

Классический французский либерализм

Сборник.

Пер. с фр. М.М. Федоровой.
М.: РОССПЭН, 2000. 591 с.

Вступительная статья
М.М. Федоровой

Библиотека Vive Liberta
и Век Просвещения
http://vive-liberta.narod.ru/biblio/biblio_1/htm

Классический французский либерализм первой четверти XIX века

Само сочетание определений «классический» и «французский» в отношении либерализма на первый взгляд кажется не совсем корректным, поскольку традиционно в истории политической мысли определение «классический» относится скорее к английской ветви этого политического течения. По мнению некоторых исследователей, развитие либеральной философии во Франции, начало которой положили идеи Просвещения, было прервано специфическим поворотом исторических событий в ходе Великой французской революции, в результате чего французские либералы являлись собой лишь «малочисленное семейство, подозрительное и всеми презираемое»^{*}. И хотя в политической жизни Франции либералы играли заметную роль действительно лишь в период Реставрации и в первое десятилетие Июльской монархии, в идейном отношении они тем не менее оставили богатое наследие. Либерализм на французской почве сумел стать значительной идейной силой, имеющей собственное лицо и специфическую окраску и сыгравшей свою роль в становлении западно-европейской политической философии. Цель настоящего издания — познакомить российского читателя с образцами этой разновидности либеральной мысли, известной многим лишь по отдельным упоминаниям в общих курсах по истории политической философии.

Главной отличительной особенностью французского либерализма является то, что он был связан не с социально-экономическим развитием своей страны, как это имело место, например, в Англии, но со специфическим характером развития исторической реальности — в первую очередь с особенностями француз-

^{*} См.: Chaunu P. La liberté. P., 1987. P. 269—271.

ской революции, которая ввела разрыв в ткань понимания исторического и политического, поставив принципиальный вопрос о смысле демократического идеала. Поэтому основной темой французского либерализма выступает проблема соотношения демократии, воплощенной в идее народного суверенитета, и либерализма с его принципом свободы, проблема взаимоотношений между гражданским обществом и его политической властью. Английская либеральная традиция более единообразна: Д.Локк, Д.Юм, А.Смит, Дж.Ст.Милль при всех различиях своей ориентации создают единое концептуальное поле, сконцентрированное вокруг главного объекта — идеи правового государства. Ничего подобного мы не наблюдаем во французской политической мысли: поколение либералов первой четверти девятнадцатого столетия прекрасно осознает, что не может следовать выводам Ж.-Ж.Руссо.

Этот либерализм открыто принимает общество, созданное французской революцией, пытается сформировать его правление на основе рациональных принципов, которые бы вместе с тем отличались от принципов и теорий, во имя и от имени которых было разрушено старое общество. «Наше несчастье состоит в том, — писал Ламартин, — что мы родились в то проклятое время, когда все старое рушится и когда еще не существует ничего нового»*. Поэтому основная задача, стоящая перед либералами данного периода, носила одновременно теоретический и сугубо практический характер. Она состояла в одновременном завершении политического процесса, начало которому положила революция, и тем самым в предотвращении разрыва между утверждением свободы и развитием демократии и в создании прочных основ представительного правления, формировании политических институтов, способных выступить гарантом политической свободы. То была задача выработки не только новых концептуальных средств для осмысления новой исторической реальности, но и новых перспектив политического дей-

* Lamartine A. Lettre de 19 août 1919 à marquise de Raigeacount // Correspondance de Lamartine P., 1873. V. II. P. 399.

ствия, задача не просто разработки теории, но и перевода ее в практический план. Речь шла о сокращении дистанции между ученым и политиком, поэтому и основные работы либеральных теоретиков в этот период по своему характеру, форме и стилю резко контрастируют с формой политического трактата, характерного для развития политической теории в XVIII веке: они носят чисто ситуативный характер, сочетают в себе политическую рефлексию и накопленный опыт государственного управления. В каждой из этих работ автор выступает одновременно и как теоретик, и как историк, и как человек, непосредственно вовлеченный в политическое действие. Именно таковы две из представленных в настоящем издании работ: книга «Принципы политики, пригодные для всякого правления» Б.Констана, написанная им в 1815 г. и содержащая анализ основных принципов представительного правления на примере анализа Хартии 1814 г., и книга Ф.Гизо «О средствах правления и оппозиции в современной Франции», относящаяся к 1821 г.

