальной обороны Вейган пытался с 1941 года скрытно восстановить вооруженные силы путем реорганизации и усиления французской армии. В-третьих, за Францией сохранялся мощный военный флот. Однако после вступления Соединенных Штатов в войну в декабре 1941 года и высадки американцев в Северной Африке в ноябре 1942 года правительство Виши потеряло эти три козыря за несколько дней: Гитлер оккупировал всю Францию, вся заморская территория империи перешла под власть союзников по антигитлеровской коалиции, а флот был затоплен в Тулоне по приказу правительства Виши, чтобы не попасть в руки Германии.

Кто-то может предположить, что выбор перемирия, а также голосование за наделение маршала Петена неограниченными полномочиями разделили французов того времени на коллаборационистов, с одной стороны, и на сторонников Сопротивления – с другой. В действительности, Сопротивление было широко мифологизировано генералом де Голлем после войны, чтобы ослабить напряженность на национальном уровне и оправдать место Франции за столом победителей Второй мировой войны. По словам, например, историка Анри Амуру, во Франции под оккупацией жили 40 миллионов петанистов [Amouroux 1977, 1], т.е. почти все население страны. Хотя Сопротивление и существовало, оно мобилизовало не более 2–3 % жителей Франции. Как заметил

Амуру, «было мало тех, кто могут заявить, что с первых дней заняли враждебную к Петену позицию, не стали ничего просить от правительства Виши и выбрали путь чести, а вместе с тем бедности и опасностей неповиновения. Быть первым – это то, что и дает тем, кто сопротивляется, право на славу» [Amouroux 1977, 12].

Отношение к перемирию впоследствии разделило историческое сообщество. В 1972 году американский историк Роберт Пакстон в книге «Франция Виши» поставил под сомнение тезис Робера Арона. Пакстон полагал, что режим Виши не защищал французов, не являлся щитом, а наоборот, позволял немцам грабить Францию и легче депортировать евреев. Однако сразу после того, как была выпущена работа Пакстона, она подверглась резкой критике, в частности со стороны еврейских историков, таких как Леон Поляков и Рауль Хильберг, напоминавших, что премьер-министр Пьер Лаваль в 1942 году отказался передать евреев с французским гражданством нацистам. Более того, в 2012 году в работе «Виши и Шоа» франко-израильский историк Ален Мишель, выступая против «пакстонской легенды», указывая на то, что 88 % евреев французской национальности избежали депортации. Оценки количества французских бойцов Сопротивления, приведенные Пакстоном, также неточны, хотя и, по общему признанию, количество бойцов Сопротивления не было велико по сравнению с общей численностью населения Франции. Но, подсчитывая только членов Сопротивления, принадлежавших к организованным подразделениям, Пакстон подошел к проблеме неверно: «Крестьянин или чиновник, который помогает бойцам Сопротивления, не являлись частью сети или вооруженных подразделений Сопротивления, ведь больше всего люди боялись быть расстрелянными немцами... Большинство надеялись, что их освобождение произойдет без потрясений. Но таких выжидающих было в сто раз больше, чем тех, кто симпатизировал милиции режима. Это не мешало им продолжать любить Петена, который в свою очередь понимал их и следовал принципу, проверенному еще со времен Верденской битвы: “Подожди, прежде чем высунуться. Огонь убивает”» [Ferro 2009, 711–712].

### Заключение

Перемирие от 22 июня 1940 года было не актом власти военных, а актом гражданской власти, влекущим за собой ответственность политиков. Ни капитуляция, ни перемирие не являются сами по себе хорошими решениями. Однако оценивая произошедшее по фактам, мы можем полагать, что выбор в пользу перемирия для страны, противостоящей немецкой оккупации, представлял собой наименее плохой вариант выхода из ситуации. В целом, события 1940 года показывают, насколько сложно завершить конфликт. В то время как Первая мировая война закончилась Версальским договором, Вторая мировая война закончилась капитуляцией третьего рейха, актом, в соответствии с которым верховное командование германских вооруженных сил безоговорочно капитулировало 8 мая 1945 года по центральноевропейскому времени, а 10 февраля 1947 года – были подписаны Парижские мирные договоры между странами-победителями, с одной стороны, и бывшими союзниками нацистской Германии – с другой. Мирный договор с самой Германией так и не был подписан. Только 12 сентября 1990 года в Москве между представителями двух Германии и странами-союзниками во Второй мировой войне был заключен Договор об окончательном урегулировании в отношении Германии, открывший путь к воссоединению Германии. Вместе с тем по-прежнему отсутствует мирный договор между Японией и Россией. Возвращение к миру – всегда сложный процесс.

### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Amouroux 1977 – *Amouroux H.* La Grande Histoire des Français sous l'Occupation, Quarante millions de pétainistes, juin 1940 – juin 1941. – Paris: Robert Laffont, 1977.

Antonetti 2003 – *Antonetti G.* Histoire contemporaine politique et sociale. – Paris: PUF, 2003.

Aron 1954 – *Aron R.* Histoire de Vichy (1940–1944). – Paris: Fayard, 1954.

Boulanger 1992 – *Boulanger M.* Juin 1940, trois semaines en France : vers l'armistice de Compiègne. – Paris: Éditions Bertout, 1992.

Bourdu 2007 – *Bourdu J.* L'armistice de 1940 : histoire d'une faute tragique. – Paris: Guibert, 2007.

Carley 2001 – *Carley M.J.* 1939 : l'alliance de la dernière chance. Une réinterprétation des origines de la Seconde Guerre mondiale. – Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2001.

Chandelier 1996 – *Chandelier P.* La défaite de 1940 et l'armistice : une autre approche de la vérité. – Paris: Éditions Lettres du Monde, 1996.

Churchill 2004 – *Churchill W.S.* Never Give in! The Best of Winston Churchill's Speeches. – London: Pimlico, 2004.

Cochet 2005 – *Cochet F.* Comprendre la Seconde Guerre mondiale. – Paris: Studyrama, 2005.

Cochet 2004 – *Cochet F.* Les soldats de la drôle de guerre. – Paris: Hachette Littératures, 2004.

Epstein 2008 – *Epstein S.* Un paradoxe français – Antiracistes dans la collaboration, antisémites dans la Résistance. – Paris: Albin Michel, 2008.

Ferro 2009 – *Ferro M.* Pétain. – Paris: Hachette, 2009.

Giron 1944 – *Giron R.* L'Armistice, 12–16 juin 1940. – Paris: Éditions de Minuit, 1944.

Keslassy 2012 – *Keslassy E.* Citations politiques expliquées. – Paris: Eyrolles, 2012.

Paulhac 1988 – *Paulhac F.* Les Accords de Munich et les origines de la guerre de 1939. – Paris: Vrin, 1988.

Quétel 2015 – *Quétel C.* La Seconde Guerre mondiale. – Paris: Perrin, 2015.

Rassinier 1967 – *Rassinier P.* Les Responsables de la Seconde Guerre mondiale. – Paris : Nouvelles éditions latines, 1967.

Sereau 1961 – *Sereau R.* L'armée de l'armistice (1940–1942). – Paris : Nouvelles éditions latines, 1961.

#### REFERENCES

Amouroux H. (1977) *La Grande Histoire des Français sous l'Occupation, Quarante millions de pétainistes, juin 1940-juin 1941.* Paris: Robert Laffont (in French).

Antonetti G. (2003) *Histoire contemporaine politique et sociale.* Paris: PUF (in French).

Aron R. (1954) *Histoire de Vichy (1940–1944).* Paris: Fayard (in French).

Boulanger M. (1992) *Juin 1940, trois semaines en France : vers l'armistice de Compiègne.* Paris: Éditions Bertout (in French).

Bourdu J. (2007) *L'armistice de 1940 : histoire d'une faute tragique.* Paris: Guibert (in French).



Carley M. J. (2001) *1939 : l'alliance de la dernière chance. Une réinterprétation des origines de la Seconde Guerre mondiale*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal (in French).

Chandelier P. (1996) *La défaite de 1940 et l'armistice : une autre approche de la vérité*. Paris: Éditions Lettres du Monde (in French).

Churchill W.S. (2004) *Never Give in! The Best of Winston Churchill's Speeches*. London: Pimlico.

Cochet F. (2005) *Comprendre la Seconde Guerre mondiale*. Paris: Studyrama (in French).

Cochet F. (2004) *Les soldats de la drôle de guerre*. Paris: Hachette Littératures (in French).

Epstein S. (2008) *Un paradoxe français – Antiracistes dans la collaboration, antisémites dans la Résistance*. Paris: Albin Michel (in French).

Ferro M. (2009) *Pétain*. Paris: Hachette (in French).

Giron R. (1944) *L'Armistice, 12–16 juin 1940*. Paris: Éditions de Minuit (in French).

Keslassy E. (2012) *Citations politiques expliquées*. Paris: Eyrolles (in French).

Paulhac F. (1988) *Les Accords de Munich et les origines de la guerre de 1939*. Paris: Vrin (in French).

Quétel C. (2015) *La Seconde Guerre mondiale*. Paris: Perrin (in French).

Rassinier P. (1967) *Les Responsables de la Seconde Guerre mondiale*. Paris: Nouvelles éditions latines (in French).

Sereau R. (1961) *L'armée de l'armistice (1940–1942)*. Paris: Nouvelles éditions latines (in French).



DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-81-97  
Оригинальная исследовательская статья  
Original research paper

## **«Идеология» против метафизики: Дестют де Траси и Мен де Биран**

*А.А. Кротов*

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

### **Аннотация**

В статье анализируется один из эпизодов теоретического противостояния «идеологии» и метафизики. Особое внимание акцентируется на том обстоятельстве, что концепция родоначальника французского спиритуализма XIX века рождается в недрах школы «идеологов», постепенно конституируется в дискуссиях с одним из ее ведущих представителей. Дестют де Траси, автор термина «идеология», исключал возможность раскрытия субстанциальной сущности вещей, ссылаясь на недоступность знания о первых причинах. Для него метафизика – искусство воображения, не имеющее твердой опоры в опыте. В качестве фундамента достоверных знаний, по его убеждению, выступает наука об идеях, чуждая метафизическому догматизму, ориентированная на описание феноменов. Ранний Биран занимает сходную позицию, настаивая на том, что природа любых сил известна человеку только по их следствиям. Со временем Биран, отправляясь от различения активных и пассивных восприятий, приходит к конфронтации с «идеологией». Он выдвигает на первый план учение о волевом усилии, несводимом к физиологическим условиям, в котором видит основу человеческой личности. В поздний период творческой деятельности Бирана отказ от антиметафизического сенсуализма приводит его к особой форме религиозной антропологии. По существу, в локальном противостоянии «идеологии» и метафизического спиритуализма первоначальный успех оказывается на стороне бирановской традиции. Но дальнейшее развертывание истории философии говорит о том, что аргументы обеих сторон в новых условиях находили приверженцев, стимулируя появление новых концепций. Теоретический спор, таким образом, не был завершен.

Он продолжен на следующем этапе развития европейской культуры, а противоположные подходы еще длительное время воспринимались многими философами как не исчерпавшие всех своих возможностей.

**Ключевые слова:** французская философия, история философии, религиозная метафизика, школа «идеологов», сенсуализм, спиритуализм, теория познания.

**Кротов Артем Александрович** – доктор философских наук, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

krotov@philos.msu.ru

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

**Для цитирования:** Кротов А.А. «Идеология» против метафизики: Дестют де Траси и Мен де Биран // Философские науки. 2022. Т. 65. № 4. С. 81–97. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-81-97

## “Ideology” vs. Metaphysics: Destutt de Tracy and Maine de Biran

A.A. Krotov

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia*

### Abstract

The article analyzes one of the episodes of the theoretical confrontation between “ideology” and metaphysics. Particular attention is paid to the fact that the conception of Maine de Biran, the ancestor of French spiritualism of the 19<sup>th</sup> century, emerged in the framework of the school of “ideologists” (*idéologues*) and gradually constituted in discussions with one of its leading representatives. Destutt de Tracy, the author of the term “ideology” (*idéologie*), rejected the possibility of revealing the essence of things due to the inaccessibility of knowledge about their first reasons. For him, metaphysics is the art of imagination, which has no solid support in experience. The basis of all reliable knowledge, in his opinion, is the science of ideas that is alien to metaphysical dogmatism and focused on the description of phenomena. The early Biran takes a similar position, insisting that man knows the nature of any forces only by their consequences. Later, Biran, starting with distinguishing between active and passive perceptions, comes to confrontation with “ideology.” He highlights the doctrine of will-efforts, not reduced to physiological conditions, in which he sees the basis of the

human person. In the late period of Biran's creative activity, the rejection of anti-metaphysical sensualism leads him to a special form of religious anthropology. In fact, in the local confrontation between "ideology" and metaphysical spiritualism, initial success is on the side of the Biran tradition. But the further development of the history of philosophy suggests that the arguments of both sides, in the new conditions, continued to find their supporters, stimulating the emergence of new concepts. Therefore, the theoretical dispute was not completed at all, it continued at a new developmental stage of European culture, and the opposite approaches were perceived for a long time by many philosophers as having not exhausted all their potential.

**Keywords:** French philosophy, history of philosophy, religious metaphysics, school of idéologues, sensationalism, spiritualism, theory of knowledge.

**Artem A. Krotov** – D.Sc. in Philosophy, Head of the Department of History and Theory of the World Culture of the Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

krotov@philos.msu.ru

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

**For citation:** Krotov A.A. (2022) "Ideology" vs. Metaphysics: Destutt de Tracy and Maine de Biran. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 65, no. 4, pp. 81–97.  
DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-81-97

## Введение

Школа «идеологов», расцвет которой относится к рубежу XVIII–XIX веков, занимала принципиально антиметафизическую позицию. В этом контексте ее концепция предвосхищала позитивизм, которому еще предстояло заявить о себе. «Идеологи» центром философии считали гносеологию, с которой сопрягали вопросы практического свойства – из области политики и морали. Вместе с тем логика развития школы не была линейной, лишенной тонкостей, нюансов и оригинальных решений. Особого внимания заслуживает тот факт, что именно в рамках школы «идеологов» возникает учение Мен де Бирана, который постепенно дистанцируется от системы взглядов учителей, приобретая в университетских кругах славу «первого метафизика Франции». Отметим, что в истории философии общий теоретический вопрос об отношении «идеологии» к метафизике неотделим от сюжета, затра-

гивающего отношения двух влиятельных европейских мыслителей – Дестюта де Траси и Мен де Бирана. Для понимания творческого пути обоих философов исключительно важна их переписка, дополняющая их главные теоретические труды. Она дает ценный материал и для анализа оппозиции ««идеология» – метафизика».

### **Двойные усилия в борьбе с метафизикой**

Первоначально мысль двух философов движется, казалось бы, в едином русле. Оба работают в рамках антиметафизического проекта. Биран, конечно, выступает в роли своеобразного ученика Траси и школы «идеологов» в целом, принимает ряд фундаментальных для нее утверждений.

В своем рассуждении «О способности мышления» (1798) Дестют де Траси настаивал на том, что теоретические науки ценны применением на практике, приносимой пользой. Особое значение в этом плане должна иметь наука о человеческом разуме, ибо она – фундамент всего нашего знания. Данная наука, согласно Траси, пока еще не завершена, ее основы заложены Локком и Кондильяком. Локк доказал гносеологическую первичность ощущений, Кондильяк превосходно развил его систему, показав на примере воображаемой статуи, каким образом происходит преобразование различных форм восприятия. Остается сделать ряд дополнений, которые Траси, конечно же, берет на себя. В частности, для него в качестве первоочередного выступает вопрос о познании внешних тел. Но в любом случае наука об уме и происхождении идей – отнюдь не гипотеза, и ее не следует смешивать с метафизикой: «Она не может быть названа метафизикой. Это слово обозначает науку, трактующую о природе существ, умов, различных порядков интеллекта, о происхождении вещей, об их первой причине» [Destutt de Tracy 2017, 93]. Траси дистанцируется от подобных изысканий, не видит надежного способа получить убедительные ответы в области метафизики. Кроме того, он заявляет о том, что метафизика в любом случае означает нечто противоположное физике. Наука же о человеческом разуме может рассматриваться как часть физики, потому к умозрительным измышлениям отношения не имеет. Не может она считаться

и психологией, которую часто именуют наукой о душе. О субстанциональной сущности души точного знания нет. Поэтому, как заключает Траси, новую науку лучше назвать идеологией. Она необходима для «процветания общества», т.к. понимание природы и происхождения наших идей позволит создать систему политических наук, ранее влачивших жалкое существование.

В предисловии к первой части «Элементов идеологии» (1801) Траси противопоставляет новую науку о человеческом уме метафизике. Он ссылается на Локка как на первого мыслителя, наблюдавшего и описывавшего рассудок подобно тому, как изучают растение или минералы. Но прежде чем исследование познавательных способностей человека отнесли к сфере физики, создали немало ошибочных систем, произвольных гипотез. О природе души высказали немало догматических суждений, «всегда не для открытия источника наших познаний, их достоверности и границ, но определения принципа и цели всех вещей, разгадки происхождения и назначения мира. Именно в этом объект метафизики. Ее мы поместим в числе искусств воображения, предназначенных угождать нам, а не просвещать» [Destutt de Tracy 2012, 76]. Свою задачу Траси видит принципиально иной. Она сводится к точному описанию феноменов, относящихся к сфере интеллектуальных способностей человека. Их надлежит расположить в правильном порядке, установить между ними необходимые связи. Его главный труд преследовал цели гносеологического, а также педагогического, социального плана.

Мен де Биран в первом большом труде «Влияние привычки на способность мыслить» (1802) открыто признает влияние на свою позицию учения «идеологов», его философских наставников. Он солидаризируется с формулой, выводящей все интеллектуальные способности из человеческой чувствительности, рассматривает ее как признанную ученым сообществом. Биран намерен присовокупить личные соображения к достигнутому предшественниками, ставит своей целью объединение психологии и идеологии. Обе науки, по его убеждению, должны выиграть от подобного союза, ориентируясь на доказавший свою плодотворность метод физиков, предполагающий отказ от рассуждений о начальных причинах.

Подлинная наука должна сосредоточиться на описании последовательности феноменов, их порядке и следствиях.

Антиметафизическая установка четко проведена в раннем труде Бирана: «Мы не знаем ничего о природе сил. Они обнаруживаются для нас только в своих следствиях; человеческий ум наблюдает эти следствия, следует за нитью их различных подобий, подсчитывает их отношения, когда они поддаются измерению: в этом пределы его возможностей» [Maine de Biran 1987, 132]. Первые причины для нас навсегда скрыты, они не могут быть предметом человеческого знания. При этом Биран заявлял, что у науки нет необходимости подвергать сомнению надежду на спасение, внушаемую религией: последняя служит опорой добродетели и средством защиты против порока, содействует счастью людей. Мнения, заслуженно пользующиеся уважением в обществе, полезные в моральном отношении, нет нужды противопоставлять науке. Свою точку зрения Биран подкрепляет ссылками на Кондильяка и Бонне – авторитетных в его глазах ученых, отстаивавших аналогичную позицию. В стремлении развить концепцию «идеологов» Биран предлагает развернутое учение об активных и пассивных восприятиях. Основание для их разграничения таково: пассивные восприятия мы не в состоянии ни изменить, ни избежать их; активные связаны с движениями, производимыми по желанию человека. Упомянутое разграничение оказалось исключительно важным впоследствии для эволюции философии Мен де Бирана, поскольку разработка связанной с ним проблематики постепенно привела его к сомнениям в научной точности доктрины «идеологов».

**Потерянное единство:  
волюнтаризм в истолковании личностного начала  
против антиметафизического сенсуализма**

О своем расхождении с «идеологией» Биран откровенно высказался в письме к Дежерандо от 21 июля 1804 года: «Размышление и длинная цепь идей, которые связаны с моим первым различением активного и пассивного, в особенности отделили меня от школы Кондильяка» [Maine de Biran 1996, XIII/2, 392]. Сосредоточение философских усилий на проблеме самосознания, чувстве активности шаг за шагом приводит Бирана к конституированию

*А.А. КРОТОВ. «Идеология» против метафизики: Дестюте де Траси и Мен де Биран*  
развитой концепции волевого усилия, которому приписывается «сверхорганическая» природа.

В 1804 году Биран стремится обстоятельно изложить свою позицию в письмах к Траси, нередко готовит несколько их вариантов, оставляя часть в виде незавершенных и довольно обширных набросков. Сохранившиеся материалы дают возможность судить о его философских предпочтениях на этом временном отрезке творческой биографии. Он подчеркивает, что недостаточно усматривать в чувстве, независимо от волевого движения, сознание собственного существования, и констатирует, что «вся сложность» разделяющего их вопроса состоит именно в этом: вытекает ли непосредственно личностное восприятие из чувственного впечатления. Бирану такое объяснение кажется неприемлемым, слишком упрощающим и даже искажающим подлинное положение дел. С его точки зрения, надлежит обратить внимание на нераздельность в нашем опыте чувства «я», движущей силы и на представления о точке ее приложения. Он полагает, что Траси упускает из вида главные характеристики, связанные с чувством волевого усилия, переживаемого нами. Биран с грустью констатирует, что в этом пункте их философские пути расходятся. Траси, на его взгляд, рассматривает происхождение интеллектуальных операций в ракурсе внешнего восприятия. Биран же настаивает на том, что интеллектуальные способности следует рассматривать сквозь призму «чувства личностного существования», их происхождение нельзя выводить, ограничиваясь анализом простых восприятий. Он постоянно возвращается к значению волевого действия, составляющего в его понимании основу человеческой личности.

Дистанцируясь от сенсуализма «идеологов», Биран одновременно отходит и от свойственной им антиметафизической установки. Волевого усилия, согласно его убеждениям, нельзя свести к физиологическим условиям человеческого существования.

Биран с готовностью делится соображениями, теоретическими находками с другом и бывшим философским наставником, но Траси его доводы не убеждают, он остается на прежних позициях. В письме Бирану от 15 июня 1804 года Траси анализирует разделяющие их представления о философском постижении личности,



о чувстве собственного «я». Антиметафизическая установка четко выражена в его рассуждениях. Для Бирана чувство собственного «я» неотделимо от восприятия усилия. Таков, по его мысли, несомненный факт сознания. Тем самым усматривается действие активной силы внутри человека. «Но эта сила, какова бы ни была ее природа, – результат нашей общей организации или, если угодно, действие особого материального или нематериального органа, составляющего часть общей организации (эти два предположения для меня безразличны). В обоих случаях мы знаем эту силу только по ее следствиям» [Destutt de Tracy 2018, 178]. Итак, Траси говорит о том, что для него упоминаемая Бираном сила сводится к чувствительности. Человеческое «я» не дано нам как некий субстрат, оно представлено в опыте испытываемыми ощущениями и выводами, заключениями, которые мы в состоянии сделать, опираясь на восприятия, как исходные данные. Но ведь рассуждение – тоже особый вид ощущения. Наше «я», таким образом, состоит единственно в том, что нам о нем известно, а это – различные способы ощущать.

В письме от 3 августа 1804 года Траси развивает обсуждаемую тему, используя аргумент от противного: «Я вижу, что каждый из нас есть ощущающее существо, и именно в этом состоит его существование, по крайней мере, для него самого, поскольку, если бы он ничего не ощущал, он не замечал бы, что существует; он не существовал бы в своих собственных глазах» [Destutt de Tracy 2018, 182].

Многое об отношении Траси к метафизике и ее истории поясняет его журнальная статья «О письмах Декарта» (1806). В ней он заявляет о недооценке наследия великого рационалиста, собственной его современникам. Он сетует на отсутствие полного издания работ «этого великого человека», в то время как регулярно появляются собрания произведений гораздо менее значительных авторов. Траси не скрывает предпочтения, оказываемого им достижениям мыслителей Нового времени по сравнению с открытиями древних. По его мнению, во всех отраслях знания человечество добилось значительного прогресса, а значит, было бы ошибочно в новых условиях ориентироваться на сочинения философов прошлого. Важно знать об их идеях, но исключительно

для того, чтобы представлять себе общее развитие человечества. Труды тех, кого превосходили потомки, востребованы и полезны. Но чрезмерно возвеличивать, возносить их на недостижимую высоту не следует.

Письма Декарта, согласно Траси, «представляют внимательному читателю нечто вроде картины состояния человеческого ума во времена, когда они были написаны» [Destutt de Tracy 2017, 306]. Декарт пришел после Бэкона; его исходная установка, требовавшая поставить под сомнение все прежние знания, была, по мнению Траси, лишь подражанием британскому философу. Но последующий ход мысли французского автора оригинален: по утверждению Траси, Декарт «сделал два больших шага дальше по пути истины». Первый значительный шаг состоял в том, что он установил: для успешного преобразования системы научного знания следовало начинать с анализа человеческого ума – нашего главного познавательного средства. Второй шаг к истине заключался в открытии, сделанном с «удивительной проницательностью». Декарт отыскивал несомненный факт, лежащий в основании системы точного знания. В частности, Траси уточняет: «Он сказал: я сомневаюсь, я ощущаю, что я сомневаюсь. Я уверен в сомнении или по меньшей мере в том, что считаю себя сомневающимся. Но сомневаться или только считать себя сомневающимся – это ощущать, это мыслить какую-нибудь вещь; и мыслить или ощущать – это существовать» [Destutt de Tracy 2017, 307].

Тем самым Траси сближает картезианский принцип *cogito* с собственной философской позицией, дает понять читателю, что великий мыслитель был его предшественником. Согласно Траси, скептицизм опровергнут Декартом с должной научной полнотой; восстановить свое влияние идеи пирронизма уже не смогут никогда. Декарт, по мысли его интерпретатора, «впервые нашел истинную основу всех наших знаний». Но далее, как полагал Траси, его предшественник сошел с верного пути, оказавшись во власти метафизических заблуждений. Ему надлежало исследовать происхождение различных идей, чтобы выстроить максимально полную науку о человеческом уме. Вместо этого Декарт увлекся метафизическими построениями. Он попытался найти причину мышления, а необходимо было ограничиться описанием его

следствий. От абсолютного сомнения перешел к рассуждениям о субстанциальности материи и духа, об их атрибутах. отождествив мышление с душой, он вынужден был принять ложные тезисы о врожденных идеях и непрерывности мышления.

Между тем, объявив, что протяжение невозможно вне материальности, Декарт ошибочно исключил возможность пустоты. Его заблуждения исправлены двумя выдающимися умами: Локком и Ньютоном. Локк, по мнению Траси, опроверг учение о существовании врожденных идей и убедительно доказал, что все человеческие знания возникают благодаря ощущениям. Ньютон, со своей стороны, показал непротиворечивость, совместимость идеи пустоты с остальными представлениями нашего разума.

Итак, после двух удачных шагов в направлении истины Декарт допустил ложный, необоснованный ход мысли. Но даже подобного рода ошибки способствовали открытиям, сделанным другими. Его пример поучителен: в цепи дедукций одной неточности достаточно, чтобы удалиться в сторону от верных заключений. «Декарт был волен сказать, что мышление и протяжение – две сущности, которые образуют две различные субстанции и что невозможно, чтобы две субстанции составляли одну. Я признаюсь, что он мне этого не доказал и что сдержанность его оппонентов мне кажется намного более благоразумной, чем его утверждение» [Destutt de Tracy 2017, 311]. По мнению Траси, «сдержанность» в вопросе о субстанциях диктуется тем обстоятельством, что познавательную деятельность философа надлежит ограничить тщательным изучением всех следствий, связанных со способностью мышления, отказавшись от необоснованных гипотез относительно сущностной природы нашего ума.

Эволюция философских представлений Бирана завершена разработкой новой версии антропологии. В ее основе лежит установка, нашедшая воплощение в краткой формуле, записанной философом в 1818 году: «Только религия решает проблемы, которые ставит философия» [Maine de Biran 1957, 164]. В том же году Биран отмечает в «Дневнике», что хотел бы создать теорию морального сознания. Вместо с тем он заявляет о том, что теперь

*А.А. КРОТОВ. «Идеология» против метафизики: Дестют де Траси и Мен де Биран*

его понимание действительности стало более глубоким, ссылается в этом вопросе на личный опыт, коррекцию моральных приоритетов: «То, что я принимал за реальность, за собственный объект науки, имеет в моих глазах чисто феноменальную ценность; моя точка зрения изменилась вместе с моими склонностями и моим моральным характером» [Maine de Biran 1931, 101].

Таким образом, последней ступенью в развитии идей классика французского спиритуализма становится религиозная метафизика.

### **«Идеология» и спиритуализм в зеркале исследовательских оценок**

Философы, обращавшиеся к творчеству Бирана и Траси, выдвинули целый ряд интерпретаций, в чем-то уточняющих, в чем-то позволяющих по-особому представить общую картину теоретического столкновения «идеологии» и метафизики.

По замечанию Антуана Гийуа, Траси «наметил Евангелие новой доктрины», единственной областью применения которой выступало «интеллектуальное и абстрактное» [Guillois 2013, 104]. Его направление умственной деятельности, как считал Жан Филибер Дамирон, определялось «желанием и талантом логической простоты» [Damiron 1834, 93]. Траси для Феликса Равессона – прежде всего «главный последователь» Кондильяка [Ravaisson 1984, 65]. Франсуа Пикавэ уточнял: «Д. де Траси дал идеологии имя и положительный характер... он вдохновил Дежерандо и Бирана, Ампера и Стендаля, Тьюро и Борда-Демулена, Бруссе и О. Конта, Милна, Янга и Брауна. Благодаря ему, идеология распространилась среди натуралистов и медиков, в Италии, Англии и Америке, как и во Франции» [Picavet 1891, 398].

Эмиль Брейе утверждал, что «идеология» в понимании Траси «весьма отлична от метафизики... поскольку, если она стремится к единству, это единство с человеческой точки зрения, это общие источники трех операций – судить, говорить, желать» [Bréhier 2004, 1251]. Характеризуя гносеологию Траси как эмпирическую, А.С. Иванова относит к ее ведущим положениям утверждения о том, что формирование понятий предполагает

определенный процесс; о сознании как «чистой доске», постепенно заполняемой содержанием; об ощущениях как основе человеческого познания [Иванова 2013, 148].

Виктор Кузен объявлял «неоспоримую оригинальность» важнейшим достоинством учения Мен де Бирана, утвердившего спиритуализм на прочном опытном основании [Cousin 1847, 292, 298]. Эрнест Навилль видел в философии Бирана выступление против «французской сенсуалистической школы» [Neville 1857, 27]. А. Вебер считал выдающейся философской заслугой Бирана раскрытие фундаментального значения воли, которое осталось неизвестным для приверженцев сенсуализма [Weber 1914, 538–539]. Поль Жане и Габриэль Сеай отмечали, что Биран, освободившись от влияния «идеологии», посчитал «фундаментальной ошибкой сенсуалистов» попытку познавать человеческие способности по образцу внешних причин [Janet, Séailles 1921, 1063].

Анри Гуйе обоснованно подчеркивал, что в области философии Биран эволюционировал от сенсуализма и агностицизма к психологии субъективности и метафизике, основанной на религиозном опыте [Gouhier 2001, 981]. Доминик Жанико настаивал на том, что экспериментальный метод Бирана предполагает спиритуалистический подход, отождествление первоначального факта сознания и непосредственной апперцепции [Janicaud 1997, 140]. Рене Верденаль видит специфику философского проекта Бирана в том, что мыслитель «разрабатывает метафизическую версию спиритуализма» в непростой ситуации «похорон метафизики», приветствуемых многими его современниками [Verdenal 1999, 47]. Франсуа Азуви констатирует, что концепция неразделимости «сверхорганической силы» и человеческого тела предлагала оригинальное решение по преодолению «старой проблемы дуализма души/тела» [Azouvi 1992, 1949].

В.П. Визгин тонко подмечает существенную особенность размышлений философа из Бержерака: «Что делает Бирана такой значительной фигурой в истории философии, особенно французской? Не в том ли секрет его силы, что, свободно владея сформированной к тому времени техникой гносеологически ориентированной мысли, он стремится проникнуть в самые глубо-

*А.А. КРОТОВ. «Идеология» против метафизики: Дестью де Траси и Мен де Биран*  
кие слои духовного опыта и открывающейся в нем реальности?» [Визгин 2017, 47]. И.И. Блауберг справедливо отмечает, что стремление Бирана наметить особый, «третий путь» в философии стало своеобразной чертой спиритуалистической традиции во Франции [Блауберг 2021, 29].

Широкий спектр исследовательских оценок сам по себе свидетельствует о сложности и многомерности духовной ситуации, определявшей противостояние «идеологии» и метафизики. В области философии получило распространение представление об интеллектуальном прогрессе, но не было единства относительно вопроса о его направленности. Выдвигались различные версии о приоритетных фактах, с которыми следует связать надежды на ожидающие человечество открытия. Соответственно, центральную роль в философских построениях спорящие стороны отводили различным началам: ощущению, волевому усилию. Таков один из этапов длительной истории, характеризующий столкновение теоретических установок сторонников метафизики и ее противников.

### **Заключение**

Если ориентироваться на судьбу философских идей в первой половине XIX века, нужно признать, что «идеология» потерпела поражение в споре с метафизикой. Смелое выступление «идеологов», претендовавших на то, чтобы оставить в прошлом разнообразные, пользовавшиеся широким признанием концепции бытия, не увенчалось успехом. Спиритуализм восторжествовал, пусть и на кратком отрезке истории философии. Однако эта победа не была полной, она относилась к отдельным школам, но не к теоретическим позициям как таковым, поскольку антиметафизическая установка, равно как и точка зрения ее принципиальных оппонентов, неоднократно воспроизводилась впоследствии в рамках различных философских программ. В частности, прямым наследником «идеологии» в этом плане выступил позитивизм. Традиции спиритуализма были развиты «философией духа» и бергсоновским интуитивизмом. Аргументы участников теоретического спора «идеологии» и метафизики использовались

в дополненном, преобразованном, расширенном виде неоднократно, составляя значимую часть европейской интеллектуальной культуры. Спорящие стороны имели определенную общую основу: они понимали философию как строго научную отрасль знания. Кроме того, на начальном этапе развития своих концепций, стремились ориентировать философию на максимально плодотворное применение метода естествоиспытателей. Этот метод интерпретировался в качестве замкнутого на систематическое описание исследуемой области, точность наблюдений, непредвзятость, последовательность в прослеживании искомым закономерностей. К расхождениям философов вели трактовки главных этапов познавательного процесса, расстановка акцентов, предполагавшая приоритет внутреннего либо внешнего опыта. Возможность научного прорыва в области философии усматривалась спорящими сторонами, по существу, в различных сферах бытия. Но эта разноплановость, диверсификация философского опыта в немалой степени способствовала широте и многообразию теоретических подходов, свойственных последующему развитию европейской культуры.

#### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Блауберг 2021 – *Блауберг И.И.* Из истории французского спиритуализма: философия Жюль Лашелье // *История философии.* 2021. Т. 26. № 1. С. 26–38.

Визгин 2017 – *Визгин В.П.* Экзистенциальные мотивы в «Дневнике» Мен де Бирана // *История философии.* 2017. Т. 22. № 2. С. 44–55.

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

Azouvi 1992 – *Azouvi F.* Maine de Biran // *Encyclopédie philosophique universelle.* Vol. III: Les œuvres philosophiques. Tome 1 / sous la dir. d'André Jacob. – Paris: PUF, 1992. P. 1948–1951.

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

Cousin 1847 – *Cousin V.* Fragments philosophiques (Vol. I–IV). Vol. IV. – Paris: Ladrance, 1847.

Damiron 1834 – *Damiron P.* Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle (T. 1–2). Tome 1. – Paris: Hachette, 1834.

Destutt de Tracy 2012 – *Destutt de Tracy A.L.C.* Œuvres complètes (T. I–VIII). Tome III: Éléments d'idéologie. Idéologie proprement dite / éd. par C. Jolly. – Paris: Vrin, 2012.

Destutt de Tracy 2017 – *Destutt de Tracy A.L.C.* Œuvres complètes (T. I–VIII). Tome II: Essais philosophiques / éd. par C. Jolly. – Paris: Vrin, 2017.

Destutt de Tracy 2018 – *Destutt de Tracy A.L.C.* Œuvres complètes (T. I–VIII). Tome VIII: Correspondance / éd. par C. Jolly. – Paris: Vrin, 2018.

Gouhier 2001 – *Gouhier H.* Maine de Biran // Dictionnaire des philosophes. – Paris: Albin Michel, 2001. P. 981–984.

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

Janet, Séailles 1921 – *Janet P., Séailles G.* Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles. – Paris: Delagrave, 1921.

Janicaud 1997 – *Janicaud D.* Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français. – Paris: Vrin, 1997.

Maine de Biran 1931 – *Maine de Biran M.F.P.* Journal intime de Maine de Biran. Tome II: de l'année 1817 à l'année 1824 / publ. par A. de la Valette-Monbrun. – Paris: Plon. 1931.

Maine de Biran 1957 – *Maine de Biran M.F.P.* Journal. Tome III. Agendas, carnets et notes / publ. par H. Gouhier. – Neuchâtel: La Baconnière, 1957.

Maine de Biran 1987 – *Maine de Biran M.F.P.* Œuvres (T. I–XIII). Tome II: Influence de l'habitude sur la faculté de penser. – Paris: Vrin. 1987.

Maine de Biran 1996 – *Maine de Biran M.F.P.* Œuvres (T. I–XIII). Tome XIII-2: Correspondance philosophique (1766–1804). – Paris: Vrin. 1996.

Naville 1857 – *Naville E.* Maine de Biran, sa vie et ses pensées. – Paris: Joel Cherbuliez, 1857.

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

Ravaisson 1984 – *Ravaisson F.* De l'habitude. La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle. – Paris: Fayard, 1984.

Verdenal 1999 – *Verdenal R.* Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin // Histoire de la philosophie. Tome VI / sous la dir. de F. Châtelet. – Paris: Hachette, 1999. P. 37–65.



Weber 1914 – Weber A. Histoire de la philosophie européenne. – Paris: Fischbacher, 1914.

### REFERENCES

Azouvi F. (1992) Maine de Biran. In: Jacob A. (Ed.) *Encyclopédie philosophique universelle. Vol. III: Les œuvres philosophiques* (Tome 1, pp. 1948–1951). Paris: PUF (in French).

Blauberg I.I. (2021) From the History of French Spiritualism: The Philosophy of Jules Lachelier. *Istoriya filosofii*. Vol. 26, no. 1, pp. 26–38. (in Russian)

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

Cousin V. (1847) *Fragments philosophiques* (Vol. 4). Paris: Ladrangé. (in French).

Damiron Ph. (1834) *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle* (Vol. 1). Paris: Hachette (in French).

Destutt de Tracy A.L.C. (2012) *Œuvres complètes. Tome III: Éléments d'idéologie. Idéologie proprement dite*. Paris: Vrin (in French).

Destutt de Tracy A.L.C. (2017) *Œuvres complètes. Tome II: Essais philosophiques*. Paris: Vrin (in French).

Destutt de Tracy A.L.C. (2018) *Œuvres complètes. Tome VIII: Correspondance*. Paris: Vrin (in French).

Gouhier H. (2001) Maine de Biran. In: *Dictionnaire des philosophes* (pp. 981–984). Paris: Albin Michel (in French).

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

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

Janet P. & Séailles G. (1921) *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*. Paris: Delagrave (in French).

Janicaud D. (1997) *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*. Paris: Vrin (in French).

Maine de Biran M.F.P. (1931) *Journal intime de Maine de Biran. Tome II: de l'année 1817 à l'année 1824*. Paris: Plon (in French).

Maine de Biran M.F.P. (1957) *Journal. Tome III. Agendas, carnets et notes*. Neuchâtel: La Baconnière (in French).

Maine de Biran M.F.P. (1987) *Œuvres. Tome II: Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Paris: Vrin (in French).

Maine de Biran M.F.P. (1996) *Œuvres. Tome XIII-2: Correspondance philosophique (1766–1804)*. Paris: Vrin (in French).

Naville E. (1857) *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*. Paris: Joel Cherbuliez (in French).

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

Ravaisson F. (1984) *De l'habitude. La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Fayard (in French).

Verdenal R. (1999) Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin. In: Châtelet F. (Ed.) *Histoire de la philosophie*. (Vol. 6, pp. 37–65). Paris: Hachette (in French).