Главный исходный момент у обоих мыслителей одинаков: революция создала новое общество, однако средства правления, традиционный государственный аппарат являются малопродуктивными. Как сделать управление обществом эффективным, сохранив при этом свободу и основные правовые гарантии граждан, — вот основной вопрос, на который ищут ответ оба мыслителя. Но ответы на этот вопрос они дают различные, хотя и не во всем противоположные друг другу.

Гизо рисует нам исторический фон своей эпохи: слабость вновь созданного правительства, власть отворачивается от завоеваний революции, хотя считает невозможной контрреволюцию; вокруг правительства все движется, социальное развитие продолжается, его направленность не изменилась. Он отмечает тот факт, что новое общество, вышедшее из недр революции, предстает обществом деперсонализированным: «Сила покинула индивидов, семьи; она покинула очаг, в котором некогда обитала; она распространилась во всем обществе в целом; она циркулирует в нем, едва заметная в каждом конкретном месте, но присутствующая

повсеместно. Она связана с общественными интересами, идеями, чувствами, которыми никто конкретно не располагает, которые никто даже не способен охватить во всей полноте...», — пишет он в своей работе «О смертной казни». Кроме того, общество еще и усложнилось: на смену старому дуалистическому разделению общества (аристократия — народные массы) пришло общество, в котором «все существования тесно переплетены», в котором существует «общность условий», «паритет шансов», в котором наиболее сильные различия прошлого постепенно сглаживаются. Это — результат медленной работы цивилизации, считает Гизо, и это — главный факт, сделавший неэффективными прежние политические методы управления. Основную свою задачу он видит в определении искусства правления, адекватного современному обществу и способного взаимодействовать с массами. Нынешнее правительство, считает Гизо, смешивает власть и командование. Оно воображает, будто существует вне или над обществом, и с этих позиций пытается определить свою политику по организации общества. Власть исходит из ложного, иллюзорного понимания своего воздействия на общество как умножения административного аппарата. Главное в ее глазах — добиться подчинения индивидов и групп тем указаниям, которые, по ее мнению, должны обеспечить единство всего общества. Оппозиция же, как правило, думает лишь о защите свобод и отступает перед идеей осуществления реальной власти, так что и она также сводит отправление власти к одному лишь командованию и принуждению.

Следовательно, формулирует Гизо свою задачу, нужно прояснить отношение между властью и обществом, понять процесс возникновения власти из недр общества, а также тот факт, что общество обретает свою форму и устойчивость только под воздействием власти. Здесь мысль Гизо уже переходит от анализа конкретной ситуации к осмыслению взаимосвязанности и взаимозависимости политического и социального. С одной стороны, говорит он, факты учат нас различать обе эти сферы; но с другой — это различие не влечет за собой разделения двух этих сфер, установле-

ния между ними непреодолимых преград, поэтому общество не достигает своего наиболее полного выражения, если испытывает дефицит власти, препятствующий самоидентификации элементов нового порядка. Подлинные средства правления Гизо определяет как «внутренние» в противовес старым политическим средствам, определяемым им как «внешние» по отношению к обществу. Средства правления сосредоточены в самом обществе и не могут быть отделены от него. Человеческое общество нельзя уподобить полю, которое вспахивает его хозяин, оно живет собственной жизнью, оно само воспроизводит средства правления и охотно передает их тому, кто сумеет ими воспользоваться.