Vizgin V.P. (2017) Existential Motives in Maine de Biran's "Diary". *Istoriya filosofii*. Vol. 22, no. 2, pp. 44–55 (in Russian).

Weber A. (1914) *Histoire de la philosophie européenne*. Paris: Fischbacher (in French).

## **Пруст и Шеллинг: жизнь сознания и трансцендентальный проект**

*С.В. Панов*

*Национальный исследовательский технологический университет  
«МИСиС», Москва, Россия*

### **Аннотация**

Шеллинг и Пруст – две фигуры в европейской культуре, чье мышление направлено на понимание условий производства шедевра как единства бесконечного и конечного. В этом смысле они принадлежат традиции трансцендентальной философии, заменившей реальность продуктами чувственной и интеллектуальной интуиции. Трансцендентальная философия возникла как всеобщее экспериментирование человеком над регулятивами собственного бытия, которое вместе с отменой предрассудков культурной традиции намеревалось превратить формы аффективного самочувствия человека и рассудочного отражения продуктов самочувствия в рефлексы сознания и поступка, в регулирующие суждения и ценности человеческого опыта. Схема этого экспериментального самопознания и саморегуляции человека была заложена поздним Средневековьем и Возрождением, когда Гамлет передает нам образ внутреннего рефлексивного эксперимента, цель которого выработать волю к действию. Такая схема усложняется в последующей литературной культуре, где получают развитие производство суверенного суждения («трагический век»), объективирование разрядок морального инстинкта (сентиментализм), динамика символизации (романтизм), формы аффективного и рефлексивного согласия (классический русский роман XIX века). С крушением гуманистических идеалов в катастрофах XX века новая литература модерна превращается в бесконечную критику естественных установок сознания, не адекватных по определению сущности проживаемой реальности. Пруст оформляет эту критику в художественный и интеллектуальный показ проективных онтологий своего повествователя на основе чистого феноменологического времени автора. «Поиск утраченного времени» знаменует собой обособление критического интеллектуального духа, который связан с философией откровения Шел-

*С.В. ПАНОВ. Пруст и Шеллинг: жизнь сознания и трансцендентальный проект*

линга, где сингуляризация иудейского Бога слова доводит до отказа от трансценденции и вочеловечения.

**Ключевые слова:** философия литературы, трансцендентальная философия, феноменология, сингуляризация, романтизм, сентиментализм, воля-к-действию.

**Панов Сергей Владимирович** – кандидат философских наук, доктор хабитат (*habilitation à diriger des recherches*) философии, доцент Национального исследовательского технологического университета «МИСиС».

[saint-denis@mail.ru](mailto:saint-denis@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0003-2993-3835>

**Для цитирования:** *Панов С.В.* Пруст и Шеллинг: жизнь сознания и трансцендентальный проект // *Философские науки.* 2022. Т. 65. № 4. С. 98–116. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-98-116

## **Proust and Schelling: The Life of Consciousness and the Transcendental Project**

*S. V. Panov*

*National Research University of Technology MISIS, Moscow, Russia*

### **Abstract**

Schelling and Proust are two figures in European culture whose thought was aimed at understanding the conditions of the production of a masterpiece as the unity of the infinite and the finite. In this sense they belong to the tradition of transcendental philosophy, which has replaced reality with the products of sensual and intellectual intuition. The transcendental philosophy has emerged as the universal experimentation about regulations of the human existence, which with the abolition of prejudices of a cultural tradition intended to convert forms of affective being and of rational reflection into the reflexes of consciousness and of action, in regulative judgments and values of human experience. The scheme of such human experimental self-knowledge and self-regulation was laid down by the late Middle Ages and the Renaissance, when Hamlet gives us the image of an internal reflexive experiment, the purpose of which is to develop a will-to-action. This scheme become more complex in the subsequent literary culture, where there emerge the production of sovereign judgment (“tragic age”), the objectification of discharges of moral instinct (sentimentalism),

the dynamics of symbolization (romanticism), the forms of affective and reflective consent (classic Russian novel of the 19<sup>th</sup> century). With the collapse of humanistic ideals in the catastrophes of the 20<sup>th</sup> century, the new modern literature turns into an endless criticism of the natural attitudes of consciousness, which are not adequate, by definition, to the essence of living. Proust frames this criticism as an artistic and intellectual demonstration of his narrator's projective ontologies on the basis of the author's pure phenomenological time. *À la recherche du temps perdu* marks the isolation of the critical intellectual spirit, which is associated with Schelling's philosophy of revelation, where the singularization of the Jewish God of the word leads to the rejection of the transcendence and of the incarnation.

**Keywords:** philosophy of literature, transcendental philosophy, phenomenology, singularization, romanticism, sentimentalism, will-to-action.

**Sergey V. Panov** – Ph.D. in Philosophy, Dr.Hab. (habilitation à diriger des recherches) in Philosophy, Associate Professor, National Research University of Technology MISIS.

saint-denis@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2993-3835>

**For citation:** Panov S.V. (2022) Proust and Schelling: The Life of Consciousness and the Transcendental Project. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 65, no. 4, pp. 98–116.

DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-98-116

## Введение

Проблема соотношения мышления Пруста и Шеллинга уже ставилась в философской науке на базе прямой проекции трансцендентального понимания искусства и шедевра на авторскую позицию Пруста [Henry 1981; Fraisse 2018; Fraisse 2022; Hatem 2018; Höfele 2018; David A. 2018; David P. 2018; Bensussan 2020]. Однако мы предлагаем рассмотреть взаимоотношения философских проектов Пруста и Шеллинга в логике развития литературной и интеллектуальной культуры. С определенной точки зрения название статьи можно прочесть с таким уточнением: Шеллинг и Пруст – фигуры «избирательного сродства», выражающего, по замыслу Гете, форму артикуляции экспериментального знания о человеческой природе, априорно-синтетическим условием которой является созерцание или время. Литературная про-

зопопя в плане повествователя у Пруста заменяет объективно переживаемое существование трансформируемыми эффектами произвольной памяти, следовательно, безразличной природы, чьи эффекты воспринимаются внутренним чувством. В плане повествователя Пруст, по-видимому, заставляет нас наслаждаться откровенным фетишизмом ощущаемых моментов, его репродуктивными и воображаемыми эффектами, заменяя время нашей ответственной жизни ансамблем соответствующих интуитивных данных в сознании, которое никогда не может повзростеть. Это происходит подобно тому, как немецкий трансцендентальный идеализм с эпохи Канта мыслит время как чистую непрерывность стабилизированных абстрактных моментов, заменяя формами нашей чувствительной и интеллектуальной интуиции объективную реальность явлений, которые мы можем видеть и познавать, моральные принципы поведения и правила эстетического удовольствия.

### **Пруст и контекст литературного экспериментирования**

В одной из анкет Пруст отвечает на вопрос о своем любимом герое – Гамлете. Именно Шекспир среди писателей (таких как Чосер, Боккаччо) знаменует собой начало экспериментальной эпохи в литературной культуре Ренессанса как поля эмансипационного и предвосхищающего познания регулятивов восприятия, мышления, желания и действия от простой объективации бессознательных движений нашей импульсивной природы. Знаменитый монолог принца Гамлета раскрывает структурные моменты вербального (образного и рефлексивного) экспериментирования человека в упразднении предшествующих условий морального опыта. Построенный по собственному образу, человек выступает как свободная рефлексия и воля, абстрагируясь от жизненного и социального контекста своего объективного существования:

1) первоначальная дилемма («быть или не быть») свидетельствует об отмене условий ответственного бытия и рождении сознательного рефлексивного эксперимента;

2) развитие интеллектуальной серии вероятностей существования (борьба, согласие, смирение или мечтание);

3) падение сознания в хроническую рефлексивную, бесконечную по определению, происходит на основе простого возникновения мысли внутри рассудка, что позволяет продлить метафоризацию вероятностей;

4) экспериментальное восприятие влияния рефлексии на природу воли как блокады всякой волевой силы и ее фиксация в неподвижности духа: «Так всех нас в трусов превращает мысль...»;

5) словесный жест самосохранения рефлексивного и желающего овладеть собой героя («Но довольно!»).

Экспериментальное познание аффективной, рефлексивной и мотивационной сторон человеческой природы проявляется в подходах Шеллинга и Пруста как постоянное снятие эффектов хронической рефлексии и обнаружение форм самообладания в сфере чувства, воли и интеллекта. Шеллинг стремится произвести абсолютное знание в идеал-реалистском конструировании тождества мысли и бытия таким способом, каким Пруст желает подчинить естественные установки реактивных сознаний вероятному смыслу мира, который непосредственно отражается в интеллектуальной интуиции критического сознания повествователя.

Для философского понимания поэтики литературного модерна можно восстановить динамику экспериментального времени как условие познания и существования в литературной культуре, начиная с периода классицизма. Время в литературной культуре в классическом веке (Корнель, Расин) оказывается условием развития аффективной природы человека и его познания, классицистская длительность – непрерывностью превращения повторяющихся серий импульсивных разрядок действующих аффектов (ненависти, бунта, чувства долга, незаконнорожденного желания) в поведенческие склонности, которые, в свою очередь, объективируются в максимы поступка в рефлекторном и пассивном понимании. Интуитивно определяемые склонности стабилизируются в объективированных волевых и поведенческих мотивах, следовательно, в максимумах человеческого желания только потому, что они отражают слепые ориентации внутри рассудка и потому, что мы делимся с другими продуктами этой простой рефлексии. Поэтому классицистская длительность как схема смены внутренних состояний субъекта имеет тенденцию

также завершать форму поступка в более мощных способах обладания собой и отчужденных результатах этого обладания, которое воплощается в фигуре суверена и его моральных, политических и социальных диктатах.

Именно Великий век открывает предпосылки для экспериментального познания человеческой природы в эпоху Просвещения. Неслучайно время в литературной культуре Просвещения оказывается формой объединения актов исследования о регулятивах нашей внутренней и внешней природы, где формулирование склонностей нашей чувствительности на основе их простого события в душевном мире уже становится неочевидным. Это – и время превращения познавательных актов в композицию аргументативных картин («Нескромные сокровища» [Diderot 1981], философские сказки Вольтера [Voltaire 1936], романы де Сада). Их схематизм приравнивается к сосуществованию свободных аргументаторов, работающих на экспериментально выявленных принципах организации внешнего и внутреннего мира. Время Просвещения – это длительность, возникшая из переноса методов экспериментального познания внешнего мира на анализ мотивов внутренней природы человека. Кроме того, это – форма раскрытия более сильного аргумента о творческой сущности природы, которая творит собственные формы через их разрушение, о визуализации ее последствий для реактивного сознания человека и обмена результатами этой визуализации (как, например, в случае землетрясения в Лиссабоне у Вольтера).

С появлением сентиментализма время экспериментального познания феноменальной, перцептивной и рефлексивной реальности человека в эпоху Просвещения усложняется («Прогулки одинокого мечтателя» [Rousseau 2001]), потому что нужно было вытеснить травму обобщенной неопределенности научного опыта мира, в котором мы все еще не могли решить, конечен ли он или бесконечен, причинен или случаен и т.д. Таким образом, при недостижимости познавательных определенностей мы не видим иного основания познания, кроме как в получении эффектов аффективных разрядок и преобразении этих эффектов в факты чистого воображения, где мы имеем право производить регулятивы восприятия, мышления,



желания и действия, только отражая интуитивные данные в производящем воображении и пребывая в состоянии заменить реальность воображаемым переживанием, т.е. образом, проецируемым в отражающем самочувствии и рассудке.

Такое сентименталистское воображение обретает свои пределы в поэтике романтизма, чтобы развиться в некую символическую силу. Время у романтиков – это длительность символизации творческой интуиции, которая объективирует собственную аффективную динамику в законе собственного существования. Итак, это – форма перехода от абстрактной добродетели возвышенного сознания романтического гения к осознанию внутреннего зла (презрения к миру, гордыни) и к эрзацу его духовного освобождения в присвоении идеала, которое производится инверсией стимула и реакции, в усилении эмоциональной разрядки (проявлениями чего являются, например, слезы, взгляд сквозь слезы) и его созерцательных эффектов. Романтическое время реализуется и в форме суждения о судьбе возвышенного сознания, обращенного к собственному воскрешению в пророческом духе, в некоем призраке, который будет диктовать условия своего аффективного и рефлексивного становления всякому восприимчивому сознанию.

Постромантическое время оказывается условием возможности ограничения эго-перспективы возвышенного сознания и превращения его в конкретизированного агента мирского театра. Тем самым утверждается время как форма стабилизирующей и объективирующей ассоциации множественных восприятий, т.е. как период нравственной и социальной типологизации, когда анализ человеческого бытия направлен на то, чтобы выявить перцептивные, рефлексивные, мотивационные и поведенческие привычки, продиктованные определенным типом нравственной и социальной реакции (Бальзак, Гоголь).

Великий классический роман мировой воли XIX века (как, например, у Толстого, Достоевского, Гончарова, Тургенева) выходит за границы социальной типологии, демонстрируя человеческую длительность как эволюционное движение к возвышенной цели исторического процесса человечества в целом. Время у гениев эпико-философского романа XIX века является интуитивной формой, обуславливающей трансформацию эффектов

аффективных разрядок в рефлексы сознания и неререфлексируемые ориентации поступка и воли, преобразующиеся в рефлексивные суждения и регулятивные представления о человеческом существовании. Именно так можно отражать, предполагать и внушать реактивному сознанию объективированные убеждения изнутри общего чувства и пассивного рассудка на основе тотального экспериментирования над человеческими желаниями и рефлексивной природой, развертываемого в романской поэтике. Время выступает в качестве формы бессознательного становления сознательных ориентаций реактивных сознаний. Поэтому Анна Каренина в своей оценке нигилистических ценностей мира предполагает волю к отсутствию желания: «Все неправда, все зло, все обман, все ложь...» Левин формулирует время как отношение к трансцендентальной форме самосознания, утверждая, что может придать смысл добра любому моменту своей жизни.

### **Метод Пруста и онтология Шеллинга**

После апокалипсиса Первой мировой войны, когда человечество руководствовалось наиболее архаичными формами разрешения конфликтов, для интеллектуальной и художественной культуры все оптимистические перспективы развития мира по пути к единству добра, красоты и истины оказываются обесцененными, поскольку они превращаются в естественные онтологии и идеологические проекции. Последние по определению неадекватны первоначальному смыслу проживаемого существования. С началом XX века «прекрасная душа» как ансамбль самых благородных склонностей и принципов, о которой мечтала немецкая классическая философия, обнажила инстинкт агрессии.

Подобным образом рождается феноменологический роман модерна (например, у Пруста, Кафки, Горького) как поиск «потерянного времени», т.е. бесконечная редукция естественных установок в форме отражающих и мимических режимов реактивного мышления и поведения, вездесущее бездумное насилие которого захватывает и продолжает захватывать человеческую реальность. Время у Пруста [Proust 1981] и Горького («Жизнь Клима Самгина») – это форма бесконечной индивидуализации и интериоризации интеллектуального и критического сознания,

стремящегося свести собственные интенциональные действия к простому созерцанию временной изменчивости мира, к сенсублизированной схеме внутреннего опыта, абстрагируемой от объективно пережитого содержания определенных моментов жизни. Феноменологическое время представляет собой чистую длительность абстрагирования непредсказуемого гибкого характера состояний витального, чувственного, рефлексивного и культурного мира, превращения воображаемого и отраженного продукта этой абстракции в единый и неповторимый объект духовного наслаждения автора.

В контексте проекции биографических рефлексов филологической науки следует отдать должное Прусту, чье творчество не сводится к откровенному фетишизму переживаемых моментов и его последствий, порожденных восприимчивым и воображаемым сознанием в совокупности стабилизированных и объективированных эффектов влечения природы. Пруст – это не писатель пришедшей на память «мадленки», а писатель сознания, принимающего стимулирующее восприятие «мадленки» за момент собственного развертывания, приводящего к выработке определенной онтологии жизни.

Одним из источников онтологии жизни как предмета авторского отношения является философия Шеллинга [Шеллинг 1999а]. В своем концептуальном подходе он утверждает развитие духа через осознание трансцендентальной причины или абсолютного тождества, которое находит завершение в эстетической форме, в художественном произведении. Это произведение разрешает противоречие реального и идеального, превращая восприятие когнитивного и рефлексивного стимула в единое потребляющее действие трансцендентального сознания, которое успокаивается в видении, достигшем отчужденного самосознания, только потому, что это отчуждение равно объективации его движения.

У Пруста схема Шеллинга переосмысливается, скорее, с феноменологической точки зрения, где жизнь реактивного сознания преобразует все стимулирующие восприятия, все эффекты внутренних и внешних импульсов в отражения сознания и слепые суждения о прозе мира, которые основывают знаменитые «психологические законы» как регулятивные схемы существо-

*С.В. ПАНОВ. Пруст и Шеллинг: жизнь сознания и трансцендентальный проект*  
вания естественных установок. Последние должны редуцироваться в ходе развертывания критической силы феноменологического эго, восходящего к своему чистому эйдологическому времени.

Как возможен феноменологический поворот в литературной культуре и философии, которые в действительности выступают в качестве двух аспектов тотального экспериментирования с принципами организации природы? Он возникает подобно эффекту т.н. преодоления европейского нигилизма, т.е. как отраженный результат девальвации естественных онтологий на основе убедительной силы трансцендентального и посттрансцендентального аргумента. Трансцендентальная философия развивается в формальное оправдание организации внешней природы и внутреннего мира человека путем замены объективной реальности вещей продуктами способностей трансцендентального познания (созерцанием, воображением и созиданием на уровне явлений) и отчужденными продуктами нашей интеллектуальной интуиции, самоопределения и рефлексии на уровне нравственного суждения и суждения о гармонии (эстетического и телеологического суждения).

В немецком идеализме мы создаем познаваемую реальность вещей, поскольку можем идентифицировать сжатые комплексы изолированных, наиболее интенсивных впечатлений, отвлекаясь от объективных условий их получения, с их сущностью (синтезом продуктивного воображения) так же слепо, как проявляем бессознательно продуманные направления нашей воли и действия в результате отчуждения аффективных разрядок и объективируем этические регулятивы на основе простого возникновения отражения влияний стимулирующих восприятий во внутреннем чувстве и в воле. Это аналогично тому, как мы предвосхищаем принцип гармонической согласованности чувственного и умопостигаемого только потому, что отражаем в нашем сознании последствия нашего всеобщего притязания на познание бесконечного в положительном наслаждении прекрасным и отрицательном наслаждении возвышенным (рефлексивное суждение), а также в нашем предчувствии архитектурного разума (телеологическое суждение) [Кант 1998].

Итак, литература продолжает у Пруста заменять объективно прожитую реальность трансформируемыми эффектами бессознательной памяти на уровне существования героя-рассказчика, т.е. эффектами влияний равнодушной природы, обнаруживаемых всякий раз в нашем внутреннем чувстве. Кажется, в динамике сознания своего героя Пруст заставляет нас наслаждаться простым и чистым фетишизмом подсознательно воскрешенных моментов прожитого, как и их обязательным действием на интуицию и воображение, заменяя время нашей ответственной жизни ансамблем интуитивных данных (в человеческом духе, который никогда не может повзростеть) тем способом, каким трансцендентальный идеализм, по Канту [Кант 1994], предполагал мыслить время как чистую длительность стабилизированных состояний нашей аффективной природы, заменяя объективную реальность жизненных и познавательных содержаний формами нашей чувственной и интеллектуальной интуиции в суждениях рассудка и разума, формами нашего самообладания и принципами эстетического удовольствия.

В 1815 году Гете пишет «Избирательное сродство» [Goethe 1968], желая, очевидно, дистанцироваться от сентименталистской и романтической прозопопеи, т.е. от бессознательного реактивизма воспринимающих сознаний, фундамент которых он уже открыл в «Вертере», в образе объективированной аффективно-рефлексивной динамики возвышенного эго. Гете создает тем самым пародию на сентименталистскую и романтическую чувствительность, показывая бессознательные связи индивидуальных appetitus, которые воспринимают мир, мыслят, желают и действуют, не отдавая себе отчета в аффективных источниках их мотиваций. Эти индивидуальные appetitus отличны от рефлексизирующих сознаний в поэтике «Опасных связей» Шодерло де Лакло, где мы их видим в свободном волевом экспериментировании человеческой регулятивной природы.

Равнодушная природа в сентиментализме и романтизме как принцип спонтанной смены аффектов и нерефлексизируемых реакций человеческой психики обесценивается в той мере, в какой на сцену литературного представления входит новая проза мира (воплощенная в постромантической поэтике Пушкина,

в «Евгении Онегине», и Флобера), которая ограничивает эгоизм сентиментального и романтического эго подспудным вездесущим действием неравнодушной природы. Такая природа позволяет свести иллюзорную бесконечность символизирующего сознания к открытой бесконечности непредсказуемых акциденций абсолюта. Следствием этого служит эффект иронии по отношению ко всем эффектам своеволия субъекта, замкнутого на действии собственного воспринимающего созерцания и продуктивного воображения как якобы единственных источников его бытия.

Экспериментальное познание нашей аффективной, рефлексивной и мотивационной природы Гамлета проявляется в подходах Шеллинга и Пруста как постоянное снятие эффектов хронической рефлексии и обнаружение форм самообладания в сфере чувства воли и интеллекта. Шеллинг стремится произвести абсолютное знание в идеал-реалистском конструировании тождества мысли и бытия тем способом, каким Пруст желает подчинить естественные установки реактивных сознаний вероятному смыслу мира, который отражается в интеллектуальной интуиции критического сознания повествователя.

Время экспериментального познания в литературной культуре построено на отражении динамики аффектов и действий продуктивного воображения субъекта. Поэтому, на наш взгляд, искусство, определяемое Гегелем как художественная религия [Hegel 1991], открывает бытие разума в чувственных формах, т.е. придает выразительную форму духу, который представит содержание своей внутренней жизни в эстетической прагматике сосуществования персонажей, во временной и пространственной динамике словесного творчества. Время экспериментального познания регулятивной природы в литературе направлено на выявление сложных взаимоотношений автора, повествователя и персонажей в их усвоении стимулирующих восприятий, создающих изменения в становлении поэтического смысла.

С момента, когда визуализация результатов человеческого опыта в поэтике Просвещения обесценивается, однородное развертывание аргументативных картин распадается, чтобы открыть промежутки подлинной временности. Механическое время нанизывания доказательных представлений растворяется

во времени сентименталистского письма, которое стремится к выражению бесконечного, к неснимаемому различию. Это время отождествляется затем в европейской литературной культуре с раскрытием бессознательного абсолюта (Флобер), способного впоследствии преобразоваться в способ существования инстинкта к смерти в натуралистской прозе (Золя). Поэтическая формула Анатоля Франса состоит в снятии физиологической прозы мира ироническими акцентами и моментами острабяющей рефлексии. Сущность метода Пруста сводится к тому, чтобы дистанцировать авторскую позицию от перцептивных, понимающих, побудительных реактивизмов на основе редукции естественных установок миметических сознаний, порождая время свободной рефлексии феноменологического эго в его постоянной интеллектуальной работе. Постфеноменологический роман (Кундера, Льюис) стремится снять хронический характер этой критической рефлексии об инстинктивной низости жизненно-культурных форм в автореферентной иронии. Письмо постмодерна выходит из порочного круга, казалось, спасительной самокритики автора в разрушении любого идеологического языка. Из этого следует идея замкнуть в себе время идеологического высказывания, чтобы показать его границы, как и границы любого критического обзора; идеология этих проекций с целью поставить под сомнение любой метадискурс о множественности идеологий как неадекватных попыток заполнить исходную пустоту человеческого существования в постгуманистическую эпоху.

Шеллинг в своем концептуальном подходе стремится развернуть формы производящей интуиции, раскрываемой в трансцендентальном анализе абсолютного тождества. Это тождество находит совершенное выражение в эстетической форме, в художественном произведении, которое разрешает противоречия реального и идеального, преобразуя простое восприятие познавательного и рефлексивного стимула в единственное потребительское действие трансцендентального сознания. Последнее наслаждается отчужденным самоконституированием, и отчуждение отождествляется с собственным объективирующим самопознанием.

У Пруста шеллингианская схема переосмысливается в феноменологической перспективе. В ней жизнь реактивного сознания превращает все стимулирующие восприятия, все эффекты импульсивных движений в рефлексы сознания и слепые суждения о прозе мира, которая строится на знаменитых «психологических законах», т.е. на регулятивах естественных установок, подлежащих редукции в развертывании критической силы трансцендентального эго и его чистого времени.

В немецком идеализме (Кант) познаваемая реальность порождается из отделившихся воспроизводимых комплексов наиболее интенсивных изолированных впечатлений, абстрагированных от объективных условий их усвоения и отождествляемых с сущностью вещей (синтез воображения) так же слепо, как бессознательно принятые ориентации нашей воли и поведения рождаются из отчужденных эффектов аффективных разрядок, объективируя этические регулятивы на основе простого отражения действия стимулирующих восприятий во внутреннем чувстве и воле. Аналогичное основание обнаруживается и в предвосхищении гармонической сообразности разума и реальности, умопостигаемого и чувственного, которое формируется на основе простого отражения в нашем рассудке эффектов нашей универсальной претензии на положительное удовольствие от прекрасного и отрицательное удовольствие от возвышенного (эстетическое суждение), как и в нашем предчувствии архитектурного разума природы (телеологическое суждение). Все формы чувственной и интеллектуальной интуиции как трансцендентальной иллюзии обесцениваются для Пруста и феноменологического искусства, т.к. больше не обеспечивают единство бытия и мышления.

Именно в подражании прозопопее иудейского Бога слова как воли-к-воле появляется у Шеллинга [Шеллинг 1999б] идея человеческой свободы, обнажая нам нейтрализацию морального суждения, которое и действует в монотеизме. Иными словами, нам больше не нужно судить об объективных условиях нашего этического выбора, т.к. единственный закон нашего воления и поступка может состоять только в нашем подчинении призыву Бога всечеловеческой истории как единственному источнику



предвосхищающей артикуляции происходящих событий, порожденных божественным глаголом и создающих в связи с ними динамику неосознаваемых реакций.

Шеллингианский абсолют позволяет индивидуализировать себя таким же образом, каким иудейский Бог слова обособляется, отличаясь от остальных богов лишь тем, что совершает начальный акт воли-к-воле, пока не станет конечным существом. Это то, что дает возможность Шеллингу видеть в указанном акте исполнение воли таким же слепым, как это было в антропоморфной проекции абсолютизированных желаний, воплощенных в фигурах суверенных богов политеизма, претендующих на гармонизацию социального, нравственного и политического мира благодаря тому, что реактивное сознание немедленно и автоматически идентифицирует основы своих мотивов с трансцендентными источниками мифологической культуры. В «Философии откровения» [Шеллинг 2002, 201] индивидуализация единого Бога, делающего себя человеком, находит высшее выражение в сознательном отречении Христа от «μορφῆ θεοῦ» («божественной формы»), от всемогущества. Индивидуализация в жизненном режиме сознания повествователя дает у Пруста бесконечные ряды дистанцирования сознания рассказчика от позиций, занимаемых светскими агентами.

Неслучайно у Шеллинга в его «Философии искусства» [Шеллинг 1999а, 144] можно поставить на один уровень политеистические и монотеистические прозопопеи. С позиции политеистической прозопопеи абсолютное осознается как единство бесконечного и конечного в представлении о стабилизированных причинах человеческого желания и поведения, тем самым об объективированных и отчужденных источниках человеческих желаний, побуждений и действий, которые подтверждаются простым отождествлением субъективных ориентаций с объективными причинами как таковыми, следствиями действия божеств. Монотеистическая прозопопея проявляется в растворении конечного в бесконечности, не в пластичности всепроникающего действия суверенных богов, а в «нравственном мире» христианства, т.е. в бесконечном процессе достижения блага

как объективного набора отчужденных эффектов внутренних движений, следовательно, набора слепых склонностей, приписываемых всякому сознанию; в бесконечном приближении к абсолютному предмету потребления – спасению.

### **Заключение**

Шеллингианская схема становится для литературной культуры модерна естественной онтологией. У Пруста естественная онтология – это слепая конструкция символизирующего сознания, а значит, продукт трансцендентального синтеза производительного воображения. Заставляя циркулировать естественные онтологии (жизни, литературы, искусства, театра, света и т.д.), повествователь переходит от (1) ощущения ревнивой любви к Альбертине к (2) хроническому размышлению об истинности причин своих стимулирующих восприятий, которое предполагает (3) прекращение хронической рефлексии о порочности Альбертины актом нежелания (последний отражает акт неволения у абсолюта Шеллинга, также являющегося актом воли). Это мышление приводит к (4) осознанию движений, сдерживающих травму любовного опыта, и (5) овладению рассказчика собой в произвольном становлении его воли, где он дает себе право больше не любить Альбертину. И после (6) игры интенциональных отрицаний, денегаций все еще ощущаемой любви повествователь переходит к (7) трансцендентальному слепому синтезу (именно на этом уровне трансцендентализм Шеллинга как таковой включается в сценографию Пруста, потому что любая онтологическая трансцендентальная проекция, в том числе в аспекте философии Шеллинга, становится для Пруста естественной установкой и, как следствие, рефлексом реактивного и проецирующего сознания), а в итоге – к обобщению о регулятивной природе человека и формулированию «психологических законов» ревности и ревнивой любви [Proust 1927, 17–33].

Повествователь Пруста, как и повествователь Горького в «Жизни Клима Самгина», создает свои перцептивные, рефлексивные, интеллектуальные серии, базируясь на законе бесконечной сингуляризации сознания. Эта сингуляризация внушается сознанию

читателя, воспроизводя схемы индивидуализации и интериоризации, свойственные прозопопее иудейского Бога слова. В феноменологическом романе хроническая рефлексия о вероятностном смысле мира, основанная на незаинтересованном наблюдении естественных установок реактивных сознаний и присвоении интеллектуальных результатов такого наблюдения, обусловлена бесконечным обособлением уязвимого духа, производящим собственное отличие в отношении любого сознания, преобразующим все внутренние и внешние стимулирующие восприятия в факты сознания и объективированные эффекты продуктивного воображения тем способом, каким иудейский Бог слова индивидуализируется от остальных богов до отказа от божественной формы, т.е. всемогущества, до становления смертного конечного существа.

#### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Кант 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994.
- Кант 1998 – *Кант И.* Критика способности суждения. – М.: Мысль, 1998.
- Шеллинг 1999а – *Шеллинг Ф.В.Й.* Система мировых эпох. – Томск: Водолей, 1999.
- Шеллинг 1999б – *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. – М.: Мысль, 1999.
- Шеллинг 2002 – *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения. – СПб.: Наука, 2002.
- Bensussan 2020 – *Bensussan G.* L'Écriture de l'involontaire Philosophie. – Paris: Classiques Garnier, 2020.
- David A. 2018 – *David A.* Schelling avec Proust // Les Cahiers philosophiques de Strasbourg. 2018. Vol. 43. P. 187–208.
- David P. 2018 – *David P.* « L'heure d'art de la nature » : Proust et Schelling // Les Cahiers philosophiques de Strasbourg. 2018. Vol. 43. P. 281–298.
- Diderot 1981 – *Diderot D.* Les Bijoux indiscrets. – Paris: Gallimard, 1981.
- Fraisse 2018 – *Fraisse L.* « Si d'aventure Proust avait lu Schelling » // Les Cahiers philosophiques de Strasbourg. 2018. Vol. 43. P. 119–165.
- Fraisse 2022 – *Fraisse L.* Proust et l'esthétique de la complexité. – Paris: Classiques Garnier, 2022.

Goethe 1968 – *Goethe J.W.* Affinités électives. – Lausanne: Éditions Rencontre, 1968.

Hatem 2018 – *Hatem J.* Schelling et Proust. Recherches sur le mal. – Paris: Éditions Orizons, 2018.

Hegel 1991 – *Hegel G.W.F.* La phénoménologie de l'esprit. – Paris: Gallimard, 1991.

Henry 1981 – *Henry A.* Marcel Proust: Théories pour une esthétique. – Paris: Klincksieck, 1981.

Höfele 2018 – *Höfele P.* Du « souvenir dormant de toutes choses » à la « mémoire involontaire » : remarques sur Schelling et Proust // Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, 2018. Vol. 43. P. 167–186.

Proust 1927 – *Proust M.* Le temps retrouvé. – Paris: Gallimard, 1927.

Proust 1981 – *Proust M.* À la recherche du temps perdu. – Paris: Gallimard, 1981.

Rousseau 2001 – *Rousseau J.-J.* Rêveries d'un promeneur solitaire. – Paris: Livres de poche, 2001.

Voltaire 1936 – *Voltaire.* Contes philosophiques. – Paris: Nelson, 1936.

#### REFERENCES

Bensussan G. (2020) *L'Écriture de l'involontaire Philosophie*. Paris: Classiques Garnier (in French).

David A. (2018) Schelling avec Proust. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*. Vol. 43, pp. 187–208 (in French).

David P. (2018) « L'heure d'art de la nature » : Proust et Schelling. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*. Vol. 43, pp. 281–298 (in French).

Diderot D. (1981) *Les Bijoux indiscrets*. Paris: Gallimard (in French).

Goethe J.W. (1968) *Affinités électives*. Lausanne: Éditions Rencontre (French translation).

Fraisse L. (2018) « Si d'aventure Proust avait lu Schelling ». *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*. Vol. 43, pp. 119–165 (in French).

Fraisse L. (2022) *Proust et l'esthétique de la complexité*. Paris: Classiques Garnier (in French).

Hatem J. (2018) *Schelling et Proust. Recherches sur le mal*. Paris: Éditions Orizons (in French).

Hegel G.W.F. (1991) *La phénoménologie de l'esprit*. Paris: Gallimard (French translation).

Henry A. (1981) *Marcel Proust: Théories pour une esthétique*. Paris: Klincksieck (in French).

Höfele P. (2018) Du « souvenir dormant de toutes choses » à la « mémoire involontaire » : remarques sur Schelling et Proust. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*. Vol. 43, pp. 167–186 (in French).

Kant I. (1994) *Critique of Pure Reason*. Moscow: Mysl' (Russian translation).

Kant I. (1998) *Critique of Judgment*. Moscow: Mysl' (Russian translation).

Proust M. (1927) *Le temps retrouvé*. Paris: Gallimard (in French).

Proust M. (1981) *À la recherche du temps perdu*. Paris: Gallimard (in French).

Rousseau J.-J. (2001) *Rêveries d'un promeneur solitaire*. Paris: Livres de poche (in French).

Schelling F.W.J. (1999a) *The System of World Epochs*. Tomsk: Vodoley (Russian translation).

Schelling F.W.J. (1999b) *The Philosophy of Art*. Moscow: Mysl' (Russian translation).

Schelling F.W.J. (2002) *The Philosophy of Revelation*. Saint Petersburg: Nauka (Russian translation).

Voltaire. (1936) *Contes philosophiques*. Paris: Nelson (in French).

## Двойственность политического консерватизма в 1789–1830 годах\*

Ф. Пишо-Бравар

Университет Западной Бретани, Брест, Франция

### Аннотация

Статья посвящена дуализму в понимании политического консерватизма во Франции между 1789 и 1830 годами. Первый тип консерватизма коренится в защите фундаментальных «естественных» принципов общества, таких как уважение к законной власти, стремление к общему благу и сохранение традиционных ценностей и институтов. Второй тип консерватизма представляет собой стремление к поддержанию установившегося порядка, даже если это требует принятия изменений, которые ранее считались радикальными. Французская революция вызвала консервативную реакцию как в политической, так и в интеллектуальной сферах. Контрреволюционные настроения присутствовали на всех уровнях социальной иерархии и охватывали широкий политический спектр, варьируясь от монархистов до либералов. Творчество Эдмунда Бёрка повлияло на французских монархистских философов – Жозефа де Местра и Луи де Бональда, которые стремились восстановить естественный в их понимании порядок, опираясь на концепцию суверенитета Бога и обычное право. Термидорианское правительство сосредоточило свое внимание на «сохранении» интересов владельцев национальной собственности, полученной во время революции, а не на воплощении идеалов свободы, равенства и братства. После восстановления монархии в 1814 году возник запрос на примирение двух противостоящих сторон постреволюционной Франции. Так, «доктринеры» (*doctrinaires*), группа умеренных роялистов, включая Гизо и Руайе-Коллара, стремились преодолеть противоречия между народным суверенитетом и божественным правом, утверждая суверенитет разума и справедливости. Между тем, политические и общественные деятели, связанные с журналом *Le Conservateur* (Шатобриан, Кер-

\* Статья поступила в редакцию 23 ноября 2021 года и была принята к печати 12 января 2022 года.

горле, Бональд и др.), подчеркивали важность обязанностей, протекающих из естественного порядка, критиковали юридический позитивизм и сочетали приверженность к «здоровым доктринам» легитимности монархической власти с защитой социальных прав и общественного мира. Статья завершается обсуждением причин неудачи этих попыток примирения французского общества после революции и реставрации.

**Ключевые слова:** консервативная философия, обычное право, томизм, старый порядок, французская революция, реставрация, конституционный режим, общественное примирение.

**Пишо-Бравар Филипп** – доктор права, доцент Университета Западной Бретани, лектор Католического университета Запада (Анже).  
philippe.pichot@univ-brest.fr

**Для цитирования:** *Пишо-Бравар Ф.* Двойственность политического консерватизма в 1789–1830 годах // *Философские науки.* 2022. Т. 65. № 4. С. 117–140. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-117-140

## **Ambiguities of Political Conservatism between 1789 and 1830\***

*P. Pichot-Bravard*

*University of Western Brittany, Brest, France*

### **Abstract**

This article explores the ambiguities of political conservatism in France between 1789 and 1830. The term “conservative” encompasses different and contradictory realities, such as the defense of fundamental natural principles of society, on the one hand, and the desire to maintain the established order, even if it means embracing previously subversive changes, on the other hand. The French Revolution triggered a conservative reaction from both political and intellectual spheres. Counter-revolutionary sentiments were present at all levels of the social hierarchy and encompassed a broad political spectrum, ranging from monarchists to liberals. Edmund Burke’s work influenced French monarchist philosophers, Joseph de Maistre and Louis de Bonald, who aimed to restore the naturally instituted hierarchy, emphasizing the concept of the sovereignty of God and the authority of

---

\* The article was submitted on November 23, 2021. The article was accepted on January 12, 2022.

natural law. The post-Thermidor government focused on “conservation” of the interests of the owners of national property gained during the Revolution, rather than on the concepts of freedom, equality, and fraternity. The Restoration of the legitimate monarchy in 1814 aimed to reconcile the two opposing sides that had emerged in France after the Revolution. Thus, the *Doctrinaires*, a group of moderate Royalists including Guizot and Royer-Collard, aimed to overcome the opposition between popular sovereignty and divine right by asserting the sovereignty of reason and justice. Meanwhile, the figures associated with the journal *Le Conservateur*, including Chateaubriand, Kergorlay, Bonald, and others, emphasized the importance of duties derived from a divine natural order and criticized legal positivism. They were committed both to preserving the “sound doctrines” of legitimacy and the protection of social rights and public peace. The article concludes by discussing the reasons for the failure of reconciliation in French society after the Revolution and Restoration.

**Keywords:** conservative philosophy, natural law, Thomist philosophy, Ancien régime, French revolution, Restoration, constitutional order, public reconciliation.

**Philippe Pichot-Bravard** – Doctor of Law, Associate Professor of the University of Western Brittany; lecturer, Catholic University of the West (Angers).

philippe.pichot@univ-brest.fr

**For citation:** Pichot-Bravard P. (2022) Ambiguities of Political Conservatism between 1789 and 1830. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 65, no. 4, pp. 117–140.

DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-117-140

## Введение

Политический консерватизм – политическое понятие, требующее аккуратного использования, поскольку термин «консервативный» (*conservateur*) может употребляться для описания различных и даже противоположных явлений. Глагол *conserver* означает и «уберечь от разрушения», и «поддерживать в должном состоянии». Консерватизм в первом понимании предполагает, что в случае угрозы подрыва фундаментальных принципов общества, консерваторы требуют уважения легитимной власти и поиска общественного блага (см.: [Le conservatisme... 2022]). Второе значение предполагает желание поддерживать текущий установленный порядок, даже если это



подразумевает поддержание изменений, некогда считавшихся радикальными, но ставшими общепринятыми ввиду их принадлежности к сложившейся правовой системе. Во втором значении «консерваторы» обречены стать защитниками того, что они ранее пытались предотвратить и, следовательно, стать соучастниками революции, с которой они боролись. Таким образом, как отмечали Фредерик Блюш и Стефан Риальс, протекает процесс перехода их на «умеренные» позиции [Bluche, Rials 1983; Rials 1986].