Таким образом, по Гизо, вся работа цивилизации состояла в медленном и постепенном изменении отношений между социальной и политической сферами общества, между общественной и частной жизнью. Власть не может более представлять собой полюс регулирования и организации, внешний по отношению к обществу, автономный инструмент по наведению порядка и урегулированию отношений. Политическое представляет собой отдельную от общества инстанцию только тогда, когда само общество оказывается органически и структурно разделенным. В современном же обществе, отмеченном равенством условий, власть, напротив, слита с социальным. Это общество структурируется динамичным переплетением мнений, страстей, интересов, и правление эффективно только в том случае, если оно взаимодействует со всеми этими элементами, управляющими поведением масс. Социальный мир — мир жизни и разума. Поэтому и власть деятельна только тогда, когда черпает свои средства из социального движения: ее цель — не окружить себя и подчинить себе как можно больше социальных агентов, но оставить их на своих местах и лишь использовать их силу и их разум в своих целях.

Итак, Гизо утверждает взаимопроникновение социального и политического. Однако при этом он не стремится минимизировать воздействие управляющих государственных механизмов, как это делает тот же Констан; он выступает с критикой известной максимы Тюрго «laissez passer, laissez faire». Он убежден, что

связь гражданского общества и государства не может быть сформулирована в традиционных терминах противопоставления активности и пассивности, субъекта и объекта. В связи с этим идея автономии политического, столь характерная для философской мысли XVII—XVIII веков, не находит места в концепции Гизо. Для него существует единое пространство, которое как бы раздваивается: политическое воплощается в социальном, а социальное — в политическом. В связи с этим хотелось бы обратить особое внимание читателя на используемое Гизо для определения власти, включенной в общество, понятие социальной власти («*pouvoir social*»), которое в полной мере будет позднее развито А. де Токвилем в его известной книге «Демократия в Америке».

Уже здесь совершенно очевидно, какая дистанция отделяет концепцию Гизо, да и вообще всех либералов этого периода, от предшествующей философской традиции, хотя Гизо, в отличие от Константа, этого разрыва не подчеркивает и не акцентирует на нем внимание специально. Всей своей теорией соотношения общества и государства Гизо опровергает демократическую утопию общества, согласно которой совокупная общественная воля способна выражать и конструировать из себя совокупное бытие, сознательно строить общественную связь. Он отвергает демократию в той степени, в какой она связана с суверенитетом большинства, но он фактически признает ее в той степени, в какой она выражает социальное состояние, в котором гарантированы свободы и уважаются гражданские права.

Проблему соотношения принципа суверенитета народа и идеи свободы можно назвать центральной проблемой всего творчества Бенжамена Константа: «В течение сорока лет я защищал один и тот же принцип — свободу во всем: в религии, в философии, в литературе, в промышленности, в политике, подразумевая под свободой защиту личности от власти, желающей управлять посредством деспотизма, и от масс, настаивающих на подчинении себе меньшинства»*. Основная

идея представляемой читателю книги «Принципы политики» заключается в утверждении, что фактором, детерминирующим политический порядок, являются не институциональные формы, но нормы, регулирующие взаимоотношения между обществом и государством. И если найдены верные принципы, касающиеся атрибутов и ограничений власти, то остальное в обществе произойдет как бы само собой, и наоборот, как это подтверждают уроки французской революции, государственные институты, теоретически опирающиеся на идеи свободы, могут на деле обернуться тиранией из-за отсутствия твердого определения условий этой свободы.

Критика руссоистской идеи общей воли и ее теоретического коррелята — понятия суверенитета народа — представляет собой ядро всего французского либерализма первой трети XIX века, но наиболее полное свое развитие она нашла в политическом творчестве Константа, в частности в представленной в настоящем издании работе «Принципы политики...». По мнению Константа, идея суверенитета народа, несмотря на вводимую им свободу, создает условия для возникновения тирании и деспотизма нового рода, более широкого, чем тирания старого порядка. Он полагает, что если общая воля и суверенитет народа выступают в качестве единственного принципа легитимности, то они могут быть использованы властью во вред всему социальному целому. Поэтому для него это отклонение в развитии политического сообщества выступает не только в образе якобинской диктатуры, но и в образе наполеоновского деспотизма. Констант считает, что, как бы ни были различны оба эти типа правления, у них один источник, одна политическая логика, и бонапартизм представляет собой лишь иной лик узурпации народного суверенитета. Основной феномен революции состоял в уничтожении политических институтов, основанных на наследственной передаче власти и освященных Богом, в переходе власти в руки всего общества; но эта власть, так хорошо обрисованная в теории, в руках взявших ее людей оказывается зыбкой и всегда готовой ускользнуть. Таков формулируемый Константом парадокс демократии: народ-суверен в

* Цит. по: Châtelet F., Duhamel O., Pisiert-Kouchner E. Histoire des idées politiques. P., 1982. P. 73.