В дореволюционной Франции преобладала культура сохранения, описанная в частности Кристофом Бутеном, – инстинктивный, естественный, укоренившийся консерватизм пронизывал все общество (см. [Le conservatisme... 2022]). Господство традиций способствовало глубокому уважению к наследию предков, которое привело к тому, что право основывалось на истории и авторитете институтов, законодательном наследии. Во время церемонии коронации сначала король давал обещание епископам: «Я сохраню для каждого из вас и для вверенных вам церковью канонические привилегии, а также закон и справедливость, которые вам причитаются...» Затем — поданным: «Весь христианский народ во все времена будет сохранять истинный мир при нашем посредничестве. Я буду неизменно защищать суверенитет, права и честь французской короны, ни передавая и ни отчуждая их» [Demouy 2016]. Сохранение прав каждого государственного органа считалось одним из основных принципов справедливости, важнейшей чертой общественного блага, главной миссией короля, первым условием сохранения «подлинного мира» [Pichot-Bravard 2019b]. В то время как судебная система, реформированная в период правления Людовика IX<sup>1</sup>, вершила правосудие от имени короля, парламенты провинций<sup>2</sup> охраняли фундаментальные законы королевства, «столь необходимых для сохранения прав

---

<sup>1</sup> Людовик IX Святой (1214–1270) провел судебную реформу, которая предусматривала создание верховной судебной палаты, позже ставшей Парижским парламентом. Это был королевский верховный суд всей страны. Помимо этого, были ограничены юридические права сеньориальных судов, решения которых обжаловались в королевском суде, где в свою очередь велось предварительное расследование дела. Запрещались судебные поединки – ордалии. Согласно этому старинному правилу, недовольная приговором сторона могла вызвать на поединок даже судью. – *Прим. ред.*

<sup>2</sup> Парламенты провинций были собраниями знати, которые выполняли функцию высшей судебной инстанции. – *Прим. ред.*

короны» [Flammernont 1888, 94–95], и свободы отдельных провинций. При оформлении королевских грамот, ордонансов и эдиктов<sup>3</sup> парламенты проверяли законы короля на соответствие законам государства. В описываемый период в обществе царило принципиальное недоверие к внезапным переменам – «нововведениям» (*novelleté*). Любое изменение с целью стать приемлемым должно было пройти гармоничный и, следовательно, медленный процесс интеграции в наследие предков. Учитывая циклический характер природы, люди полагали, что завтрашний день не будет отличаться от вчерашнего. Подобный дух традиционализма, проиллюстрирован в строках Онора де Ракана<sup>4</sup>: «Он, как отец, всю жизнь пашет на поле // Не требуя похвал иль лавра златой ветви. // И для него нет славнее и завиднее боле, // Чем тихо встретить смерть в постели своих предков».

Однако в тот момент, когда Ракан писал эти строки, в интеллектуальном мире подул ветер перемен, связанный с научной революцией. Ее представители, в частности Н. Коперник, Ф. Бэкон, Г. Галилей, были нацелены на пересмотр академического фундамента, заложенного еще Аристотелем, учение которого впрочем зачастую упрощенно толковалось. Как показал Фредерик Рувилюа в работе «Изобретение прогресса», эта революция утверждала линейность история и ее движение от худшего к лучшему благодаря техническим усовершенствованиям, науке, человеческому разуму: завтрашний день лучше вчерашнего, техника, наука и разум ведут человечество к счастью [Rouvillois 1996]. Возникшая идеология активно призывала отречься от прошлого, традиций и авторитета предков, будучи убежденной в том, что разрыв с прошлым принесет пользу.

В ответ на прогрессивную идеологию возникла консервативная риторика. Естественный консерватизм дополнил аргументированно-доктринальный консерватизм, стремящийся сохранить институты и традиции, подвергшиеся нападкам. Этот вид консерватизма появился в конце правления Людовика XIV в дискурсе социальных элит, обеспокоенных этатистскими и картезианскими тенденциями

---

<sup>3</sup> В Средние века и в период Старого порядка во Франции королевский эдикт представлял собой законодательный акт монарха. От ордонанса его отличала узконаправленность содержания, т.к. эдикт относился к одной группе людей или только к одной провинции, в отличие от большого охвата вопросов в текстах ордонансов. – *Прим. ред.*

<sup>4</sup> Онора де Бюэй де Ракан (1589–1670) – французский поэт и драматург. – *Прим. ред.*

абсолютной монархии, наиболее последовательным сторонником которой являлся герцог Сен-Симон<sup>5</sup> [Pichot-Bravard 2013b]. Однако этот зарождающийся консерватизм, представленный работами Фенелона<sup>6</sup>, канцлера д'Агессо<sup>7</sup> и Монтескьё, часто был в зависимости от новых идей, с последствиями которых он собирался бороться. Монтескьё призывал правительство в большей степени стремиться к достижению не общественного блага, а свободы, и высшие парламентские магистраты<sup>8</sup>, которые с 1751 года обрушивали шквал критики на правительство Людовика XV<sup>9</sup>, хотели быть адвокатами свободы, а не защитниками справедливости. Они утверждали, что соблюдают «принципы королевства», открыто игнорируя «истинные фундаментальные законы государства», о содержании которых Людовику XV пришлось им напомнить во время знаменитого сеанса Бичевания<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Герцог Луи де Рувруау Сен-Симон (1675–1755). Полные и доподлинные воспоминания герцога де Сен-Симона о веке Людовика XIV и Регентстве. – *Прим. ред.*

<sup>6</sup> Франсуа де Салиньяк де Ла Мот-Фенелон (1651–1715), священнослужитель, писатель, педагог, богослов. Автор романа «Приключения Телемака» (1695). – *Прим. ред.*

<sup>7</sup> Канцлер Франции – с 1627 года, после упразднения званий коннетабля Франции и адмирала Франции, – высшее должностное лицо короны Франции. В 1717–1750 годах эту должность занимал французский юрист Анри Франсуа д'Агессо. – *Прим. ред.*

<sup>8</sup> Парламентские магистраты – высшие должностные лица главной судебной инстанции королевства, принадлежали к дворянству мантии и обладали неприкосновенными правами и привилегиями в административно-фискальной сфере. – *Прим. ред.*

<sup>9</sup> В состав парламентов входили потомственные дворяне, богатые граждане, купившие свои места. Парламенты Руана и Прованса на протяжении веков считали себя законными правительствами в своих провинциях. По мере реорганизации правительства и назначении интендантов Людовиком XV авторитет парламентов снижался, и цены на места падали. Парламенты ряда провинций отказывались от указов королевских интендантов, касающихся утверждения власти и сбора налогов. Таким образом, система гражданского правосудия остановилась. В 1761 году провинциальный парламент Нормандии в Руане подал протест королю: исключительное право определять размер налогов только у короля, но парламент обладает исключительным правом собирать их. Король отверг протест и на время приостановил работу парламента провинции, сослав наиболее провокационных членов в их поместья. Однако в дальнейшем магистраты других провинций также открыто поддержали критику действий монарха относительно сбора налогов. – *Прим. ред.*

<sup>10</sup> Людовик XV, возмущенный неповиновением парламентских магистратов, 3 марта 1766 года выступил с речью перед Парижским парламен-

Еще до революции двойственность политического консерватизма была очевидна.

Великая французская революция только усугубила этот дуализм. Предприняв попытку идеологического обоснования новой Франции и нового человека, чтобы сконструировать социальную и институциональную действительность с «чистого листа», с *tabula rasa* [Furet 2007; Pichot-Bravard 2015b], революция вызвала в первую очередь консервативную реакцию у тех, кто отвергал политику *tabula rasa*, но был попросту интеллектуально неспособен противопоставить революционным идеям принципы забытой в тот период классической аристотелевской и томистской философии (см. раздел 1 настоящей статьи). После термидорианского переворота<sup>11</sup> первоначальный консерватизм, контрреволюционный, стал конкурировать со вторым консерватизмом, либеральным, стремившимся восстановить стабильность при сохранении достижений революции (раздел 2). После падения Наполеона в период реставрации безуспешно пытались осуществить синтез двух противоречащих друг другу типов консерватизма (раздел 3).

### **1. Сохранение наследия дореволюционной Франции**

Потрясения первых месяцев Великой французской революции вызвали политическую и интеллектуальную реакцию, направленную на борьбу с ней, на привлечение внимания общества к ее злодеяниям и на подготовку к восстановлению старого монархического порядка. Консервативная реакция находила как свое фактическое проявление в процессах, происходящих во французском обществе в целом, так и формальное выражение – в деятельности депутатов Учредительного собрания.

Во французском обществе консервативная оппозиция, выраженная в наказах депутатам [Pichot-Bravard 2019a], возникла во всех социальных слоях королевства с лета–осени 1789 года. Дискуссии дворян, собравшихся в Сен-Мало, Тулузе и Гренобле,

---

том, гневно обличив магистратов, которые «осмелились отделять тело нации от монарха, тогда как их права и интересы нераздельны». Событие вошло в историю как «сеанс Бичевания». – *Прим. ред.*

<sup>11</sup> Речь идет о термидорианском перевороте 27 июля 1794 года (9 термидора II года по республиканскому календарю), который привел к аресту и казни Максимилиана Робеспьера и его сторонников; и положил конец эпохе террора якобинцев и революционных преобразований, а также открыл период термидорианской реакции. Событие определяют как «революцию 9 термидора» или «восстание 9 термидора». – *Прим. ред.*

обращения парламентов к Учредительному собранию, критика со стороны епископа из Трегье<sup>12</sup> и проповеди деревенских священников демонстрируют не только озабоченность относительно революционного насилия, но и приверженность традиционному монархическому порядку. Еще 6 сентября 1789 года в Ла-Шапель-дю-Жене (графство Анжу) аббат Марше сетовал о «революциях» и «бедствиях» того времени: «...в Учредительном собрании речь идет ни о чем ином, как о коренном изменении всей формы правления. Именно Учредительное собрание выражает подобную позицию в одном из своих постановлений, заявляя, что необходимо создать новую форму права и управления как в судах и полиции, так и в фискальной политике. Тем самым Учредительное собрание готово идти на изменения вплоть до отмены и полного уничтожения прав и обычаев, столь же древних, как наша христианская монархия и исповедуемая ею религия, и составляющих неотъемлемую часть оснований и принципов, до недавнего времени никогда не претерпевавших никаких изменений» [Parole de Dieu 1979, 101]. В декрете от 25 сентября 1790 года парламентский суд Тулузы, «нерушимо связанный со святейшей королевской персоной, с принцами августейшего дома и с различными сословиями, <...> выразил протест против всех посягательств на права короны, ликвидации сословий, захвата их собственности и свержения французской монархии; против всех указов, деклараций и грамот, упраздняющих суд; против дробления провинции Лангедок и других провинций, составляющих пределы ее юрисдикции, и уничтожения их привилегий; <...> против любых посягательств на религию, достоинство ее служителей, церковную юрисдикцию и свободы Галликанской церкви<sup>13</sup>»<sup>14</sup>.

В Учредительном собрании правое консервативное крыло было многоликим, «аристократическим» и «монархическим», связан-

<sup>12</sup> Речь идет об Огустене-Рене-Луи Ле Ментье (1729–1801), последнем епископе епархии Трегье, который публично раскритиковал гражданское устройство духовенства (новый церковный порядок, назначенный победившими революционерами) и издал контрреволюционный приказ для духовенства провинции Трегор, подчинявшейся его епархии. – *Прим. ред.*

<sup>13</sup> Галликанская церковь – французско-католическая церковь, имеющая собственное самоуправление, в отличие от Римско-католической. – *Прим. ред.*

<sup>14</sup> См.: Archives Parlementaires de 1787 à 1860. T. XIX. – Paris: Librairie administrative de Paul Dupont, 1884. P. 516.

ным с «министерским деспотизмом» и подпитываемым идеями «благородного либерализма», реже «католическим», т.к. знать того времени была все еще проникнута духом вольтерьянства (дворянству только лишь предстояло сменить убеждения после испытаний эпохи Террора<sup>15</sup> и эмиграции). Помимо идейного разнообразия, правое крыло объединял «четверной отказ»: во-первых, отказ от политики *tabula rasa* во имя сохранения многовекового правового наследия; во-вторых, отказ от национального суверенитета во имя королевского суверенитета, который основывается в большей степени на историческом законе, чем на божественном; в-третьих, отказ от письменной конституции во имя сохранения обычных норм конституционного характера; в-четвертых, отказ от правовой стандартизации во имя сохранения законодательного разнообразия.

В течение 1791 года произошли случаи официальных протестов правых депутатов против нарушений Учредительным собранием древних основных законов королевства<sup>16</sup>. В опубликованной ими 12 сентября 1791 года Декларации о конституционном акте и статусе королевства они выступили против принятой накануне Учредительным собранием Конституции, смягчающей этатизм

---

<sup>15</sup> Эпоха Террора – период массовых казней после начала Великой французской революции, с июня 1793 года по 27 июля 1794 года (9 термидора II года). Террор представлял собой период насилия, в ходе которого из-за конфликта между соперничающими политическими группировками (жирондистами и якобинцами), в течение которого якобинцы провели массовые казни «врагов революции» (жирондистов); среди жертв были члены королевской семьи, представители французской знати, видные политики, ученые, общественные деятели. – *Прим. ред.*

<sup>16</sup> 28 марта 1791 года правые раскритиковали декрет, согласно которому король «должен отречься от короны, если он уедет из королевства и если после объявления к нему обращения законодательного корпуса он не вернется во Францию». Декрет содержал «уголовное положение, разрушающее неприкосновенность личности короля и наследственность престола», т.е. «предполагаемый наследник, а в случае его несовершеннолетия, то и регент, должны будут лично и безвозвратно отказаться от престолонаследия и от регентства соответственно, если после объявленного к ним обращения законодательного корпуса они не вернутся во Францию». Данное положение «провозглашало подлинное лишение наследства», нарушая порядок наследования, установленный «естественным порядком», который является «защитой свободы и общественного спокойствия» (см.: Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Т. XXIV. – Paris: Librairie administrative de Paul Dupont, 1886. P. 439).

административной монархии путем восстановления роли промежуточных органов управления [Saint-Victor, 1992, 288–292].

Идеи Эдмунд Бёрка, изложенные в трактате «Размышления о революции во Франции», выражающем интересы сторонников аристократического либерализма, пропитали контрреволюционное движение до такой степени, что даже Жозеф де Местр и Луи де Бональд ссылались на него [Pichot-Bravard 2015a]. Опираясь на философию Просвещения и находясь под влиянием Джона Локка, Бёрк все-таки не смог занять четкую позицию по вопросу теории общественного договора. Жозель Отбер констатирует наличие у Бёрка положений в пользу этой теории [Hautebert 2011], в то время как Филипп Бенетон отмечает у него и симпатию к аристократизму [Bénéton 1988, 22]. В свою очередь, Бональд проникнут идеями Монтескьё, а также заимствует из трактата «Об общественном договоре» Руссо ряд концепций, в частности концепцию общей воли, но придает им иной смысл. Кроме общей критики опасных притязаний на человеческую волю, Луи де Бональд предлагает свою более глубокую интерпретацию понятия воли, создавая при этом впечатление разработки контрсистемы, даже несмотря на то, что сохранение или восстановление традиционного общества как организма, действующего в духе обычаев, подразумевало отказ от принципа систематизации. Тем не менее политическая философия Бёрка, де Местра и Бональда основывалась на внимании к реальной действительности и осуждении притязания человека на выстраивание общества и его институтов. Отвергая революционный волюнтаризм, они вновь подтвердили существование объективного естественного порядка, принципы которого обязательны для человека, естественного порядка, который человек должен открыть и изучить, смысл правил которого человек должен понять и ясно изложить в законодательных документах, регулирующих социальную жизнь. С этой точки зрения Бёрк указывает на выгоду, которую монархия извлекала из существования независимой судебной системы, отмечая, что старые парламенты «были независимыми... Парламенты представляли собою постоянные политические органы, созданные для противостояния деспотическим новшествам; и по своему устройству они были хорошо рассчитаны на то, что бы придать законам определенность и устойчивость. Они были надежным прибежищем для сохранения законов во всех превратностях

нравов и мнений. Они спасли сие священное достояние страны во время царствования деспотических государей и распрей деспотических клик. Они сохранили живую память о конституции» [Бёрк 1992, 306; Burke 1989, 264–266].

Стремясь восстановить установленную Богом иерархию, Бональд настаивает на верховной власти Бога как создателя и законодателя; и признает господство Десяти заповедей («Десять заповедей были дарованы обществу так же, как и человеку; как для политики, так и для религии») и естественного права («Природа должна быть единственной законодательной властью обществ») [Bonald 1864, 392]. Таким образом, «монарх есть всего лишь помощник Природы» [Bonald 1864, 363]. Бональд, в свою очередь, обращает внимание на баланс между традиционной монархией, сдерживаемой существованием промежуточных органов управления, и «особой властью» парламентов, «депозитарных органов и толкователей законов» [Bonald 1864, 400]. В его глазах это – самая естественная политическая формула («В монархии всё естественно» [Bonald 1815, 670]). Однако Бональд, подобно большинству его современников, игнорирует томистское наследие теории естественного права. Это отражено в определении естественного закона, которое он приводит в работе «Законы первобытного общества»: для него божественный закон и естественный закон являются «синонимичными понятиями». Закон трактуется им как «воля Божья» [Bonald 1817, 1219]. Определяя закон как «волю», как «голос суверенной власти» [Bonald 1817, 1220], Бональд уходит от самоценности права, которую классическая, аристотелевская, римская и августинианская концепции права связывали с законом. Понятию закона Бональд неосознанно дает номиналистское определение в духе Уильяма Оккама, что могло только притупить острие оружия, которым он боролся с революционными идеями.

## **2. Сохранение достижений революции**

Определение закона в рамках номинализма, контрактуализма и волюнтаризма – одна из основных черт революционного наследия. Статья 6 Декларации прав человека и гражданина определяет закон как «выражение общей воли». Происходит решительный разрыв с восемнадцатую столетиями римской и христианской правовой традиции: закон больше не является, как утверждали



св. Августин и св. Фома Аквинский, одним из инструментов господства правосудия, подпадающим под действие естественного права. Теперь это – наказ, составленный теми, кто обладает верховной властью. Тем самым сталкиваются две концепции закона, пробуждающие софокловские образы Антигоны и Кронта<sup>17</sup>. Их конфронтация должна была столкнуть лицом к лицу два противоположных выражения консерватизма: консерватизм «легитимного» (с позиции естественного, монархического права) порядка и консерватизм «легального» (с позиции существующего республиканского законодательства) порядка. Будучи привилегированным инструментом революционного конструирования, закон отражает новый порядок, основанный на революционных изменениях. Однако «сохранение» нового порядка с годами становится труднее. С одной стороны, защитники старой Франции, которым революция угрожала уничтожением, постепенно перестали быть консерваторами и превратились в реакционеров, вынужденных восстановить «легитимный» порядок, чтобы полностью или частично разрушить «легальный» порядок.

С другой стороны, новые институты, воплощавшие установившийся порядок, нашли среди деятелей революции обеспокоенных защитников, стремящихся обеспечить сохранение нового порядка потому, что это совпадало с их собственными интересами. Противостоя врагам «легального» порядка, революционные власти ловко и настойчиво использовали аргументы в пользу соблюдения закона, поддержания общественного спокойствия и сохранения республики.

После термидорианских событий политический класс, травмированный памятью о Терроре, почти единодушно намеревался «положить конец революции», т.е. покончить с беспорядками и восстановить стабильность, способствующую свободному пользованию граждан своим имуществом. 9 октября 1794 года председатель Национального конвента Ж.-Ж. Камбасерес провозгласил: «Республиканское судно, столько раз ударяемое штормом, уже причалило к берегу. Будьте осторожны, чтобы не оттолкнуть его в сторону рифов. Пусть оно движется вперед по гавани среди свободного, счастливого и торжествующего народа, следуя счаст-

---

<sup>17</sup> Речь идет о главных героях трагедии «Антигона» древнегреческого драматурга Софокла. – *Прим. ред.*

ливым путем по спокойному морю»<sup>18</sup>. Через несколько месяцев, когда была завершена работа над Конституцией, Конвент принял декрет «О путях завершения революции». Вскоре после этого Бенджамен Констан написал: «Я страстно желаю, чтобы революция подошла к концу, потому что отныне она может быть только фатальной для свободы» [Constant 1988, 30]. «Положить конец революции» не означает восстановить старый порядок; речь идет о том, что необходимо предотвратить риск новых революционных потрясений, которое позволили бы нераскаившимся монтаньярам вернуться к власти, а также сохранить «достижения революции», защитив их от посягательств со стороны многочисленных сторонников реставрации монархии.

Что же подразумевается под «достижениями революции»? Термидорианцы – материалисты и убежденные прагматики – были уверены в том, что выгода является единственным мотивом человеческих действий. Под «достижениями революции» они не подразумевали права человека. «Достижения революции» – это прежде всего присвоение огромного объема национального имущества, что позволило ряду представителей мелкой знати существенно обогатиться за счет духовенства, эмигрантов и жертв Террора. Это обширное движение собственности связало с революцией всех тех, кто извлек из нее выгоду. На трибуне Конвента 18 марта 1793 года депутат Бретран Барер, выступив против аграрного закона, предполагавшего распределение конфискованных у дворян земель среди крестьян, заявил: «Вас не станет, если Республика будет основана исключительно на национальной собственности»<sup>19</sup>. Самые смелые и самые жадные в указанный период сколотили настоящее состояние; Наполеон Бонапарт впоследствии даровал им должности, награды и дворянские титулы, укоренив в социальном ландшафте новую элиту. После окончания Террора, владение национальным имуществом было связано с риском, что в случае восстановления монархии имущество могло быть возвращено прежним владельцам, как

<sup>18</sup> См.: Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Т. XCIX. – Paris: CNRS éditions, 1995. P. 32.

<sup>19</sup> См.: Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Т. LX. – Paris: Librairie administrative de Paul Dupont, 1901. P. 292.

объявил Людовик XVIII в Веронской декларации<sup>20</sup>. Обеспокоенные сохранением своих богатств, новые «хозяева» национального имущества работали над предотвращением реставрации. Генерал роялистской армии Клод-Огюстен де Терсье так характеризует новых «хозяев»: «Они в течение двадцати лет были причиной и постоянным объектом наших войн и наших несчастий. Чтобы закрепить за собой свои приобретения, им необходимо было беспрестанно сражаться с противниками со всех сторон» [Tercier 1989]. Термидорианцы опасались не только реставрации монархии, но и возвращения анархии, тенденции которой проявились в революционные дни весной 1795 года<sup>21</sup>, а позднее Гракх Бабёф и его соратники по движению «во имя равенства» готовились осуществить коммунистическую революцию, которая бы уничтожила частную собственность<sup>22</sup>. Поэтому Декларация прав и обязанностей 1795 года призывает к «сохранению собственности». Как подчеркивает современный исследователь Ксавье Мартен, речь шла не «о том, чтобы установить принцип, а о том, чтобы зафиксировать права на приобретенное недвижимое имущество» [Martin 2003, 39].

Сохранение «достижений революции» означало для политического класса также продолжение политики конструирования человека согласно принципам материалистической и сенсуалистской антропологии, развиваемым движением «идеологов» и выраженным Кабанисом в работе «Отношение физического и

---

<sup>20</sup> Веронская декларация – это первое официальное политическое заявление Людовика XVIII, ставшего претендентом на французский престол после объявления о смерти его молодого племянника Людовика XVII в июне 1795 года. В указанном документе он призывает вернуться подданных, бежавших от преследования Террора, а также обращается к правительству, «которое на протяжении четырнадцати веков являлось славой и отрадой Франции». Ввиду того, что в момент написания декларации Людовик XVIII находился в изгнании в Вероне, документ получил такое название. – *Прим. ред.*

<sup>21</sup> В данном случае говорится о Жерминальском (1 апреля) и Прериальском (20 мая) восстаниях 1795 года, вызванных и направленных против политики термидорианского Конвента. – *Прим. ред.*

<sup>22</sup> Участники движения «во имя равенства» готовили заговор с целью продолжения революции и проведения коллективизации земель и средств производства, чтобы получить «совершенное равенство» и «общее счастье». В истории неудавшийся заговор французских коммунистов получил название «Заговор равных». – *Прим. ред.*

нравственного в человеке». По факту это были попытки изменить природу человека, чтобы сохранить систему. Как и во времена Робеспьера, республиканский календарь, гражданская религия и национальные праздники считались наиболее подходящими средствами для просвещения граждан. Тем самым, работая над «воспитанием граждан», термидорианцы навязали строгое соблюдение республиканского календаря администрациям, судам, нотариусам, газетам и театрам, чтобы «положить конец сопротивлению, которое оказывается со стороны врагов свободы и всех людей, привыкших к прежним предрассудкам»<sup>23</sup>. В глазах термидорианцев республиканский календарь имел важное значение для укоренения революции в сознании людей: «Республиканский календарь... является одним из институтов, наиболее подходящих для того, чтобы заставить людей забыть даже последние следы королевского, дворянского и клерикального режима»<sup>24</sup>. Не менее значимой была и гражданская религия: термидорианцы ввели «десятидневный культ»<sup>25</sup>, предписывающий особый порядок церомоний и общественных мероприятий в каждый десятый день месяца, что должно было укрепить веру в Высшее существо. По мнению одного из депутатов, именно этот закон «убьет фанатизм и заставит все больше молодых сердец примкнуть к Республике»<sup>26</sup>. Такая гражданская религия во многом основана на организации национальных праздников, настолько же многочисленных, насколько и мало посещаемых. Так, в статье 301 главы X «Народное просвещение» Конституции III года предусмотрено: «Должны быть установлены национальные праздники для поддержания братства граждан и для укрепления их уважения к конституции, родине и законам». Со временем список этих праздников расширился, ознаменовывая великие события революции. Речь шла о том, чтобы мобилизовать все виды искусства в период массовых собраний, управлять чувствами людьми с целью их перевоспитания в республиканцев.

<sup>23</sup> См.: Le Moniteur universel. 18 germinal an VI. P. 793–794.

<sup>24</sup> См.: Le Moniteur universel. 18 germinal an VI. P. 794.

<sup>25</sup> Суть подобной религии заключалась в замене христианского дня Господня (воскресенья) квазирелигиозным праздником в день отдыха в десятидневную неделю. – *Прим. ред.*

<sup>26</sup> См.: Le Moniteur universel. 16 fructidor an VI. P. 1388.

Дискурс сохранения стал повсеместным, что привело к брюмерскому перевороту<sup>27</sup>, позволившему наиболее умелым политикам из числа термидорианцев проводить провести изменения, необходимые для сохранения «достижений революции», завершив тем самым десять лет беззакония, революционных потрясений и насилия. В день переворота Наполеон Бонапарт решительно заявил: «Революция неотделима от тех принципов, которые положили ей начало: она окончена»<sup>28</sup>. Учитывая революционное наследие и традиции дореволюционной Франции, Наполеон стремился стать основателем нового общественного порядка, опирающегося на авторитет позитивного права, административную централизацию и защиту личных интересов.

Для обеспечения стабильности конституционного строя по инициативе аббата Сиеса был учрежден т.н. Консервативный сенат. Будучи далеким от роли хранителя основного закона, проверяющего принимаемые законодательные акты на их конституционность, Сенат должен был быть стать инструментом в руках Наполеона Бонапарта для защиты нового режима, предоставляющим юридическое обоснование действий против врагов установившегося порядка. Таким образом, цели Сената были ближе логике правовой теории Карла Шмидта, чем Ганса Кельзена<sup>29</sup>.

Для того чтобы гарантировать сохранение и стабильность общественного порядка, Бонапарт возглавил разработку Гражданского кодекса, начатую десятью годами ранее, но погрязшую в гуще множества законопроектов, разрабатываемых сменяющимися друг

---

<sup>27</sup> Переворот 18 брюмера – государственный переворот во Франции, состоявшийся 18 брюмера VIII года Республики (9 ноября 1799 года), в результате которого лишена власти Директория, разогнан парламент (Совет пятисот и Совет старейшин) и установлен консулат во главе с Наполеоном Бонапартом. – *Прим. ред.*

<sup>28</sup> См.: Déclaration des consuls de la République aux Français, du 24 Frimaire an VIII // Le Moniteur universel du 25 Frimaire an VIII. P. 1.

<sup>29</sup> Немецкий политический мыслитель и правовед Карл Шмитт (1888–1985) писал о праве государственной власти приостанавливать действие законов в чрезвычайных ситуациях, исходя из принципа, что воля суверена может диктовать закон. В отличие от него, австрийский юрист Ганс Кельзен (1881–1973), сторонник концепции юридического позитивизма, рассматривал закон как систему норм, независимую от политической целесообразности. – *Прим. ред.*

друга законодательными собраниями<sup>30</sup>. Как показывает Ксавье Мартен, речь шла о превращении эгоизма людей в питательную среду для социальной и правовой стабильности [Martin 2003]. На смену «морали долга» пришла «мораль интересов», о чем Шатобриан позже сожалел. Надеясь гражданский договор такой же юридической силой, что и закон, согласно статье 1134 Кодекса, законодательство вынуждает нестабильного по своей природе индивида соблюдать свои обязательства. Если законодательство восстанавливает авторитет отца семейства, то это происходит не из уважения к силе естественного права, а потому, что данный авторитет считается необходимым для общественного порядка и позволяет отцам, используя наследство как оружие, подавлять в семье поведение, с которым государству неуместно бороться. По мнению авторов Гражданского кодекса, отцовский авторитет – это не что иное, как намеренно сделанная уступка законодателя. Неслучайно на Государственном совете Наполеон Бонапарт, следуя номиналистской логике, которая подготовила юридические и биоэтические приемы нашего третьего тысячелетия, заявил, что когда существует государство, то «именно закон делает отцов».

### **3. Сохранение достижений монархии и хартии**

В 1814 году восстановление монархии, казалось, должно было привести к слиянию двух видов консерватизма. Правительство Людовика XVIII проявило стремление «стереть прошлое» и примирить две Франции, которые противостояли друг другу в течение двадцати пяти лет. Шатобриан писал: «Чтобы залечить раны революции, Людовик XVIII... движется вперед с завещанием Людовика XVI в руках» [Chateaubriand 1814, 62]. Заявляя о «возобновлении цепи времен» и ставя точку в революции, Конституционная хартия, дарованная Людовиком XVIII 4 июня 1814 года, была основана на тонком и неоднозначном синтезе старого порядка и революции. Она восстановила верховную власть короля-католика, держащего священный венец помазания

---

<sup>30</sup> За первые десять лет после Великой французской революции сменились четыре высших законодательных органа: Учредительное собрание (1789–1791), Законодательное собрание (1791–1792), Национальный конвент (1792–1795) и двухпалатный законодательный корпус (1795–1799). – *Прим. ред.*

и соблюдавшего древние основные законы, при этом сохранила Гражданский кодекс и административную централизацию, т.е. основную часть правовых достижений революции. Частные интересы были защищены гарантией, предоставленной приобретателям национальной собственности, что их право пользования приобретенным во время революции имуществом не будет нарушено.

Впоследствии консерватизм нашел несколько различных политических проявлений. Во-первых, следует выделить течение «доктринеров» [Rosanvallon 1985; Broglie 1990; Theis 2008; Craiutu 2006], представленное Гизо<sup>31</sup>, Руайе-Колларом<sup>32</sup> и герцогом де Брольи<sup>33</sup>. Течение было направлено на преодоление противоречия между национальным суверенитетом и королевским суверенитетом путем утверждения суверенитета разума и справедливости. Заявленный ими отказ от принципа верховенства воли гражданина – наиболее консервативная черта мысли «доктринеров». Законодательная деятельность берет свой исток не в акте волеизъявления, а в знании того, как отличать, что разумно и справедливо, в умении находить подход, который позволил бы уменьшить возможные противоречия между легитимным порядком и легальным порядком. Историк-медиевист Гизо обращает внимание на важность соблюдения справедливости действий правительства. Хотя Гизо, как предполагается, не изучал томистскую философию, однако как историк не мог не знать, что принцип достижения справедливости в публичном праве присутствовал еще в актах, составленных канцелярией во время правления Капетингов.

Во-вторых, на то, чтобы представлять консерватизм, претендовала «партия роялистов», о чем свидетельствует факт основания в 1818 году газеты *Le Conservateur*, с которой сотрудничали Шатобриан, Виллель, Полиньяк, Кергорле, Кастельбажак, Френийи, Фьеве, Мартенвиль, Ламенне и Бональд. «*Le Conservateur*» поддержит религию, короля, свободу, Хартию и

---

<sup>31</sup> Франсуа-Пьер-Гийом Гизо (1787–1874) – политический деятель (глава правительства Франции в 1847–1848 годах), историк. – *Прим. ред.*

<sup>32</sup> Пьер Поль Руайе-Коллар (1763–1845) – французский политический деятель и философ. – *Прим. ред.*

<sup>33</sup> Ашиль Шарль Леонс Виктор герцог де Брольи (1718–1804) – французский государственный деятель, 16-й премьер-министр Франции, российский генерал-фельдмаршал (1797 год). – *Прим. ред.*

честных людей», – объявляет Шатобриан [Chateaubriand 1818a, 7], отвергавший подобный консерватизм во всех областях, включая защиту исторического наследия, которое часто находится под угрозой. Система взглядов, изложенная в работе графа де Кергорле [Pichot-Bravard 2013a, 49–65], описывает синтез, проделанный «партией роялистов». Несмотря на релятивистские уступки, вероятно, тактического характера, проявляется стремление «придерживаться здравых доктрин», в основе которых лежит «система легитимности», поскольку «она единственная, кто гарантирует гражданам великих и древних монархий сохранение их социальных прав и общественного спокойствия, их морали и счастья». Приверженность королю опирается на приверженность Хартии, т.к. она является «сознательной уступкой нашего законного короля», сохранение которой... основано на мощнейшей из всех гарантий – на королевской чести» [Kergorlay 1818, 395–396]. Идейный кружок газеты *Le Conservateur* намеревался работать над уменьшением искажений, существующих между законным порядком и принятым порядком, что, по их мнению, предполагало замену либеральных законов на законы, квалифицируемые как «монархические», однако такая замена ограничивала значимые философские вопросы узкими рамками партийной борьбы.

Тем не менее представители идейного кружка проделали настоящую работу по углублению своего учения. Их консерватизм является не просто ситуативным. Он заново раскрывает основные черты классической философии, действуя местами неуверенно ввиду незнания томизма. Можно привести два наглядных примера. Во-первых, в статье, посвященной «морали интересов» и «морали обязанностей», под словом «обязанности» Шатобриан понимает власть естественного порядка, «обладающего божественным началом и исходящего в первую очередь из семьи, в которой он устанавливает настоящие отношения между отцом и детьми; отсюда естественный порядок распространяется на все общество и, разделившись на две ветви, в политическом смысле регулирует отношения между королем и подданными и устанавливает в моральном смысле цепочку услуг и защиты, благ и признания». Затем он, хотя и изъясняясь не совсем логично, выступает с разумной критикой правового позитивизма: «Что значат законы без обязанностей? Они являются законами до тех пор, пока я буду



самым слабым; в тот день, когда я стану самым сильным, меня не остановят никакие обязанности, я буду смеяться над этими законами и буду следовать другим» [Chateaubriand 1818b, 471]. Во-вторых, в работе «Мировоззрение» Кергорле утверждает, что восстановление принятого порядка позволит возродить гармонию в христианском обществе, основанном на политической дружбе. Отвергая воинственность и космополитизм революционных умов, он утверждал: «Если каждый народ должен любить и чтить все народы, если каждый человек должен любить и чтить всех людей, тогда каждый гражданин разве не должен любить и чтить своих сограждан... Христианское милосердие является наиболее полным и чистым проявлением чувства взаимной привязанности, которое Бог, сотворяя людей, вложил в их сердца» [Kergorlay 1818, 401].

Если политическое убийство герцога Беррийского<sup>34</sup> облегчило «партии роялистов» доступ к власти, то восстановление легитимного порядка, как известно, провалилось из-за Июльской революции 1830 года. Существует множество причин этой неудачи, и они могут послужить материалом для глубокого междисциплинарного исследования. В их числе – невозможность слияния в гармоничное, связанное целое естественного порядка христианской монархии и установленного Наполеоном законного порядка ввиду того, что они подчинялись радикально противоположным философским, политическим и социальным логикам. Реставрация согласилась на такой особый компромисс, чтобы залечить раны, полученные в ходе Великой французской революции, и достичь примирения французов. Но этого не случилось во многом потому, что любое примирение требует искренней приверженности двух противоборствующих сторон, на что вольтерьянская буржуазия отказалась идти. «Мораль долга» не смогла подменить «мораль интересов». Материализм и утилитаризм Кодекса Наполеона препятствовали восстановлению политической дружбы между

---

<sup>34</sup> Шарль-Фердинанд, герцог Беррийский (иногда также Карл-Фердинанд) – наследник французского престола, второй сын графа Карла д'Артуа (будущего короля Карла X) и Марии-Терезы Савойской. В момент, когда герцог провожал супругу из оперы к экипажу, 13 февраля 1820 года, был смертельно ранен ножом рабочим Луи Лувелем и умер на следующий день. – *Прим. ред.*

французами, которая со времен Аристотеля была одним из основных требований общественного блага.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бёрк 1992 – *Bёрк Э.* Размышления о революции во Франции. – London: Overseas Publications Interchange, 1992.

Bénéton 1988 – *Bénéton P.* Le Conservatisme. – Paris: PUF, 1988.

Bluche, Rials 1983 – *Frédéric B., Stéphane R.* Fausses droites, centres morts et vrais modérés dans la vie politique contemporaine // *Revue de la Recherche juridique.* 1983. N° 3. P. 611–627.

Bonald 1815 – *Bonald L. de.* Considérations sur la Noblesse // *Bonald L. de.* Œuvres complètes de M. de Bonald. T. II. – Paris: Migne, 1815. P. 668–680.

Bonald 1817 – *Bonald L. de.* Législation primitive considérée par la raison. T. I. – Paris, 1817.

Bonald 1864 – *Bonald L. de.* Théorie du Pouvoir // *Bonald L. de.* Œuvres complètes de M. de Bonald. T. I. – Paris: Migne, 1864. P. 122–954.

Broglie 1990 – *Broglie G. de.* Guizot. – Paris: Perrin, 1990.

Burke 1989 – *Burke E.* Réflexions sur la Révolution en France / trad. par P. Andler. – Paris: Hachette, 1989.

Chateaubriand 1814 – *Chateaubriand F.-R. de.* De Buonaparte et des Bourbons. – Paris: Mame Frères, 1814.

Chateaubriand 1818a – *Chateaubriand F.-R. de.* Lettre de M. le Vicomte Chateaubriand, exposant les principes dans lesquels *le Conservateur* doit être rédigé // *Le Conservateur.* 1818. T. I. P. 1–48.

Chateaubriand 1818b – *Chateaubriand F.-R. de.* De la morale des intérêts et de celles des devoirs, ou du système ministériel considéré dans ses effets moraux // *Le Conservateur.* 1818. T. I. P. 466–478.

Constant 1988 – *Constant B.* De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s’y rallier. – Paris: Flammarion, 1988.

Craiuțu 2006 – *Craiuțu A.* Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration. – Paris: Plon, 2006.

Demouy 2016 – *Demouy P.* Le Sacre du Roi. – Strasbourg: La Nuée bleue, 2016.

Flammernont 1888 – *Flammernont J.* Les Remontrances du Parlement de Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle. – Paris: Imprimerie nationale, 1888.

Furet 2007 – *Furet F.* La Révolution Française. – Paris: Gallimard, 2007.

Hautebert 2011 – *Hautebert J.* Conservatisme et libéralisme, relire Burke // *Revue Catholica.* 2011. No. 111.

Kergorlay 1818 – *Kergorlay F. de.* Profession de Foi d’un ami de son pays // *Le Conservateur.* 1818. T. I. P. 393–402.