высшей степени подвержен опасности отчуждения суверенитета.

В чем корни этого явления, — вот вопрос, более всего волновавший мыслителя. По его мнению, якобинцы совершили очень серьезную ошибку. Общество, рожденное революцией 1789 г., в основе своей было индивидуалистическим и базирующимся на принципе свободы, характерном для новой открывающейся эпохи. Но по отношению к этому обществу теория Руссо, как она изложена им в «Общественном договоре», вдохновлявшем политические свершения Робеспьера и теоретические искания Сен-Жюста, была анахронизмом: Руссо исходил из эгалитаристских и индивидуалистских предпосылок, но вместе с тем утверждал принцип преобладания целого над частями, свойственный античной форме демократии, сохранял волюнтаристскую в своей основе идею власти как причины общества, хотя у него преобладание целого над частями материализуется не в личности государя, но ассимилируется в целостности, имманентной социальному целому — в общем виде.

Констан — и в этом его точка зрения сходится с утверждениями Гизо — предлагает отказаться от волюнтаристского мифа, в соответствии с которым общество может распасться, если не будет постоянно поддерживаться внешней по отношению к нему властью-причиной (не важно, воплощена ли она в монархическом или в демократическом правлении). Власть не может выступать в качестве причины социального, она, напротив, является его следствием. Реальность нового зарождающегося общества принципиально иная, чем реальность общества старого порядка: оно обладает собственным существованием, не во всем подвластным политическому решению; более того, политическая власть существует только через социальное: ведь индивиды вступают в отношения друг с другом не благодаря законам, но, напротив, законы представляют собой выражение предсуществующих им отношений. Таким образом, по Констану, смысл произошедшей революции сводится к возникновению нового типа социальности, что приводит к разделению

собственно гражданской сферы и возникающей из ее недр политической инстанции.

Итак, Констан и Гизо идут разными путями — первый исходит из анализа только что свершившейся революции, второй — из реалий уже возникшего на ее основе нового общества, — но их выводы относительно соотношения гражданского общества и государства достаточно близки. Эти выводы французских либералов означали существенный поворот в развитии политической мысли, разделяющий две эпохи, два типа постановки проблемы человека и общества. Мы имеем здесь дело с решительным разрывом с теорией общественного договора как основным концептуальным средством развития политической теории от Гоббса до Руссо. В теории общественного договора, представлявшей собой основу интеллектуального развития политической мысли в рамках абсолютизма, политическая инстанция была органом, при помощи которого человеческое сообщество удерживалось в единстве. Идеальной моделью общества оставалась модель, основанная на полном и точном совпадении социального целого с принципом его организации. Элементы индивидуализма и социального представительства, имеющиеся в концепциях политических мыслителей XVII—XVIII веков, были связаны с их намерением восстановить в полной мере согласие между индивидом и обществом; но эти элементы, характерные для политического мышления Нового времени, еще оставались включенными в старые рамки, структурированные фундаментальной зависимостью по отношению к внешней политической инстанции. Разрыв, осуществленный либералами начала XIX века, в принципе лишь перевел на язык теории то, что уже произошло в реальности: был разрушен идеал сообщества, находившегося в полном единстве со своей нормой; отныне каждый гражданин должен был сам определять свои цели, свою идею блага, сам распоряжаться своей жизнью; индивидуализм, превратившийся в практический принцип, разрушил схему однородного сообщества, преследующего единую цель.