Le conservatisme... 2022 – Le conservatisme. Nature, enjeux limites / sous la dir. de M. Boyancé, B. Guéry. – Paris: Presses universitaires de l'IPC, 2022.

Martin 2003 – *Martin X.* Mythologie du Code Napoléon. – Bouère: DMM, 2003.

Parole de Dieu... 1979 – Parole de Dieu et Révolution ; les sermons d'un curé angevin avant et pendant la guerre de Vendée / présenté par F. Lebrun. – Toulouse: Privat, 1979.

Pichot-Bravard 2013a – *Pichot-Bravard P.* Le comte de Kergorlay. Un homme libre au service du Roi et du Droit // Revue de la nouvelle société des études sur la Restauration. 2013. N° XII. P. 49–65.

Pichot-Bravard 2013b – *Pichot-Bravard P.* Le duc de Saint-Simon et la conservation de la royauté traditionnelle // Mémoires, Académie d'Angers, XXVIII. P. 163–172.

Pichot-Bravard 2015a – *Pichot-Bravard P.* Les théoriciens de la Restauration en France // Aportes. 2015. Vol. 30. N° 87. P. 35–45.

Pichot-Bravard 2015b – *Pichot-Bravard P.* La Révolution française / 2<sup>ème</sup> édition. – Versailles: Via Romana, 2015.

Pichot-Bravard 2019a – *Pichot-Bravard P.* Le coup d'Etat du Tiers // 1789–1795 La fabrique de la Terreur, Le Figaro Histoire. 2019. N° 43. P. 42–49.

Pichot-Bravard 2019b – *Pichot-Bravard P.* La véritable paix. – Les cahiers Guy Augé, 2019, P. 27–48.

Rials 1986 – *Rials S.* Révolution et Contre-Révolution. – Paris: D.U.C., 1986.

Rosanvallon 1985 – *Rosanvallon P.* Le moment Guizot. – Paris: Galimard, 1985.

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

Saint-Victor 1992 – *de Saint-Victor J.* La chute des aristocrates. – Paris: Perrin, 1992.

Tercier 1989 – *Tercier C.A.* Mémoires d'un chouan (1792–1802). – Paris: Tallandier, 1989.

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

#### REFERENCES

Bénéton P. (1988) *Le Conservatisme*. Paris: PUF (in French).

Bluche & Rials (1983) Fausses droites, centres morts et vrais modérés dans la vie politique contemporaine. *Revue de la Recherche juridique*. No. 3, pp. 611–627 (in French).

Bonald L. de (1815) *Considérations sur la Noblesse*. In: Bonald L. de. *Œuvres complètes de M. de Bonald* (Vol. 2, pp. 668–680). Paris: Migne (in French).

Bonald L. de (1817) *Législation primitive considérée par la raison* (Vol. 1). Paris (in French).

Bonald L. de (1864) *Théorie du Pouvoir*. In: Bonald L. de. *Œuvres complètes de M. de Bonald* (Vol. 1, pp. 122–954). Paris: Migne (in French).

Boyancé M. & Guéry B. (2022) *Le conservatisme. Nature, enjeux limites*. Paris: Presses universitaires de l'IPC (in French).

Brogie G. de (1990) *Guizot*. Paris: Perrin (in French).

Burke E. (1989) *Réflexions sur la Révolution en France* (P. Andler, Trad.). Paris: Hachette (French translation).

Burke E. (1992) *Reflections on the Revolution in France*. London: Overseas Publications Interchange (Russian translation).

Chateaubriand F.-R. de (1814) *De Buonaparte et des Bourbons*. Paris: Mame Frères (in French).

Chateaubriand F.-R. de (1818a) Lettre de M. le Vicomte Chateaubriand, exposant les principes dans lesquels *le Conservateur* doit être rédigé. *Le Conservateur*. Vol. 1, pp. 1–48 (in French).

Chateaubriand F.-R. de (1818b) De la morale des intérêts et de celles des devoirs, ou du système ministériel considéré dans ses effets moraux. *Le Conservateur*. Vol. 1, pp. 466–478 (in French).

Constant B. (1988) *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*. Paris: Flammarion: 1988 (in French).

Craiu A. (2006) *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctinaires sous la Restauration*. Paris: Plon (in French).

Demouy P. (2016) *Le Sacre du Roi*. Strasbourg: La Nuée bleue (in French).

Flammernont J. (1888) *Les Remontrances du Parlement de Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Imprimerie nationale (in French).

Hautebert J. (2011) Conservatisme et libéralisme, relire Burke. *Revue Catholica*. No. 111 (in French).

Furet F. (2007) *La Révolution Française*. Paris: Gallimard (in French).

Kergorlay F. de (1818) Profession de Foi d'un ami de son pays. *Le Conservateur*. Vol. 1, pp. 393–402 (in French).

Martin X. (2003) *Mythologie du Code Napoléon*. Bouère: DMM (in French).

Lebrun F. (Ed.) (1979) *Parole de Dieu et Révolution ; les sermons d'un curé angevin avant et pendant la guerre de Vendée*. Toulouse: Privat (in French).

Pichot-Bravard P. (2013) Le comte de Kergorlay. Un homme libre au service du Roi et du Droit. *Revue de la nouvelle société des études sur la Restauration*. Vol. 12, pp. 49–65 (in French).

Pichot-Bravard P. (2013) Le duc de Saint-Simon et la conservation de la royauté traditionnelle. *Mémoires, Académie d'Angers*. Vol. 28, pp. 163–172 (in French).

Pichot-Bravard P. (2015a) Les théoriciens de la Restauration en France. *Aportes*. Vol. 30, no. 87, pp. 35–45 (in French).

Pichot-Bravard P. (2015b) *La Révolution française* (2<sup>nd</sup> ed.). Versailles: Via Romana (in French).

Pichot-Bravard P. (2019a) Le coup d'Etat du Tiers. 1789–1795 La fabrique de la Terreur, *Le Figaro Histoire*. No. 43, pp. 42–49 (in French).

Pichot-Bravard P. (2019b) La véritable paix. *Les cahiers Guy Augé* (in French), 2019, P. 27–48.

Rials S. (1986) *Révolution et Contre-Révolution*. Paris: D.U.C. (in French).

Rosanvallon P. (1985) *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard (in French).

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

Saint-Victor J. de (1992) *La chute des aristocrates*. Paris: Perrin (in French).

Tercier C.A. (1989) *Mémoires d'un chouan (1792–1802)*. Paris: Tallandier (in French).

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

## **Philosophy as Knowledge of Things: Michel Bastit and the Necessity of Realism**

*G. Golfin*

*Collège Saint-Germain, Paris, France*

### **Abstract**

Excluding the media's misuse of the word "philosopher" to describe almost any book writer, aside from novelists and historians, the prevailing perception of "French philosophy" continues to focus on Foucault, Derrida, and the "deconstruction school." This persistent image, partly due to widespread distortion, nonetheless bears witness to the difficulty that France faces in revising its conceptions of man and human relations to the world, beyond a purely critical approach. The importance of the work of Michel Bastit, who is an active voice in contemporary philosophy, appears then to lie in this effort to restore philosophy as a branch of knowledge, which is the first condition for re-engaging with natural wisdom. In the article, I have only given some glimpses of his work and have not discussed the full strength of all his arguments. However, what I have exposed seems sufficient to realize that the main thing Michel Bastit teaches us is that if we want to restore wisdom and establish a respectful relation to nature as well as plainly peaceful and fruitful relations between men in society, the first condition is to turn back to things, both natural and human. The technical manipulation of nature, and even of man himself, is preceded by an intellectual manipulation that leads us to think that, after all, things are nothing. "Things are not things" – this may summarize modern thinking if we are willing to give the proposition the various senses it can endorse. On the contrary, Michel Bastit tells us that things are indispensable, and that in both a practical and a theoretical approach, we cannot do without them. This is true because, at the very root of things, there is always an act, and the act, if one may say so, is the more real part of reality, without which there simply would be no existence.

**Keywords:** contemporary philosophy, French philosophy, ontology, metaphysics, theology, theory of knowledge, Aristotelianism, Thomism.

**Guilhem Golfin** – Doctor of Philosophy, co-founder of Collège Saint-Germain, member of the Montalembert Institute of Ethics and Politics.  
guilhem\_golfin@yahoo.fr

**For citation:** Golfin G. (2022) Philosophy as Knowledge of Things: Michel Bastit and the Necessity of Realism. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 65, no. 4, pp. 141–159.  
DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-141-159

## Философия как познание вещей: Мишель Бастит и необходимость реализма

Г. Гольфен  
Коллеж Сен-Жермен, Париж, Франция

### Аннотация

Оставив в стороне неправильное использование слова «философ» в средствах массовой информации для обозначения почти любого автора, исключая писателей и историков, до сих пор в представлении большинства современная французская философия сформирована Фуко, Деррида и традицией деконструктивизма. Опять же отчасти из-за широко распространенного искажения, это устойчивое представление тем не менее свидетельствует о трудностях, с которыми сталкивается французская философия в попытке пересмотреть подходы к пониманию человека и его положения в мире, выходя за рамки чисто критического подхода. Таким образом, важность исследований Мишеля Бастита заключается в работе над тем, чтобы восстановить философию как отрасль знания, что является первым условием возобновления нашей связи с философской мудростью. В настоящей статье в общих чертах изложены его идеи и работы, продемонстрирована сила лишь части его аргументов. Но того, что изложено, кажется достаточным, чтобы понять, что главное, чему учит Мишель Бастит, состоит в том, что если мы хотим восстановить мудрость и уважительное отношение к природе, а также просто мирные и плодотворные отношения между людьми в обществе, то первое условие, которого следует придерживаться, – это вернуться к вещам, естественным и человеческим. Техническому манипулированию природой и даже самим человеком предшествует интеллектуальное манипулирование, которое приводит нас к мысли, что, в конце концов, вещи – ничто. «Вещи – это не вещи»: именно так можно резюмировать современное мышление, если мы

согласимся ограничить философствование произвольным приданием концептам различных смыслов, которые только можно им приписать. Напротив, Мишель Бастит утверждает, что вещи необходимы и что как в практическом, так и в теоретическом подходе мы не можем обойтись без них. Это так, ибо в самой основе вещей всегда лежит действие, а действие, если можно так выразиться, является той реальной частью действительности, без которой просто не было бы бытия.

**Ключевые слова:** современная философия, французская философия, онтология, метафизика, теология, теория познания, аристотелизм, томизм.

**Гольфен Гильем** – доктор философии, соучредитель коллежа Сен-Жермен, член Института этики и политики Монталамбера.  
guilhem\_golfin@yahoo.fr

**Для цитирования:** *Гольфен Г.* Философия как познание вещей: Мишель Бастит и необходимость реализма // *Философские науки.* 2022. Т. 65. № 4. С. 141–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-141-159

There is only one ideal which has ever been common to all true French people and still can remain so: humanism. Saying so, I do not only refer to the art of writing in the manner of Xenophon and of Cicero, but above all to some precise conception of nature and man. As long as this conception is maintained, the word “France” will have the same meaning; if one day, it is to disappear and to be replaced by another, people may still talk about France, but all that we love in her today will have ceased to be.

What this humanism implies first and foremost is realism.

Étienne Gilson. *Pour un ordre catholique*<sup>1</sup>

## Introduction

If we leave out misuse of the word “philosopher” in the media to designate almost any book writer, excluding novelists and historians, when one thinks about “French philosophy,” one usually still thinks

---

<sup>1</sup> See: [Gilson 1934, 83–84].



about Foucault, Derrida and the “deconstruction school.” Again partly due to a widespread distortion, this persistent image nonetheless bears witness to the difficulty that France faces in revising its modes of conception of man and of human relation to the world, beyond a pure critical approach.

Obviously, other ways of thinking, and more constructive ones, do exist in France. They are either traditional, like phenomenology, or more recent, like increasingly ongoing adoption of Anglo-Saxon analytical philosophy, over recent decades. These are the two schools which form the mainstream of the present-day French philosophical landscape.

With recent or currently active authors such as Jean-Luc Marion or Michel Henry, or, in a different way Paul Ricœur, contemporary French phenomenology obviously keeps on writing a long history. Its origins can be found, beyond the philosophy of Husserl and Heidegger, in the French spiritualist tradition of the 19<sup>th</sup> century, and, among others, in the thought of Maine de Biran. It often leads these authors to examine metaphysics, usually in relation to religious questioning, and always in a perspective of subjectivism and of some kind of idealism.

Analytical philosophy shows a great diversity in its themes, covering almost all the fields of philosophical investigation. Its main characteristic is indeed its realistic approach, at least from the point of view of methods. Problems are discussed *per se*, without any *a priori* proscription, even in metaphysics, where the Kantian interdict upon reality in itself is ignored.

This is the case, for instance, with Frédéric Nef’s work, *What is Metaphysics?* which belongs to the growing set of metaphysical writings within this current<sup>2</sup>. This evolution of recent analytical philosophy, however, cannot remove its original commitment to the pure empirical-logical approach and its inability to overrule this approach. As a result, dynamic as it may be, its method has almost nothing to do with things in themselves. Indeed, Empiricism tends to reduce them to pure superficial facts without depth, only

---

<sup>2</sup> For a glance on this aspect of analytical philosophy, and against its traditional view as anti-metaphysical [Pouivet 2006].

endowed with linguistic expression. Although they may yield some results, such philosophical methods fail to restore philosophy into its real knowledge dimension, and then to deal again with rational wisdom. For they are above all concerned with mental processes, or, in the last analysis, with some kind of logic, rather than with things existing in the real world.

Apart from all these, however, a more effective philosophical realism, rooted in the Aristotelian tradition, has never ceased to exist in France and is still actual, although for the time being, in our universities it still does not have the dynamics it has gained for several decades now in the Anglo-Saxon world. The philosopher Michel Bastit is today undoubtedly its main representative in France, and his work deserves greater attention, both for the range of the field it covers and for its aim: to show the way to solve our present aporias by turning back to being and to consideration of nature.

Michel Bastit was born in 1951. He studied law and ancient philosophy simultaneously. Having received a doctorate degree in the philosophy of law, he first taught history of law at university. His critical analysis of different juridical positivisms helped him to realize that the problems of the modern notion of law, based on strict voluntarism, can only be solved philosophically as well as in a practical way, if we face the question of nature and of things in themselves. Then he was motivated to study philosophy as such, from logic to natural philosophy, metaphysics and natural theology, in order to justify by general inquiry, what his practical analysis had revealed. In his five main books and a large collection of articles, his work presents then a complete review of realistic philosophy, founded on precise critical analysis of Aristotelian, Thomist, and juridical texts of the tradition, as well as on the confrontation of both experience and actual main trends in philosophy, and even in natural science<sup>3</sup>. That is why this work is unique in the current French philosophic landscape. It is in itself an important work, for it discards all ideological approaches to philosophical problems and proves that realism is still a living philosophy, capable of solving

---

<sup>3</sup> See the bibliography of M. Bastit (<https://poincare.univ-lorraine.fr/fr/publications-detaillees-michel-bastit>).

many present-day aporias, theoretical as well as practical ones. The purpose of what follows is to expose the main features and stages of the thought process that led Michel Bastit from questioning the nature of law to natural theology.

### 1. Solving the aporias of modern law

At first, Michel Bastit studied the issue of law and the nature of law. The enquiry that he developed in *The Birth of Modern Law* [Bastit 1990] can be seen as continuing and deepening the work of the French jurist Michel Villey, who exposed how the nominalist turn in late medieval thought, and specifically in the philosophy of Occam, influenced the juridical attitudes and the way jurists conceived law. The English language usage here can be misleading, as it tends to use a single word, whereas French and Latin have two: Villey focused on law in the sense of the French word *droit* (or the Latin *jus*); and Bastit centred his study on law as *loi* (*lex*)<sup>4</sup>. Villey established that the nominalist philosophy made the notion of *jus* evolve in the direction of *power*, of individual power [Bastit 1990, 21; Bastit 2007, 771–773]. This evolution constitutes a complete disruption in approaching juridical phenomena. Based on this determination, and having first singled out all the problems set out by *lex* in the present and recent past context, Bastit searched for the relation between this conception of *jus* and the modern conception of *lex* as a command, *i.e.*, as a pure act of will – by contrast with the Greek, Latin, and classical medieval understanding of the same as an act of reason. In modern logic, *lex*, giving individuals their rights, and the command-conception of *lex* precedes logically the power-concept of *jus*. Therefore, the hypothesis of Bastit was that this must also have preceded it historically. Philosophically, it means that the evolution induced by nominalism made the concept of *lex* obscure.

Actually, the problems set out by modern *lex* are numerous. There is the problem of its authority, in comparison with other sources of *jus*, such as the custom. There is the difficulty of interpreting *lex* in itself, either in a general way or of specific laws. There is also the problem

---

<sup>4</sup> We will use in what follows the Latin words *jus* and *lex*, in order to avoid any ambiguity.

of the genesis of *lex*, and consequently of its evolution, either by some general will or the will of a legislator, with all the fictitious imageries that surround such considerations – such as the mythical social contract.

The result of such a situation is a weakening of *lex*. As a consequence, there is an excessive increase of norms, in order first for them to gain strength by systematic coherence, and secondly, because of the great number of interpretations and refinement that the uncertainty about the *lex* makes necessary. Another consequence is the juridical instability, which is a sign of the amorality of *lex* when that is reduced to a pure technical rule and is in complete dependence on the will of the legislator, whoever this one should be.

The point of view of philosophy in its concern to set up the foundation of law is no better, and is mostly parallel to the juridical thought. Two main conceptions must be drawn: legalist positivism and sociologism. For the first one, *lex* is founded on sovereign will, either of the legislator or of the citizens. It develops itself in a systematic way, which can be purely rationalistic (Kelsen) or moral (Fuller). The sociological approach conceives *lex* as the expression, or as some juridical transcription, of the evolutionary customs of the people. This is a pure relativist concept of law.

The two notions are opposed, since in the first one the *lex* is primary and conceived as a pure act of will, whereas in the second one it is a simple consequence of the social habits, and treated as a fact. But they share the feature that the *lex* has no foundation in real order, but only in some kind of will, though in the latter this will should be anonymous. The two are juridical positivisms, and in both cases, “*jus* and *lex* must be observed as facts which exist, without any reference to the order of the world” [Bastit 1990, 17–18]. They are also “philosophical positivisms, for which reality is devoid of order, and consequently unable to give information on the *lex*” [Bastit 1990]. Hence, there must be a common source for both of these conceptions of *lex*. And here, Bastit joins the thesis of Villey on the fundamental role of Occam’s nominalism for the manner of considering law in its two aspects, from the end of the so-called medieval era and the dawn of modernity. However, because of the pre-eminence of the command-conception of *lex* over the power-conception of *jus*, one

just needs to go back beyond Occam, to the thesis of Duns Scotus, who first put forth the role of will.

At the same time, this historical and doxographical thesis gives a clue to understanding the cause of the confusion around *lex*. For the nominalist philosophy was born against another one, whose definition may give some information on “the features that should be taken into account by reality so that it be at the source of the *lex* without reducing it to an act of will or to a fact” [Bastit 1990, 18]. Now, it is clear that this opposing philosophy is mainly Thomist Aristotelianism. From a historical point of view, then, the problem is to determine how the thought of Occam was transmitted to Hobbes<sup>5</sup> and to German jurists, who are the primary sources of modern practical philosophy. And for this, the name of Francisco Suarez is the first one, as it was him who gave birth to classical metaphysics (so far as Kantian criticism) as well as to modern natural law. But from a philosophical point of view, the problem is to “extract the principles that would enable us to think of the *lex* within an order that can tie the *lex* to reality and put it ‘at its place’” [Bastit 1990, 22]. In other words, the aim is to “delimit the ground element which has disappeared in modern thoughts and which constitutes for them some original sin, common to all descenders of nominalism” [Bastit 1990].

Now, as full analysis of the birth of modern *lex* shows, this basic element is nothing else but *res*: “Beyond any shadow of doubt, the giving up of any reference to a *res*, that is to a reality outside of us, is what explains the history’s development that we have just followed” [Bastit 1990, 362]. Actually, one consequence of the emphasis that Duns Scotus laid on will is the thesis that the essence of individual things is beyond the grasp of human intelligence, at least in his present status of *viator*<sup>6</sup>. Occam enhanced that by reducing the term of essence to a simple name, and the thing in itself to a pure empirical fact, void of any proper intelligibility. The *res*, and therefore being

<sup>5</sup> The role played by Hobbes is fundamental, for he is the one who is most conscious of departing from Aristotelianism, and who in the same time claims to be nominalist.