В самом общем плане основная задача либералов состояла теперь в разделении того, что пыталась объ-

единить идея естественного права, — общества и власти, изначальной институционализации социального целого и его реального функционирования. Политическая власть у либералов предстает не как непосредственное осуществление принципа суверенитета народа (античная модель демократии), но как делегирование этого суверенитета и контроль за его осуществлением. И вот в этом вопросе единство в исходной установке у Гизо и Константа сменяется различием их точек зрения на конкретные пути взаимодействия между гражданским обществом и государством.

Для Константа главной проблемой выступает иллюзорность единства и целостности, задаваемых развитием социальности; для него важно прояснить отношения между властью и обществом, пытаясь помешать одновременно как подмене общества властью, так и поглощению власти обществом, т.е. регулирование дистанции между обществом и властью. И основным средством здесь выступает ограничение «безграничной социальной юрисдикции»: «Там, где начинается независимое личное существование, юрисдикция суверенитета народа заканчивается. Если общество переходит эту грань, оно становится столь же повинным, как и деспот... общество не может расширять поле своей компетенции, иначе это становится узурпацией власти большинством; когда вся нация угнетает хотя бы одного гражданина, власть ее перестает быть легитимной». Таким образом, права индивида — личная свобода, свобода совести, мнения, прессы, юридические гарантии против произвола — предшествуют и остаются внешними по отношению к сфере действия власти. «Принципы политики» дают нам примеры, исчерпывающим образом подтверждающие этот вывод. Современному человеку, скажет Констант несколько позднее в своей статье «О свободе у древних и у современных людей», чуждо античное понятие о свободе как о «постоянном и деятельном участии в коллективном осуществлении власти», для него свобода — это прежде всего «мирное пользование личной независимостью».

* Constant B. De la liberté chez les Modernes. P., 1980. P. 271.

Свобода в древности обеспечивала гражданам наибольшее участие в осуществлении общественной власти. Современная же свобода, говорит Констант, это гарантия независимости всех граждан перед лицом власти. И основная проблема современного человека — научиться пользоваться и сочетать обе свободы — и личную, и политическую. Таким образом, политическая власть в обществе ограничена в силу тех специфических функций, которые она выполняет: поддержание общественного спокойствия, обеспечение безопасности для каждого из граждан этого общества; обеспечение необходимого взаимодействия граждан и их защиты в случае внешней агрессии. Сфера государственного, политического отдела от сферы частного, а общие цели государства — от личных целей составляющих его граждан.

Развиваемые Константом на страницах «Принципов политики» идеи относительно прав человека и ограничения с их помощи всевластия народного суверенитета представляют собой не что иное, как утверждение либерального принципа индивидуализма в полном объеме. Все внимание мыслителя обращено против полного растворения индивидуального «я» в коллективной целостности, на отстаивание самоценности и значимости этого «я», поэтому он не замечает тех негативных — и для общества в целом и для самого индивида — последствий, которые заключает в себе этот принцип. На это обратят внимание другие представители либерального крыла французской философии — Ройе-Коллар и в особенности Токвиль. Для них индивид, вышедший из бесчисленного множества песчинок, — «человек, затерянный в толпе».

Гизо же в этом вопросе занимает особую позицию. Для него социальная эволюция идет не от общества как иерархизированного монолитного целого к обществу изолированных индивидов, но от социальной изоляции к взаимодействию. Поэтому для него в процессе цивилизации рождается индивидуальность нового типа — социальный индивид, представляющий собой не изолированный атом и не простую составляющую социального целого, но момент и субъект социального взаимодействия.

Радикально отлична от констановской и точка зрения Гизо в отношении принципа суверенитета народа. Как мы могли убедиться, Констан критикует руссоистскую идею суверенитета народа, выступая за ограничение последнего в реальной социальной и политической жизни. Гизо совершенно иначе походит к этой проблеме, и это со всей наглядностью демонстрирует третья из помещенных в настоящем издании работ — «Политическая философия: о суверенитете». В отличие от двух других книг, эта работа по форме представляет собой классический политический трактат, напоминающий соответствующие труды XVIII века. Гизо приступил к работе над ней в начале двадцатых годов (предположительно в 1820—1823 гг.), но рукопись так и осталась незавершенной и была опубликована во Франции только в 1985 г. Один из наиболее известных исследователей творчества Ф. Гизо, П. Розанваллон, объясняет незавершенность этой рукописи двумя причинами. Во-первых, по его мнению, большинство из политических сочинений Гизо имеет непосредственное отношение к какому-либо конкретному событию или определенной исторической ситуации; форма же классического политического трактата была для него несколько непривычной и чуждой его живому уму и стилю историка. А во-вторых, к середине 20-х годов Гизо разуверился в том, что его политические работы способны оказать какое-либо воздействие на реальное развитие политической ситуации, а потому предпринял попытку «опосредованного» воздействия на власть — при помощи исторических сочинений (в 1823 г. он публикует «Очерки по истории Франции», продолжает прерванную работу над сочинением по истории представительного правления, затем обращается к истории английской революции, первые два тома которой выйдут в 1826—1827 гг.).

Как бы то ни было, рукопись осталась незавершенной. Но даже в таком виде она представляет огромный интерес для развития политической теории, поскольку именно здесь Гизо обращается к центральной проблеме, волновавшей политическую мысль в первой половине XIX века, — к проблеме суверенитета. Позицию Гизо можно коротко выразить в следующем тезисе:

никакая абсолютная власть не является легитимной, на земле не существует суверенитета по праву. «Я не верю ни в божественное право, ни в суверенитет народа, как их почти всегда понимают. Я вижу в этих понятиях лишь узурпацию власти при помощи силы. Я верю в суверенитет разума, справедливости, права — вот законный суверен, которого ищет мир и которого он всегда будет искать, ведь разум, истину и справедливость нигде нельзя найти полностью и непогрешимыми», — пишет Гизо. Таким образом, подобно Констану, он выступает против деспотизма и всевластия как единоличного правителя, так и толпы. Но в отличие от Констана свой отказ от земного суверенитета он основывает вовсе не на принципе нерушимости прав индивида.

Гизо исходит из того, что любая земная власть является несовершенной и способной заблуждаться, поскольку она всегда отделена определенной дистанцией от трансцендентного разума и справедливости. Таким образом, если Констан в своей критике идеи суверенитета народа сосредоточен главным образом на проблеме границ суверенитета, Гизо избирает в качестве мишени вторую ипостась руссоистской идеи суверенитета народа — непогрешимость. При помощи какого софизма, какой аберрации мы переходим от констатации принципа свободы народа к идее его (народа) непогрешимости? — спрашивает он. Ведь когда философы рассматривали человека самого по себе, единственно в отношении его действия к разуму, развивает он эту мысль на страницах своей работы «Политическая философия: о суверенитете», никто не смел утверждать, что воля человека является для него единственным легитимным законом, т.е. что любое действие человека, будучи свободным и направляемым волей, является одновременно разумным и справедливым. Иными словами, из свободы человека не выводима его непогрешимость и, следовательно, легитимный характер его неограниченной власти. Но если мы отвергаем нечто как абсурдное и неприемлемое по отношению к отдельному индивиду, то почему же мы должны признать эти качества за обществом в целом? Рассуждая таким образом, Гизо ставит проблему легитимности

власти в прямую зависимость от ее подчинения Разуму. И его публикуемая в настоящем издании рукопись представляет собой развитие теории суверенитета Разума, которая была настолько популярна в начале XIX века, что ее по праву называли «теорией века».

Отметим, что Гизо не был первооткрывателем идеи суверенитета Разума, — она принадлежит Виктору Кузену. Но в отличие от последнего Гизо идет к построению своей теории не от метафизики, но от политики, о чем он открыто заявляет на страницах своей работы («Я хотел бы устраниваться от каких бы то ни было метафизических дискуссий»). По его мнению, всякая власть несовершенна, пока сохраняется «зазор» между нею и высшим Разумом. Иными словами, суверенитет не существует ни как принцип, ни как цель политики, и при этом любое политическое действие должно соотноситься с разумом, моралью, справедливостью, истинной, сосредоточенными в трансцендентном бытии. Поэтому ни народ в целом, ни государь не могут присвоить себе суверенитет. Они вынуждены постоянно его открывать. «Вера людей в суверенитет, — пишет Гизо, — непреодолима, люди беспрестанно стремятся к его установлению, к подчинению его законам; они льстят себе убеждением, будто бы достигли его, и вновь возобновляют свой путь, как только их заблуждение проявляется; наконец, ненасытна их воля подчиняться суверену и только ему. Итак, суверен существует. Этот суверен — единственно легитимный по своей природе и перед лицом вечности — есть разум, истина, справедливость или, выражаясь языком философии, это незыблемое Бытие, чьим законом является разум, справедливость, истина».