<sup>6</sup> *I.e.*, in the present life, where man sees his intelligence weakened by the original sin.

having been cast away, “as long as we stay in the structure set up by nominalism’s development, the *lex* can only be an immanent production of a legislator’s work” [Bastit 1990, 362]. But the problem is that the juridical science, as well as philosophy of law, cannot do without this relation to reality, as it is not a pure empirical term, sensitive to all attempts of will. For then it faces insuperable contradictions, first between the general will which one supposes to be a form of law, and the innumerable particular cases, which appear to be either exceptions, or even contradictions to the former: only the reference to a *real* case, to a public *res* which is simultaneously one and diverse, united by the aim all citizens aspire to, can provide the legislator with an analogical principle that can adapt to cases that are partly familiar and partly new. Another group of contradictions arises between the faculties that the legislator makes use of, *i.e.*, intelligence and will. Without any *res* indeed, either intelligence is free to cast the net of its concepts on society and social relations, or the will can freely express itself, without any rational regulation. In the first case, will is forced to submit to a chain of prescriptions, and in the logic of positivism, to act will mean to obey strictly to the letter of the *lex*. In the second case, the action is without any wisdom, and looks very much like pure intuition. In both cases, the action is arbitrary (for, without outside reference, the rational forms that the intelligence puts forth do not have any justification but the will to imprison reality in its conception), and therefore ideological. The law is then not to deliver justice, but to remodel the social and human reality according to some preconception. This is totally subverted.

## 2. Ontology

Having thus underlined the necessity of taking into account things as a real term for juridical thought, Bastit was logically led to study the constitution of things as such, in a theoretical approach, and beyond, in a general way, to study metaphysics. This is the aim of a series of his three books, devoted respectively to ontology [Bastit 1997], to the causes of being [Bastit 2002], and to substance [Bastit 2012]. These three studies are complementary and offer an almost complete view of nature, *i.e.*, of the composition and government of things.

In *The Principles of Things in Medieval Ontology* (Thomas Aquinas, Scotus, Occam), Bastit reasserts that the only way to escape voluntarism and rationalism is to go back to things, which is true in practical matters as well as in theoretical ones. In both cases, knowledge “gives way to the emergence of things”, the opposite of what Heidegger called *enframing* (*Gestell*), that is to say some kind of reduction of reality to something understandable by reason and open to human manipulation. On the contrary, things, either natural or human, exist by themselves, as stuff that human intelligence can explore but that it cannot reduce to its proper schemes of thought. Which is just shown by the relational nature of knowledge.

But here another question arises. Is such a way of thinking, the one of the ancient Greeks, not pulled off by the thesis of *creation*? Indeed, creation implies an essential dependence of things on a primary cause. Does this dependence not imply, by consequence, a lack of proper consistency for the things? As another philosopher wrote, “how is it possible, without losing its being or without contradiction, to have a reality *per se* and to be entirely related to another?” [Courtès 1998, 30]. In other words, is it possible to be at the same time a real consistent *being* and a *creature*? Are these two notions not contradictory? The risk is, to conceive things as entirely open to manipulation, either divine or (consequently) human, as if they were some plastic matters void of any characteristic properties. The problem appeared as soon as a creative primary cause was said to have given origin to the world; hence, from the strictly philosophical point of view, in the context of Arabic philosophy, first and foremost in the radical doctrine of the Ash’arites, as well as in the Christian medieval context<sup>7</sup>. Theologically, Christian thought was equal to facing such a problem: the biblical concept of the Creation declares that the world is good, and the incarnation of the Word in Christ comes to confirm this view in a most radical manner. This concept rejects the idea that the creation can be inconsistent. But on the purely philosophical level, the solution came from a renewal of the Aristotelian doctrine. Indeed, “to turn toward the Stagirite

<sup>7</sup> The thought of the Fathers of the Church was above all centred on religious theological questions and did not treat such a problem in itself.

means at once to find in the things their proper nature, a movement and an end which make them protected against manipulation” [Bastit 1997, 13]. Therefore, it is necessary to go back to medieval ontology in order to understand first how to unify the two aspects of things, that of *being* and that of a *creature*. Secondly, this focus may help to understand the shift toward an ontological devaluation of things which occurred in the late medieval era, and grew on and on during the modern times, the cause of which is entangled in religious theological questions and, at the same time, in natural theology, or metaphysics. This shift is what produced Duns Scotus’ teaching and the nominalist reaction against it, where the Thomist metaphysics reaches a balance more in accordance with Christian thought and natural experience. Bastit shows that by systematic comparative study of the theses of these three great theologians and philosophers on the natural theological science, on the constitution of things, and on their government both by God and man. In this way, Bastit displays why Scotus’ voluntarism leads to a noticeable distortion of practical judgment, freed from the order of things, a position that Occam radicalises in conceiving the wills as antagonist absolutes. That would become Hobbes’ principle of practical reasoning.

From a historical point of view, as well as from a strict philosophical one, medieval ontology is therefore the main key for the one who wants to realise what is what we usually call modernity. The intelligibility of this lies in the theological and metaphysical discussions, which at least opened the possibility of this purely technical view of things that is typical of modern times.

But the analysis is also of course plainly philosophical. Its result here is first to assert that a realistic ontology is not only fully available, even in a theological context in which it is actually the one that best fits the theological data, but beyond this, it is to reaffirm that philosophical realism is necessary because the very process of cognition implies turning back to things. Such an attitude is the only way to avoid falling into the aporias of voluntarism or rationalism.

Now, realism is defined as affirmation of the plain reality of concrete beings, and then of the reality of movement and change,



which requires dynamic principles, not only to be explained, but above all to be produced. Such dynamic principles are what we call causes, and realism is inseparably linked to a philosophy of causes. That implies giving its correct interpretation, which means first understanding the causes of being. This is the purpose of *The Four Causes of Being According to Aristotle's Primary Philosophy*.

Bastit begins this book by mentioning the contempt that contemporary philosophy shows toward the origins of causes, and he explains why philosophical realism is necessary for reliable evaluation of human experience.

The same problematic topic as *supra* can globally be found at the root of the actual configuration, between rationalism and pure empirical philosophy. On the one hand, classical phenomenology tries to unveil the transcendental structure of the *ego*, and it is engaged in continuous analysis of the spiritual inner forms of consciousness. But with these preoccupations, it overlooks the very issue of being. Heidegger protested against this, but he confused forgetting of the being with rational analysis as such, and thus came to condemn all consideration of causes as if it were a point of departure of the so-called forgetting of being. Then, he took refuge in poetry. On the other hand, analytical philosophy focuses first and foremost on analysis of language and of the sensible universe.

Nevertheless, this analytical tradition displays some interest for causality, beyond its focus on language and on empirical data, so analytical philosophers have studied logical, physical, and ethical aspects of causality for a long time. But their empirical bias prevents them from developing a plain concept of causes. They truly remain prisoners of the arguments developed by Hume and cannot help reducing such causes to efficiency or to matter. Finally, if they reach the notion of form and formal cause, they usually reduce it to a purely external disposition. This is again unsatisfactory.

Actually, there have always been followers of Aristotle, but this intellectual climate has prevented most of these modern scholastic thinkers from interpreting the Aristotelian doctrine correctly. Partly because of their admiration of Heidegger, who is supposed to be the only philosopher who gives the right to talk about metaphysics, partly because of the

development of modern science, and especially of mathematical physics that may be interpreted as having refuted the Aristotelian physics once for all, as well as realistic natural philosophy, and then devalued the physical roots of the doctrine of causes, they tend to be silent on this point. Usually, they talk about the four causes in order to reduce them as quickly as possible to a single form, and then to understand causality as a pure analytical and *a priori* causality, and to equalize that with the principle of sufficient reason<sup>8</sup> [Laverdière 1969]. Again, this is misleading. As these modern scholastics are also theologians (at least philosophical theologians), they take the risk to misunderstand the natural causality, to the benefit of the unique divine causality. The scheme followed may then almost be one of *participation* and not one of *causality*. A shift toward Platonism tends to occur.

Therefore, it is necessary to go back to the original Aristotelian teaching, and at the same time, to experience. For experience shows that there is movement in nature, movement which is not chaotic, and which, in order to happen, needs some real principles of action, what we call *causes*. Aristotle's main concern was to give an account of that, and one of his most important teaching points is that for doing so, there is necessity to conceive causes in action.

Once again, then, realism as turning back to things, is unavoidable, and the only way to understand what that really means is to go back to the Aristotelian texts and to give them closer scrutiny, with the idea that the teaching of Stagirite is still quite valuable for us today. Beyond this book on the four causes of being, the interpretation of the Aristotelian work (as well as the one of St. Thomas Aquinas) is a complete display of the work of Michel Bastit, expressed in numerous articles<sup>9</sup>.

Such a perspective nevertheless leads us to face the question of *substance*. Actually, one can say that, while modern philosophy and science are in a general way founded on what can be called analytics of relations, Aristotelian philosophy is analytics of substance. That

---

<sup>8</sup> One can go to the work of Raymond Laverdière on the same theme, about such thomists as Garrigou-Lagrange, Fabro, Geiger, etc. (the work is rather an old one but still instructive) [Laverdière 1969].

<sup>9</sup> See again the bibliography of M. Bastit (<https://poincare.univ-lorraine.fr/fr/publications-detaillees-michel-bastit>).

is to say, the permanent element on which all science is necessarily founded is in the first case the relation<sup>10</sup>, when it is in the second case what the philosophical tradition has called *substance* – Latin translation of the πρώτη οὐσία of the *Categories*<sup>11</sup>. The substance, as it is understood in Aristotelian thought, is “an immanent principle of intelligibility that [is] also an ontologically constitutive principle” [Bastit 2012, 14] and at the same time a principle of action. But actually, modern thought seems to disprove this very notion of substance as a concrete and almost autonomous being, permanent with time passage and capable of activity. The defender of philosophical realism must then confront this challenge. Again, it is the very relevance of realism that is in question. This is the purpose of the book *The Substance*. Philosophically, it is only in the analytical school that the notion came to be again studied in our time, *i.e.*, in the countries that suffered least from the “Kantian epidemic” [Bastit 2012, 13], *i.e.*, in the Anglo-Saxon and Central European countries. There can be found a real concern for substance, void of all kinds of German idealism, with a true opening to metaphysics. All this makes the discussion of the thesis fruitful, but once more, the inability to transcend nominalism and the tendency to fall back on Platonism weaken a position that lacks metaphysical radicalism and does not proceed from analysis of language and logic to analysis of things. The problem is essentially the same as before: lack of consideration of actuality, of this dynamical core of things which in a single movement brings them to existence, endows them with properties and acts. Whether it be due to confusion between reality and thought, to concentration on analysis of language and the manner we talk about things, or to a loss of the metaphysical sense, that is to say to the inability to see in the empirical what is

<sup>10</sup> The classical notion of *the laws of nature*, that is at the core of modern science, is such a permanent relational element: it is expressed by a mathematical function which is nothing else but an ideal dynamical relation. – For an analysis of this point, one may see [Golfin 2018], especially chapters 5 and 6.

<sup>11</sup> See *Categories* chap. 5. – The accent put on the substance does not mean, of course, that the category of relation has no importance, all on the contrary. But it means that the relation cannot be analysed and understood if we do not refer it to the category of substance, on which it depends. And this is also true of all the larger field of qualities, or accidents.

not sensible, the insufficiency is the very same one as that which Aristotle criticised: in each case, the principles that are put forth *are not acts, i.e.*, principles that at the same and unique movement are principles of intelligibility and of action.

Now, what Bastit shows with force is that the only reality capable of assuring the existential unity of the thing, *and* its capacity to receive and support diverse qualifications, *and* its capacity to act – in other words, the only reality capable of embodying the cause of such being in all its aspects, is the substantial form. Form is the very core of the concrete being, inseparably united to matter and in this way transcending it on account of its actual definition, without nevertheless being entirely actual on account of its unity with matter. Only the form is able to do justice both to casual experience and to scientific analysis of beings.

Having demonstrated once again that Aristotle's analysis of substantial form is still valuable, and moreover is the only way to give a rational account of the world that we experience, Michel Bastit turned to natural theology. For, if actuality precedes potentiality, then the existence of forms that are not pure acts demands existence of at least one form that is such a pure act, and that, for this reason, is the cause of the former ones. This ontology may require theology to assist it.

### 3. Theology

Continuing his way in accordance with infallible logic, then Michel Bastit came to confront the theological question, and to travel the ultimate part of metaphysics, or natural theology. And this is the purpose of *The Principle of the World – the God of the Philosopher* [Bastit 2016].

Now, in a realistic perspective, the departure of natural theological reflexion is necessarily of a physical order. Actually, the general reflexion on this point, as we have just seen, is that we find at the core of the real world an act exerted by the form, and that this act, being incomplete, that is not a pure act, presupposes one perfect actual being that should be its cause. However, the experience of an incomplete act is nothing else for man but an experience of move-

ment and change. Consequently, the physical reality here assumes a first order importance, and it lies at the heart of reasoning.

Nevertheless, Bastit first examines a series of what we can call the preambles of scientific reasoning. The universality of religious belief, whose origin is first and foremost to be seen in contemplation of nature, gives some primary indication of the first principle, but some people get confused in its knowledge, which needs to be elaborated in a rigorous manner.

That is why it is necessary to come to examine different kinds of proof of the existence of the primary principle. Bastit begins by the confirmation theory of Swinburne, which reveals to be only probable, and the logical proof, through the examples of Saint Anselm, Gödel, and Plantinga, all examples that show weakness of such endeavours: the illegitimacy of switching from the thought of essence and of existence to the real existence of an essential being.

The field is then cleared for physical proofs, which come from examination of the hypothesis of temporal beginning to inquiry of cosmology and the cosmological application of the proof by movement. This implies prior study of the relation between modern physics and both natural philosophy and metaphysics. The core of the problem that philosophical realism faces is actually the following: the physical doctrine of movement as a state is in opposition to the Aristotelian doctrine of movement as a process<sup>12</sup>. Bastit concludes his study with an affirmation of a “moderate scientific realism”, which allows him to consider the physical data of mathematical physics from a realistic point of view, and to affirm the reality of movement of bodies, the reality of the cosmological time, the unity and limits of the universe considered as a whole body. Then it becomes possible to conceive causal relations between bodies.

Being then “provided with real movement and time, although potentially infinite, of a substantialist conception of field objects, of a non-temporal and realistic causality, it will be possible to induce from the movement of bodies, caused and testified by geodesics as well as by their deformation under impact of other material bodies,

---

<sup>12</sup> Some clarification of this problem can be found in my article [Golfin 2020, 233-264].

a causality concerning the field in itself. Then it will be time to confront these ideas with experimental cosmology. The necessity of a primary motionless reality which causes movement in itself that is potentially infinite and continuous will then appear clearly, and the reasoning to get to it by an ascent from specific causes to a primary cause will be logically and epistemologically controlled. It will then be possible to identify such a cause with the primary principle of metaphysics and with the God of religions” [Bastit 2016, 11]. After that, what will remain will be the study of the properties of this God.

The ontology is thus complete, and the activity which is in its very core is founded on a pure act. Philosophical realism finds its ultimate justification in the intellectual contemplation of this primary cause, the necessity of which appears clearly to the intelligence that has previously acknowledged the effectiveness of the act as a source of action.

### **Conclusion**

One of the main tragic features of modern thought is the separation of philosophy and science. This was in preparation from the beginning of modern times, and at least since the Cartesian view of a new practical – *i.e.*, technical – science, an opposite of the speculative science that was taught in universities, but it became plainly effective when this new science began to accumulate such successes that it came to fascinate minds and to impose itself on them. Then science became separated from all kinds of wisdom. And philosophy lost its knowledge dimension, to become discursive reasoning between opinions and logic, in all cases marked by its inability to provide any kind of actual necessity. But without the grasping of actual necessity, there is no hope of escaping the arbitrary, that is to say, the reign of will, and finally the reign of ideology. The separation between philosophy – or what we still keep naming so – and knowledge is a tragedy because it always means a fall into some sort of violence. Intellectual violence first, which in the end cannot but express itself in practical and political life. The first condition of morality is to think in the right manner.

The influence of this evolution on what we call science is not insignificant, for at least the result is the uncertainty about what

natural sciences help us to know of nature. Wisdom of any kind is always a capacity to judge: without wisdom science cannot in fact really realize itself.

The importance of the work of Michel Bastit appears then to be this effort to restore philosophy as a branch of knowledge, which is the first condition for renewing with natural wisdom. In what precedes, I have just given some glimpses of his work, and I have not discussed the strength of all his arguments. But what I have exposed seems sufficient to realize that the main thing Michel Bastit teaches us is that if we want to restore wisdom, and a respectful relation to nature, as well as plainly peaceful and fruitful relations between men in society, the first condition is to turn back to things, natural as well as human. The principle of a purely technical relation to the world, which increasingly kills us more and more, is the wrong idea that the nature of things does not matter, if it is not purely inconsistent. The technical manipulation of nature, and even of man himself, is preceded by an intellectual manipulation that leads us to think that after all, things are *nothing*. *Things are not things*: this is what may summarise modern thinking, if we just accept to give the proposition the various senses that it can endorse. On the contrary, Michel Bastit tells us that things are indispensable, and that in a practical approach as well as in a theoretical one, we cannot do without them. It is so, for at the very root of things, there is always an act, and the act, if one may say so, is the more real part of reality, without which there simply would be no existence.

Realism – the affirmation of the consistency of *res* – is not an option. It is a necessity.

#### REFERENCES

Bastit M. (1990) *Naissance de la loi moderne, la pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*. Paris: Presses Universitaires de France (in French).

Bastit M. (1997) *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*. Bordeaux: Éditions Bière (in French).

Bastit M. (2002) *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*. Louvain la Neuve: Éditions Peeters (in French).

Bastit M. (2007) Michel Villey. In: *Dictionnaire historique des juristes français* (pp. 771– 773). Paris: PUF (in French).

G. GOLFIN. *Philosophy as Knowledge of Things: Michel Bastit and the Necessity of Realism*

Bastit M. (2012) *La substance, essai métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de l'IPC (in French).

Bastit M. (2016) *Le Principe du Monde – le Dieu du philosophe*. Paris: Presses Universitaires de l'IPC (in French).

Courtès P.–C. (1998) *L'Être et le Non-Être selon Thomas d'Aquin*. Saint-Céneré: Pierre Téqui (in French).

Gilson É. (1934) *Pour un ordre catholique*. Paris: D.D.B (in French).

Golfin G. (2018) *Le paradoxe naturaliste de la physique théorique, une étude philosophique de la causalité scientifique*. Paris: Éditions du Cerf (in French).

Golfin G. (2020) Mélanges de philosophie offerts à Michel Bastit *Ignorato motu ignoratur natura – Quelques réflexions sur le problème posé par la physique mathématique à la philosophie réaliste*. In: Golfin G. (Ed.) *De l'action à l'acte*. Paris: Presses Universitaires de l'IPC (in French).

Laverdière R. (1969) *Le principe de causalité: Recherches thomistes récentes*. Paris: Vrin (in French).

Pouivet R. (2006) Le thomisme analytique de Jan Salamucha. *Revue des sciences religieuses*. Vol. 80, no. 1, pp. 44–45 (in French).



**Редколлегия и редакция журнала  
«Философские науки» выражают искреннюю  
благодарность и признательность  
Алексею Васильевичу Соловьеву  
и Ольге Игоревне Мачульской  
за существенный вклад  
в подготовку данного номера журнала.**

---

**Цели и задачи**

«Философские науки» – ежемесячный рецензируемый научный журнал, публикующий статьи на русском и английском языках. Журнал был учрежден в 1958 г. как научное образовательное просветительское издание для системы отечественного образования. Статьи журнала посвящены как традиционным, классическим философским темам, так и актуальным проблемам современности и перспективам социокультурного и цивилизационно-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 03.06.2023 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: [humanist@academyrh.info](mailto:humanist@academyrh.info)