Таким образом, критика руссоистского принципа непогрешимости суверенитета народа приводит Гизо к отрицанию идеи о смыслообразующей роли человеческой воли — индивидуальной или коллективной, — что ставит мыслителя в совершенно особое положение в стане либералов, поскольку центральный вопрос либеральной философии — вопрос о свободе личности — перед ним не стоял. «Неверно полагать, — говорит Гизо, — будто бы человек является абсолютным хозяином самого себя, а его воля — законным сувереном;

будто бы в какой бы то ни было момент, под каким бы то ни было предлогом человек имеет право распоряжаться самим собой по своему усмотрению». «Свобода для человека, — развивает он ту же мысль в другой работе, — является лишь возможностью покориться признаваемой им истине и соотноситься с ней свои действия. В таком своем качестве свобода достойна всяческого почитания, но она достойна почитания только в таком качестве». Такова специфика либерализма Гизо, обусловленная его концепцией суверенитета Разума: его концепция либеральна в той мере, в какой она разоблачает все формы деспотизма и абсолютизма, но она отказывается от решения вопроса о личной свободе и личных правах индивида в принципе, хотя, как наглядно демонстрируют нам соответствующие главы из его книги «О средствах правления...», в практическом плане эти вопросы (в частности, вопрос о свободе совести, о свободе печати, общественного мнения и др.) решаются Гизо вполне в духе либеральных традиций.

И еще одна особенность либеральной концепции Гизо, связанная с его теорией суверенитета Разума. Речь идет о попытке соединить в рамках единой политической теории философию политическую и философию религиозную. Читая «Принципы политики» Константа, мы встречаемся с горячим отстаиванием принципов свободы совести и веротерпимости, но Констант нигде не предпринимает попытки использовать религиозно-философские взгляды для обоснования политических принципов управления обществом. По-иному относится к этой проблеме Гизо. По его мнению, в современном ему обществе христианство представляет собой единственный прочный и стабильный элемент в меняющемся послереволюционном мире, способный сообщить единство и связность всей истории в условиях социальных разделений. Органическое единство средневекового общества притягивает мысль Гизо. Но в отличие от консервативной традиции, связанной во

* Guisot F. Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'Empire Romain jusqu' à 1789. V. I. P., 1829. P. 141.

Франции с именами де Местра и де Бональда, приоритет религиозного принципа не приводит его к отождествлению политической и религиозной власти в обществе. Выступая против абсолютизации власти Церкви, он приветствует Реформацию и полагает, что отсутствие прочной протестантской традиции в истории Франции отрицательно сказалось на ее политическом развитии. В частности, именно тем, что протестантизм не прижился на французской почве, объясняет Гизо столь мучительные поиски разрешения дилеммы свободы и равенства в истории французского народа.

При этом Гизо не сомневается в необходимости процесса секуляризации всех сфер общественной жизни, не стремится он и к установлению союза «престола и трона», провозглашенного консервативной идеологией. Его задача иная — он пытается наполнить современные ему политические и социальные отношения духовностью и силой разума. Его концепция «секуляризованного спиритуализма» коренным образом отличается как от константовской идеи разделения свободной религии и «религии священников», так и от кантовской идеи «позитивной религии», которая, по мнению Гизо, лишь возрождает теократические идеалы. Поэтому основа провозглашаемого им суверенитета Разума — формирование в рамках политической власти коллективной интеллектуальной силы, которая должна стать моральным фундаментом объединения новых политических сил.

В заключение хотелось бы обратить внимание читателя на еще одну особенность данного этапа развития либеральной мысли. Речь идет об отношении к демократии, со всей очевидностью прослеживающемся в публикуемых в настоящем издании работах. Во французской раннелиберальной мысли понятие демократии имеет двоякое употребление. С одной стороны, мы обнаруживаем ретроспективно-академическое понимание демократии по античному (в первую очередь аристотелевскому) образцу как совокупность свободных граждан, непосредственно принимающих участие в правлении. А с другой стороны, в общественном сознании первой половины XIX века отношение к демократии было отмечено определенной долей пренебре-

жения — она часто соотносится с анархией, разрушением государственности, «бунтом черни», т.е. со всеми теми негативными явлениями, которыми, по мнению либералов, чревато неограниченно применение принципа народного суверенитета в государственном правлении. Они неоднократно вспоминают в этой связи Монтескье, который предостерегал от смешения понятий «власть народа» и «свобода народа», настаивая на тесной связи «свободы» и «закона». Принцип суверенитета народа логически был связан, с одной стороны, с идеей представительства и с идеями парламентаризма — с другой. Но поскольку принцип суверенитета народа, идея республиканского, демократического правления в сознании французов несли на себе негативный отпечаток, связанный с особенностями протекания буржуазной революции, то во французской либеральной традиции упрочивается идея представительства вне всякой связи с идеей народного суверенитета и демократии. Поэтому все французские либералы начала века, включая, разумеется, Константа и Гизо, выступают с резкой критикой демократии и выказывают себя приверженцами такой формы правления, как конституционная монархия. И даже А. де Токвиль, чье творчество завершает период «классического либерализма», давший принципиально новое определение демократии не просто как формы политического правления, но и как специфической социальной связи, признавался в своем двойственном отношении к демократии, характерном для всех либералов начала века. «Разумом я склоняюсь к демократическим институтам, — писал он в своих дневниках, — но по инстинкту я аристократ, т.е. я презираю толпу и боюсь ее. Я страстно люблю свободу, законность, уважение прав, но не демократию. Такова сущность человека».*

Таковы основные узловые моменты доктрины классического французского либерализма, как он представлен на страницах настоящего издания. Хочется надеяться, что современный читатель проявит к

* Цит. по: Touchard J. Histoire des idées politiques. V. 2. P., 1959. P. 326.

публикуемым сегодня работам либералов XIX века не только чисто академический интерес. Почти 200 лет тому назад Гегель писал: «Опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее. В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния... Блеклое воспоминание прошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизнеспособностью и свободой настоящего»*. С этим утверждением трудно не согласиться. И тем не менее «блеклое воспоминание прошлого» настойчиво вмешивается в наше настоящее, и даже не столько из-за того, что история повторяется — будь то в виде фарса или в виде трагедии — и всегда существуют некоторые аналогии в ткани событийности или в ее символическом осмыслении, сколько из-за того, что между самой этой тканью реальности и ее осмыслением всегда существует некий «зазор», заставляющий вновь и вновь возвращаться к уже готовым рецептам и вновь искать новые ответы на уже поставленные вопросы. Можно сказать, что история учит нас не столько своими ответами, сколько поставленными ею вопросами, которые человечество мучительно пытается разрешить, и каждое поколение возвращается к этим вопросам и дает на них новые ответы, которые не схожи с ответами поколения предыдущего и, конечно же, не будут устраивать последующие поколения.

В нашей библиотеке также:
Либерализм Запада XVII-XX вв.

Сб. под ред В.Согрина

ч. 1: <http://www.diary.ru/~vive-liberta/p55932199.htm>

ч. 2: <http://www.diary.ru/~vive-liberta/p57232261.htm>

* Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Соч. Т. VIII. М., Л., 1935. С. 7–8.

М.Аппатов. Политические идеи буржуазной историографии XIX в. (О.Тьерри, Ф.Гизо, Ж.Мишле, А.Токвиль, И.Тэн и др.)

http://vive-liberta.narod.ru/biblio/hist_alptv.pdf